



MANUAL DO PENTATEUCO

SEGUNDA EDIÇÃO

GÊNESIS

ÊXODO

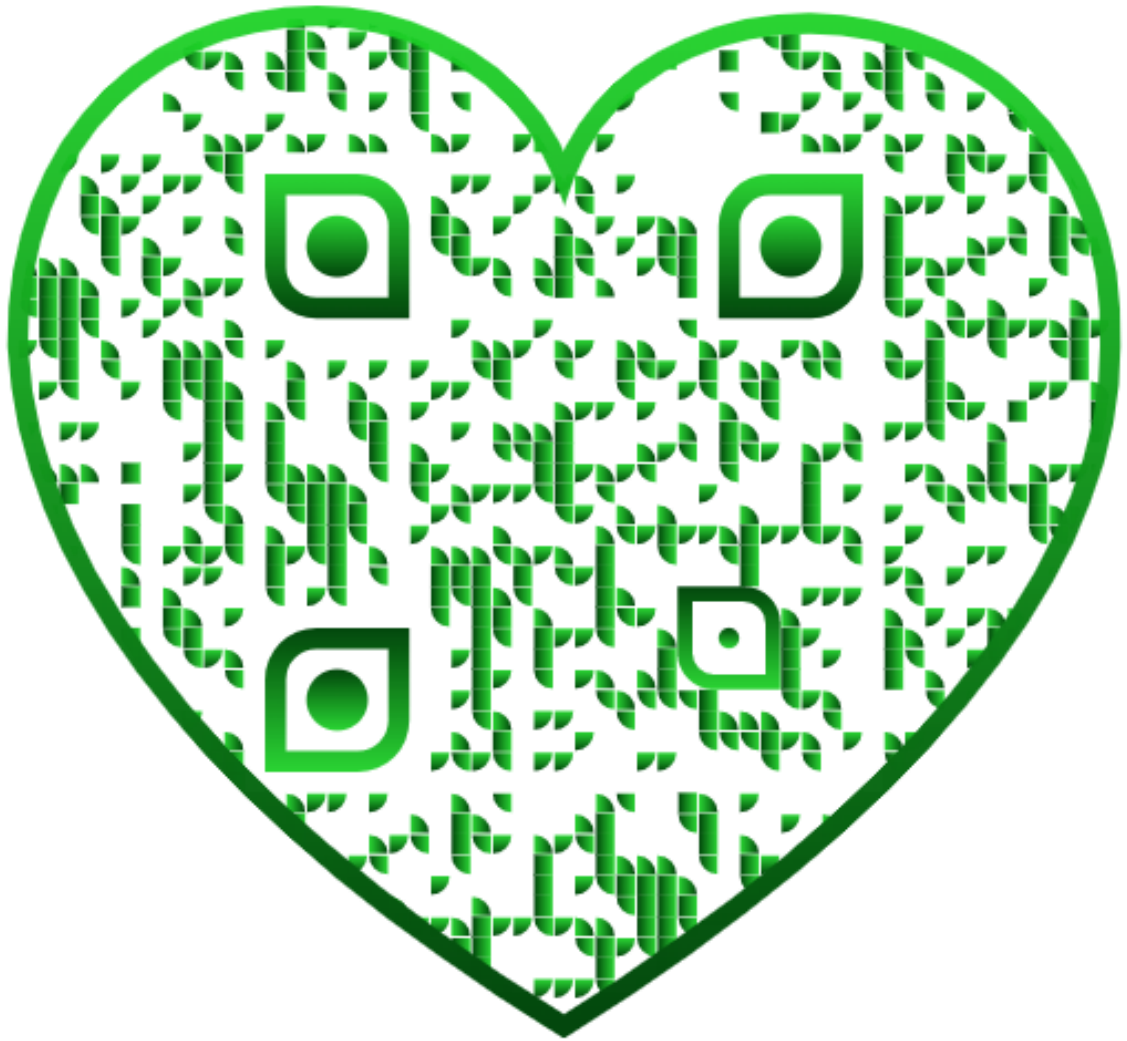
LEVÍTICO

NÚMEROS

DEUTERONÔMIO



VICTOR P. HAMILTON



MANUAL DO PENTATEUCO

“A força do *Manual do Pentateuco*, de Hamilton, recém-revisado inclui sua atenção equilibrada a todos os cinco livros do Pentateuco, bibliografias úteis e atualizadas, exposição imparcial a debates críticos e pontos de vista opostos, atenção a temas e *insights* teológicos, e um estilo claro e compreensível. O livro funciona como um substancial comentário contemporâneo em volume único sobre o Pentateuco, escrito a partir de uma perspectiva evangélica moderada e informada.”

Dennis Olson, Seminário Teológico de Princeton

“O *Manual do Pentateuco*, de Hamilton, fornece um guia altamente informativo e de fácil acesso para os livros de Gênesis a Deuterônimo. Com base nos melhores estudos modernos, a obra explora esses principais escritos bíblicos de maneira que é completo e se mantém de acordo com a revelação divina. Entre a abundância de visões conflitantes sobre as origens e o conteúdo do Pentateuco, Hamilton oferece uma análise equilibrada e sensata, complementada com bibliografias atualizadas.”

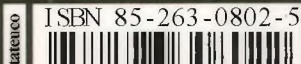
T. Desmond Alexander, Union Theological College, Belfast

“Hamilton produziu uma segunda edição que é ainda mais útil do que a primeira para as gerações presente e futura de estudantes da Bíblia. Ele foi bem-sucedido ao revisar e ampliar a primeira edição com novos esclarecimentos acumulados a partir de estudos bíblicos detalhados e de seus próprios estudos como comentarista bíblico e professor universitário. A segunda edição mantém a força da concisão sem falta de clareza e simplicidade sem ingenuidade do original. A obra está transbordando de informações que mostram o equilíbrio apropriado de comentários sobre contextos da antiguidade, teorias críticas e texto bíblico.”

Kenneth A. Mathews, Beeson Divinity School

“A segunda edição do *Manual do Pentateuco*, de Hamilton, segue a tradição da primeira. A obra não é apenas um ensaio de conteúdos bíblicos, mas oferece resumos concisos e profundos, e articulações de estudos modernos sobre o Pentateuco, ao mesmo tempo em que também fornece a posição evangélica tradicional sobre muitas questões difíceis que confrontam os leitores do Pentateuco. As bibliografias atualizadas são notáveis e proporcionam uma orientação preciosa a estudantes universitários e seminaristas a fim de iniciarem suas próprias pesquisas. O formato é agradável, com muitas subseções que orientam a leitura, e diversas tabelas que certamente demonstrarão ser valiosas referências e ferramentas de pesquisa.”

Peter Ekins, Seminário Teológico de Westminster



VICTOR P. HAMILTON

MANUAL
DO
PENTATEUCO

Traduzido por James Monteiro dos Reis



Rio de Janeiro

Todos os direitos reservados. Copyright © 2006 para a língua portuguesa da Casa Publicadora das Assembléias de Deus. Aprovado pelo Conselho de Doutrina.

Título do original em inglês: *Handbook on the Pentateuch*

Baker Academic, Grand Rapids, Michigan, EUA

Primeira edição em inglês: 1982

Tradução: James Monteiro dos Reis

Preparação dos originais: Daniele Pereira e Luciana Alves

Revisão: Esdras Costa

Adaptação de capa e projeto gráfico: Eduardo Souza

CDD: 222.1 - Pentateuco

ISBN: 85-263-0802-5

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

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

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

Casa Publicadora das Assembléias de Deus

Caixa Postal 331

20001-970, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

2ª Edição 2007

Para Shirley, minha esposa

Lista de Abreviaturas

AB	Anchor Bible
ABR	Australian Biblical Review
ACCS	Ancient Christian Commentary on Scripture
AnBib	Analecta biblica
AOAT	Alter Orient und Altes Testament
AOTC	Abington Old Testament Commentaries
ASTI	Annual of the Swedish Theological Institute
AthR	Anglican Theological Review
AUSS	Andrews University Seminary Studies
BA	Biblical Archaeologist
BAR	Biblical Archaeological Review
BASOR	Bulletin of the American Schools of Oriental Research
BBR	Bulletin of Biblical Research
BETL	Bibliotheca ephemeridum theologorum louvaniensium
Bib	Biblica
BibInt	<i>Biblical Interpretation</i>
BIS	Biblical Interpretation Series
BJRL	Bulletin of the John Rylands University Library
BJS	Brown Judaic Studies
BN	Biblische Notizen
BRes	Biblical Research
BRev	Biblical Review
BSac	Bibliotheca sacra
BT	The Bible Translator
BTB	Biblical Theology Bulletin
BZ	Biblische Zeitschrift
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
CBC	Cambridge Bible Commentary
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
CT	Christianity Today

CTJ	Calvin Theological Journal
CurBS	Currents in Research: Biblical Studies
EncJud	Encyclopaedia Judaica
ERT	Evangelical Review of Theology
ETL	Ephemerides theologicae Iovanienses
EvQ	The Evangelical Quarterly
ExpT	Expository Times
FOTL	Forms of Old Testament Literature
HTB	Horizons in Biblical Theology
HS	Hebrew Studies
HSM	Harvard Semitic Monographs
HTR	Harvard Theological Review
HUCA	Hebrew Union College Annual
<i>IDB</i>	<i>Interpreter's Dictionary of the Bible Supplement</i> . Editado por G. A. Buttrick. 4 vols. Nashville, 1962.
<i>IDBSup</i>	<i>Interpreter's Dictionary of the Bible: Supplementary Volume</i> . Editado por K. Crim. Nashville, 1976.
IEJ	Israel Exploration Journal
ILR	Israel Law Review
Int	Interpretation
IRT	Issues in Religion and Theology
ITC	International Theological Commentary
ITQ	Irish Theological Quarterly
JAAR	Journal of the American Academy of Religion
JANES	Journal of the Ancient Near Eastern Society
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JB	Jerusalem Bible
JBL	Journal of Biblical Literature
JBQ	Jewish Bible Quarterly
JES	Journal of Ecumenical Studies
JETS	Journal of the Evangelical Theological Society
JJS	Journal of Jewish Studies
JNES	Journal of Near Eastern Studies
JNSL	Journal of Northwest Semitic Languages
JQR	Jewish Quarterly Review
JSOT	Journal of the Study of the Old Testament
JSOTSup	Journal for the Study of the Old Testament: Supplement Series
JTS	Journal of Theological Studies
KJV	King James Version
LTQ	Lexington Theological Quarterly
MSU	Mitteilungen des Seotuaigints-Unternehmens
NAC	New American Commentary
NASB	New American Standard Bible

NCBC	New Century Bible Commentary
NEB	New English Bible
NIBCOT	New International Biblical Commentary on the Old Testament
NICOT	New International Commentary on the Old Testament
NVI	New International Version
NJPS	New Jewish Publication Society translation
NKJV	New King James Version
NRSV	New Revised Standard Version
NTS	New Testament Studies
OBT	Overtures to Biblical Theology
OTG	Old Testament Guides
OTL	Old Testament Library
OTS	Old Testament Studies
OtSt	Oudtestamentische Studiën
PEQ	Palestine Exploration Quarterly
PTMS	Pittsburg Theological Monograph Series
RB	Revue Biblique
RelSRev	Religious Studies Review
RestQ	Restoration Quarterly
RevExp	Review and Expositor
RSV	Revised Standard Version
SAC	Studies in Antiquity and Christianity
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SBLSP	Society of Biblical Literature Seminar Papers
SBLSymS	Society of Biblical Literature Symposium Series
SBT	Studies in Biblical Theology
SBTS	Sources for Biblical and Theological Study
SemeiaSt	Semeia Studies
SJCA	Studies in Judaism and Christianity in Antiquity
SJLA	Studies in Judaism in Late Antiquity
SJT	Scottish Journal of Theology
SR	Studies in Religion
ST	Studia Theologica
TBT	The Bible Today
<i>TDOT</i>	<i>Theological Dictionary of the Old Testament</i> . Editado por G. J. Botterweck e H. Ringgren. Traduzido por J. T. Willis, G. W. Bromiley e D. E. Green. 8 vols. Grand Rapids, 1974–
ThTo	Theology Today
TOTC	Tyndale Old Testament Commentaries
TynB	Tyndale Bulletin
UF	Ugarit-Forschungen
USQR	Union Seminary Quarterly Review
VT	Vetus Testamentum

VTSup	Supplements to Vetus Testamentum
WBC	World Biblical Commentary
WComp	Westminster Bible Companion
WTJ	Westminster Theological Journal
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
<i>ZPEB</i>	<i>Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible</i> . Editado por M. C. Tenney. 5 vols. Grand Rapids, 1975.

Prefácio à Segunda Edição

Em 1982, a Baker Book House gentilmente publicou a primeira edição de meu *Manual do Pentateuco*. Desde então, minha obra vem sendo usada como livro-texto em aulas sobre o Pentateuco, tanto para cursos de graduação como de pós-graduação, em instituições educacionais por todos os Estados Unidos e pelo mundo. Já foi traduzido para o russo e, agora, está sendo traduzido para o coreano. Embora o livro já tenha sido impresso por mais de vinte vezes, sem qualquer diminuição de seu uso e da procura pelo público, a Baker e eu concordamos que já é hora de produzir uma nova edição.

A exemplo do que acontece com novas edições, as bibliografias foram atualizadas. O mais importante, contudo, é que pude reescrever muitas partes, acrescentando ou revisando substancialmente o que foi escrito no início da década de 1980. O leitor encontrará minhas próprias deduções e constatações sobre passagens do Pentateuco, grandemente fundamentadas e enriquecidas pela colaboração de colegas eruditos, especialistas em Antigo Testamento no seminário.

Quero também expressar minha gratidão a Brian Bolger e a seus colegas da Baker Academic, por sua imensa ajuda na publicação dessa segunda edição.

Agradeço também a Leigh C. Andersen, da Sociedade de Literatura Bíblica, pela permissão de reprodução da tabela de Bernhard Anderson que aparece na página 72. Por motivo seme-

lhante, agradeço a Peter Brook, da editora Biblical Institute, pela permissão para reproduzir uma tabela de Anson Rainey anteriormente publicada em *Biblica*. Nessa segunda edição, a tabela aparece nas páginas 356 e 357.

Uma vez mais, minha esposa, Shirley, assumiu um papel imprescindível. Além de ajudar a produzir essa nova edição, socorreu-me constantemente com sua sabedoria, incentivos e percepções.

Para finalizar, que toda glória seja dada a Deus, pelo privilégio de estudar e ensinar sua Palavra em sala de aula e na igreja. Que minhas elucubrações e as palavras que compus sejam aceitáveis diante daquele que é minha Rocha e meu Redentor.

Prefácio à Primeira Edição

Poucas partes do Antigo Testamento foram estudadas tão a fundo pelos especialistas como o Pentateuco. Uma rápida olhada em qualquer referência bibliográfica relacionada à pesquisa bíblica revela de imediato o enorme volume de obras produzidas anualmente sobre essa porção das Escrituras. Talvez seja correto afirmar que Gênesis e Êxodo são os livros mais estudados, seguidos de perto por Deuteronômio. Por outro lado, artigos, monografias e comentários sobre Levítico e Números possuem um volume muito menor.

Apesar de toda essa pesquisa, poucos estudos da recente safra tentaram reunir comentários sobre todo o Pentateuco em um único volume. É a isso que me proponho nas páginas que se seguem. Tentei, mais exatamente, produzir um livro de estudo que pudesse ser utilizado tanto por graduandos como por pós-graduandos.

Minha exploração do texto bíblico não se propõe a ser exaustiva. Para auxiliar o estudante que deseja ir além das reflexões aqui presentes, acrescentei uma bibliografia ao final de cada capítulo. Duas diretrizes guiaram a composição dessas relações. Em primeiro lugar, as obras relacionadas são limitadas, na maior parte das vezes, a estudos publicados nos últimos dez anos. A maioria delas será mais que suficiente para cobrir todas as pesquisas anteriores em um campo específico. Além disso, limitei minhas escolhas, de modo quase que exclusivo, a obras publicadas em inglês. Os periódicos acadêmicos europeus e as editoras universitárias estão constantemente produzindo valiosos materiais para a pesquisa bíblica, mas poucos estudantes serão capazes de ter acesso e ler artigos em francês, alemão, italiano, espanhol ou sueco.

Os leitores notarão de imediato que omiti áreas de grande interesse, as quais merecem maior exame. Não abordei, por exem-

plo, a questão da criação *versus* evolução ao tratar dos primeiros capítulos de Gênesis. Creio que tal tarefa cabe mais a cientistas que a estudiosos da Bíblia.

Não falo sobre alguns pontos de relevância histórica, como a historicidade dos patriarcas e a data do êxodo. Parece-me que o assunto já foi bastante discutido tanto por críticos como por tradicionalistas. Pela mesma razão, não separei um capítulo para falar sobre a questão das “origens” do Pentateuco. Em vez disso, limitei-me a estudar, aqui e ali, algumas passagens do Pentateuco que são freqüentemente citadas como evidências da existência de diversos escritores nos livros de Moisés.

Ao escrever este livro, tinha em mente o aluno não apenas como um estudioso da Palavra de Deus, mas também como um proclamador dessa Palavra. Por esse motivo, tentei escrever algo que fosse útil tanto em sala de aula como na preparação de sermões e nos estudos de um pastor, algo tão erudito como devocional.

Estou em débito com uma multidão de estudiosos, de onde extraí uma enorme gama de informações. Em especial, gostaria de expressar minha gratidão aos professores Brevard Childs e Jacob Milgrom, cujos respectivos estudos sobre Êxodo, Levítico e Números tiveram um profundo impacto sobre meu entendimento do texto bíblico. O Dr. Dennis Kinlaw, que já foi meu mentor em estudos do Antigo Testamento no Seminário Teológico Asbury, e o Dr. Robert Traina, professor de Bíblia Inglesa no Seminário Teológico Asbury, contribuíram de forma decisiva em meus estudos, tanto no aspecto histórico como indutivo.

Gostaria de estender meus agradecimentos ao professor John Hayes, editor do *Journal of Biblical Literature*, e ao professor Bernhard Anderson, pela permissão de reprodução da tabela do Dr. Anderson publicada no número 97 do JBL (1978), página 38, que aparece no capítulo 2. Manifesto ainda minha gratidão a Albert Vanhoye, editor da *Biblica*, pela permissão para a reprodução de partes de uma tabela do Dr. Anson Rainer, publicada na *Biblica* n° 51, páginas 492 e 493, que aparece no capítulo 18.

Tenho grande prazer em agradecer ao Comitê de Pesquisa e Desenvolvimento Universitário da Faculdade de Asbury pela autorização para ausentar-me de minhas obrigações e pelo apoio financeiro, pois ambos foram fundamentais para a realização deste estudo.

Por fim, desejo reconhecer o papel indispensável que minha esposa, Shirley, assumiu ao longo dos últimos anos, pois trabalhamos juntos de maneira efetiva. Além de me incentivar e motivar continuamente, ela digitou todo o manuscrito e ofereceu muitas e inestimáveis sugestões.

Sumário

Lista de abreviaturas	5
Prefácio à Segunda Edição	9
Prefácio à Primeira Edição	11

Primeira Parte – Gênesis

Capítulo 1 – A Criação e a Queda (1—3).....	17
Capítulo 2 – Acontecimentos Posteriores à Criação e à Queda (4—11)	61
Capítulo 3 – Abraão (11.26—25.11)	89
Capítulo 4 – Jacó (25.11—36.42)	121
Capítulo 5 – José (37—50)	137

Segunda Parte – Êxodo

Capítulo 6 – Moisés (1—6)	153
Capítulo 7 – As Pragas, a Páscoa e o Êxodo (7.1—15.21) ..	179
Capítulo 8 – As Provações no Deserto (15.22—18.27) ...	203
Capítulo 9 – A Lei e a Aliança (19—24)	211
Capítulo 10 – O Tabernáculo, o Bezerro de Ouro e a Renovação da Aliança (25—40).....	245

Terceira Parte – Levítico

Capítulo 11 – O Sistema de Sacrifícios (1—7)	265
Capítulo 12 – A Ordenação Sacerdotal (8—10)	289
Capítulo 13 – Puro e Impuro (11—15)	299
Capítulo 14 – O Dia da Expição (16)	313
Capítulo 15 – Um Manifesto de Santidade (17—27).....	325

Quarta Parte – Números

Capítulo 16 – Preparações para a Partida do Sinai (1.1—10.10)	349
Capítulo 17 – Do Sinai a Cades (10.11—20.21)	371
Capítulo 18 – De Cades a Moabe (20.22—36.13)	393

Quinta Parte – Deuteronômio

Capítulo 19 – Lembrar o Passado (1.1—4.40)	423
Capítulo 20 – Seja Cauteloso no Futuro (4.41—11.32)	451
Capítulo 21 – As Leis de Deuteronômio (12—26)	463
Capítulo 22 – Bênçãos e Maldições (27—30)	513
Capítulo 23 – A Despedida de Moisés (31—34)	525

PRIMEIRA PARTE

Gênesis

1

A Criação e a Queda

GÊNESIS 1-3

Podemos esboçar o primeiro livro da Bíblia de diversas maneiras. Talvez a mais simples seja:

I – História Primitiva (capítulos 1—11)

1. A Criação (capítulos 1—2)
2. A Queda (capítulos 3—11)
 - a) A causa (capítulo 3)
 - b) Os efeitos (capítulos 4—11)

II – A História dos Patriarcas (capítulos 12—50)

1. Abraão (capítulos 12—25)
2. Jacó (capítulos 26—36)
3. José (capítulos 37—50)

Esse esboço reflete com precisão o conteúdo de Gênesis, mas deixa de apontar o relacionamento entre os tópicos e não contempla a progressão dos acontecimentos. É melhor deixarmos que o próprio livro de Gênesis esboce a si mesmo, e, então, seguirmos os pontos sugeridos pelo texto. São unidades facilmente distinguíveis.

I. A História da Criação (1.1— 2.3)

II. A Criação dos Céus e da Terra (2.4—4.26)

- III. As Gerações de Adão (5.1—6.8)
- IV. As Gerações de Noé (6.9— 9.29)
- V. As Gerações dos Filhos de Noé (10.1—11.9)
- VI. As Gerações de Sem (11.10-26)
- VII. As Gerações de Terá (11.27—25.11)
- VIII. As Gerações de Ismael (25.12-18)
- IX. As Gerações de Isaque (25.19—35.29)
- X. As Gerações de Esaú (36.1—37.1)
- XI. As Gerações de Jacó (37.2—50.26)

Sendo assim, Gênesis é composto de uma introdução, seguida de dez outras seções, cada qual iniciada por “E estas são as gerações de” (*tôledôt*); logo, do ponto de vista estrutural, Gênesis não se divide em duas seções (uma que traz a história primitiva, com cerca de um quarto do livro, e outra com a história dos patriarcas, com cerca de três quartos do livro), mas exatamente em duas partes um tanto quanto díspares: 1.1—2.3 (uma introdução) e 2.4—50.26 (com dez subseções). Ainda assim, não podemos dispensar totalmente a classificação primitiva / patriarcal, pois se observa que as primeiras cinco ocorrências do termo *tôledôt* aparecem do capítulo 2 ao 11, com os cinco restantes, aparecendo do 12 ao 50 (ou, para ser mais exato, no esboço acima, das partes II a VI (2.4—11.26) e VII a XI (11.27—50.26). Embora não haja a expressão “e estas são as gerações de Abraão”, seu surgimento no fim da subseção VI (ver 11.26) e seu relevante papel na subseção VII o tornam um elo entre as histórias primitiva e patriarcal, entre a origem das nações da terra e a origem da nação eleita.

O desenvolvimento de cada uma das últimas dez seções transcorre da cabeceira para a foz, da causa para o efeito, do progenitor para a progênie. Esse movimento é observado após os títulos acima, seja em forma de narrativa (II, IV, VII, IX, XI) ou em forma de genealogia (III, V, VI, VIII, X).

Em função desse padrão (introdução, título, efeitos resultantes), tem-se um texto unificado, impecavelmente organizado pelo autor. Além do mais, o texto busca ressaltar essa noção de movimento, de um plano, de algo que está em desenvolvimento, progredindo. O que está em curso não é nada mais que os primeiros estágios de um plano divino, um plano que tem suas raízes na Criação. A partir da terra, surgiu Adão. A partir de Adão, surgem Abraão e sua progênie. Após algum tempo, a partir de Abraão, surge Jesus Cristo. Nas palavras de VanGemenen¹, “a expressão *tôledôt* nos permite enxergar o passado como uma série de even-

tos relacionados, tanto com implicações históricas como em relação à redenção”.

Criação (1-2)

A primeira coisa que chama a atenção do leitor da Bíblia é o laconismo (apenas dois capítulos) com que a história da Criação do mundo e da humanidade é contada. A aritmética de Gênesis é impressionante. Somente dois capítulos são dedicados à história da Criação e um à entrada do pecado na raça humana. Por outro lado, treze capítulos são dedicados a Abraão, dez a Jacó e doze a José (que nem era um patriarca, nem um filho por meio do qual as promessas da aliança seriam perpetuadas). Ora, presenciamos o fenômeno de doze capítulos para José e apenas dois para a Criação. Seria possível alguém ser, por assim dizer, seis vezes mais importante que o mundo?

Não obstante, nossa compreensão da Bíblia seria certamente empobrecida — ou melhor, comprometida — sem esses dois primeiros capítulos. Do que eles tratam? Será útil dispormos de um resumo dos conteúdos de 1.1 a 2.3, conforme vemos na figura 1.

Figura 1

Dia	Dia
1 Luz	4 Luminares (sol, lua, estrelas)
2 Céus	5 Peixes e pássaros
3 Terra, vegetação comestível	6 Animais terrestres e o homem
Dia 7 O Sábado	

É óbvio que os primeiros seis dias se dividem em dois grupos de três. Cada dia da segunda coluna é uma extensão da contraparte presente na primeira coluna. Os dias da primeira coluna dizem respeito à criação (ou preparação) do ambiente ou habitat. Os dias da segunda coluna referem-se à criação de seres extraordinários que habitam aquele ambiente. Assim, no primeiro dia, Deus criou a luz em geral e tudo o que a produz; no quarto dia, aparecem tipos específicos de luz. No segundo dia, Deus fez o firmamento, separando as águas de cima das águas de baixo; no quinto dia, Deus fez criaturas que habitassem o céu e a água. No terceiro dia,

Deus criou primeiro a terra e, então, a vegetação; no sexto dia, as criaturas da terra, e depois, a humanidade. O clímax da criação é o sétimo dia, o dia do descanso de Deus. Aos primeiros dias Ele chamou bons. Apenas o sétimo, Ele “santificou” (o único caso de Gênesis em que vemos a importante raiz hebraica *qđsh*, além da referência a Tamar, nora de Judá, como uma “prostituta cultural” [38.21, 22 NVI — Nova Versão Internacional]).

Além dessa organização horizontal, pode-se observar um padrão literário básico ao longo de Gênesis 1. Tomando emprestadas as expressões de Claus Westermann², observamos o seguinte padrão:

1. Anúncio: “e Deus disse”.
2. Comando: “Haja / Ajuntem-se / Produza”.
3. Relato: “e assim foi”.
4. Avaliação: “E viu Deus que era bom”.
5. Estrutura temporal: “E foi a tarde e a manhã”.

Uma estrutura alternativa seria:

1. Introdução: “e Deus disse”.
2. Palavra criadora: “Haja”.
3. Cumprimento da palavra: “E houve / e assim foi”.
4. Descrição do ato em questão: “e fez Deus separação / E fez Deus / E Deus os pôs / E Deus criou”.
5. Designação ou bênção: “E chamou Deus / E Deus os abençoou”.
6. O elogio divino: “E viu Deus que era bom”.
7. Expressão de encerramento: “e foi a tarde e a manhã”.

O Vínculo entre 1.1—2.3 (ou 4a) e 2.4 (ou 4b)— 25

O trecho de Gênesis 2.4-25 já foi muitas vezes descrito como um segundo relato da criação, ainda que com menos frequência entre os estudiosos de hoje. Fora isso, sugere-se que, além de ser um segundo relato, ele também procede de uma fonte distinta daquela que originou Gênesis 1.1—2.3. Aqueles que defendem essa hipótese crêem que o primeiro é obra de um editor ou de editores religiosos (P) por volta da época do exílio na Babilônia (século VI a.C.) ou imediatamente após. Tais estudiosos acreditam que o segundo provém de um escritor muito mais antigo, geralmente denominado como o Jeovista (J): um escritor ou escritores anôni-

mos de Jerusalém à época de Davi e Salomão (século X a.C.). Estudiosos que aderem a essa hipótese trabalham com os textos conforme a ordem cronológica que compreendem, discutindo 2.4-25 antes de 1.1—2.3.

Existem muitas razões para essa diferenciação. Em primeiro lugar, temos um relato diferente e, por vezes, contraditório quanto à seqüência da criação. A primeira seqüência é: vegetais, pássaros e peixes, animais, homem e mulher; a segunda é: homem, vegetação, animais, mulher. Em segundo lugar, na primeira seqüência o nome da divindade é exclusivamente “Deus” (’Ĕlōhîm), mas na segunda é “Senhor Deus” (Yahweh ’Ĕlōhîm). Em terceiro, na primeira seqüência a criação de Deus se dá principalmente pela fala: “E disse Deus: ‘Haja’. E houve”, ou seja, criação por decreto. Na segunda seqüência, a ênfase está em Deus como oleiro ou artesão: “E formou o Senhor Deus o homem do pó da terra” (2.7); “Havendo, pois, o Senhor Deus formado da terra todo animal do campo” (2.19); “E da costela [...] formou uma mulher” (2.22). Em quarto lugar, a primeira seqüência enfatiza a cosmogonia — origem do universo —, enquanto na segunda, a ênfase é antropológica — a origem do homem. Em quinto lugar, alguns intérpretes identificam uma diferença entre as características poéticas de 1.1—2.3, com o uso de estrofes e repetições, e a narrativa prosística da criação em 2.4-25.

Assim, Gênesis aparentemente traz dois relatos independentes da criação, que distam cerca de 500 anos um do outro. Voltaremos a encontrar esse fenômeno de “repetição” nos debates acerca do Dilúvio, em que comentaristas e literatos são unânimes em afirmar que, originalmente, tratava-se de dois relatos independentes, vez produzidos por P e J. Há, no entanto, uma diferença marcante: o redator (ou redatores) desses primeiros capítulos *juntaram* as duas descrições da criação, mas *combinaram* as duas descrições do Dilúvio. Até onde eu sei, jamais se conseguiu estabelecer a razão de tal diferença redatorial.

No que diz respeito à narrativa da criação, é realmente necessário apresentar dois relatos exclusivos e contrários? Não seria 2.4-25 apenas uma continuação e não uma interrupção do relato da criação, “um exame mais profundo após o panorama de Gênesis 1”³ ou simplesmente um relato mais pormenorizado do sexto dia da criação? A ordem dos eventos apresentados no capítulo 1 é cronológica; a ordem dos eventos no capítulo 2 é lógica e tópica, indo da humanidade ao seu meio ambiente. Não são necessariamente contraditórias as descrições da criação divina de seres hu-

manos de ambos os sexos (em 1.1—2.3, ao mesmo tempo; em 2.4-25, primeiro o homem e depois a mulher). Como disse James Barr, é bem possível que em Gênesis 1.26 Deus diga: “Façamos o homem à nossa imagem” e, em seguida, “macho e [posteriormente] fêmea os criou” em 1.27. Essa parece ser a leitura de Paulo em 1 Coríntios 11.7, quando ele distingue entre o homem ser a imagem e a glória de Deus, e a mulher ser a glória do homem: “O varão, pois, não deve cobrir a cabeça, porque é a imagem e glória de Deus, mas a mulher é a glória do varão”. A maior parte da informação apresentada em 2.4-25 é uma ampliação do que se lê em 1.26-29. O capítulo 1 trata do mundo, enquanto o capítulo 2 se concentra no jardim; um é cósmico, o outro é localizado. O relacionamento de Deus com o mundo está em sua posição como *’Ēlōhîm*, enquanto seu relacionamento com um casal no jardim é definido por sua posição como *Yāhweh ’Ēlōhîm*. A primeira sugere majestade e transcendência; a segunda, intimidade de envolvimento com sua criação. Realmente não entendo por que não devemos supor uma unidade em Gênesis 1—2.

A Temática Teológica de Gênesis 1—2

O que a temática de Gênesis ensina sobre Deus

A observação mais óbvia é a ênfase desses dois capítulos na unicidade de Deus. Em vez de se deparar com um bando de divindades, o leitor encontra um único Deus. Ao contrário dos deuses pagãos, Deus não possui esposa ou companheira. Qual seria a importância disso? Seria uma forma de a Bíblia dizer que Deus, em sua completude, não precisa de nada nem de ninguém além de si mesmo? Todo o restante da criação é, por si só, incompleto e precisa buscar externamente sua plenitude. Somente a unicidade de Deus faz com que palavras como “universo” e “universalidade” tenham sentido.

Uma segunda verdade afirmada por esses capítulos é a existência de uma diferença insofismável entre Deus, como Criador, e o homem, como criatura, que não pode ser jamais apagada. Quando traçamos cronologias mesopotâmicas até as eras mais remotas, como ocorre, por exemplo, na Lista de Reis Sumérios (um documento produzido por escribas sumérios pouco após 2000 a.C., que lista os nomes de todos os governantes desde o surgimento do império), descobre-se que os ancestrais mais remotos eram seres divinos. A diferença entre o divino e o humano foi apagada. Gêne-

sis 1—2 descreve a raça humana até onde é possível e, ainda assim, encontra o homem Adão. Então vem um abismo. Por intermédio de Oséias, Deus fala de forma sucinta: “Eu sou Deus e não homem” (Os 11.9), e isso num contexto de esperança e misericórdia, não arrogância. Se a salvação de Israel está na humanidade, há desespero; se está em Deus, há esperança.

Uma terceira verdade é a sua natureza plural. Gênesis 1.26 diz: “Façamos o homem à *nossa* imagem, conforme a *nossa* semelhança”. De um ponto de vista exegético, não é possível afirmar que o texto refere-se à Trindade. Pelo menos seis interpretações já foram dadas à palavra “façamos” nesse versículo. Uma dessas é a interpretação mitológica. Um deus, talvez o principal, fala com os outros deuses e os informa sobre suas intenções, ao solicitar apoio e ajuda para determinado projeto; nesse caso, a criação da humanidade como um todo. A controvérsia nasce pelo fato de o escritor de Gênesis 1 não ter conseguido expurgar todo o adorno mitológico de que se havia utilizado. Uma outra interpretação sugere que Deus se dirige à criação, à terra, a qual se torna sua parceira na criação da humanidade e parte integrante da natureza humana, em equilíbrio com o sopro divino. Uma terceira possibilidade é que Deus esteja falando com os anjos, a corte celestial, explicando o fato de os seres humanos guardarem certas semelhanças tanto com Ele como com os anjos. Tal visão implica que, na criação da raça humana, Deus teve o auxílio dos anjos. A quarta interpretação diz tratar-se de um plural majestático, ou seja, que Ele fala de si e consigo no plural (como em Gn 11.7: “Eia, desçamos”; Is 6.8: “A quem enviarei, e quem há de ir *por* nós?”) O próprio nome de Deus no capítulo 1, ’Elōhîm, está no plural, pois o sufixo *-îm* indica o plural de um nome masculino. A quinta possibilidade diz que a expressão pode ser descrita como indicativa de uma ponderação, como quando dizemos: “Vejam, o que devo fazer?” É óbvio, no entanto, que a expressão tenderia claramente para a primeira pessoa do singular, não do plural (como em “Ocultarei eu a Abraão o que faço” [Gn 18.17]). A sexta, e, a meu ver, mais plausível possibilidade, é a explicação que vê no “nós” uma indicação de plenitude e pluralidade na pessoa de Deus. Talvez Deus esteja se dirigindo ao seu Espírito (anteriormente mencionado em 1.2). Que Deus é triúno é um fato, que aguarda para ser proclamado na revelação do Novo Testamento.

Uma quarta verdade é que Deus é ético e santo. Para Adão, Deus disse tanto “comerás” como “não comerás”. Um dos livros citados com mais freqüência nessa questão é *The Idea of the Holy*

(A Idéia do Sagrado), do teólogo e historiador protestante Rudolph Otto. O livro de Otto foi inicialmente publicado em alemão em 1917, sendo traduzido para o inglês em 1923. O tema da obra gira em torno do “sagrado” como algo característico da experiência religiosa. Para utilizar a frase de Otto, o “sagrado” é um *mysterium tremendum et fascinans*, ou seja, produz em nosso espírito tanto o terror quanto o fascínio. Nas palavras do poeta Francis Thompson: “Fustigado pelo terror, fustigado pelo anelo”.

Na argumentação de Otto, é fundamental observar que moralidade e ética não são o mesmo que sagrado. O que Otto não menciona é o fato de a santidade de Deus ser o fundamento de suas exigências morais. O propósito do decálogo é mostrar a Israel sobre como viver com um Deus santo. Mesmo no Paraíso, leis são instituídas.

A quinta verdade manifesta nesses dois capítulos é a majestade e a soberania de Deus. Sem esforço algum, Ele traz todas as coisas à existência pelo poder de sua Palavra, moldando-as como um oleiro trabalha o barro. Deus não encontra, em momento algum, nada que se oponha ou resista a sua obra criadora.

Bastarão duas ilustrações. Uma é a forma como é concebido o surgimento do sol, da lua e das estrelas. A ordem da narração de Gênesis é curiosa: sol, lua, estrelas. Em *Enuma Elish* (Epopéia da Criação) a ordem é: estrelas, sol e lua. Aqui, as estrelas não são criadas, mas compreendidas como algo independente e trazem consigo uma aura de divindade. Outro ponto interessante acerca do sol e da lua no relato de Gênesis, considerando-se a devoção a esses luminares no mundo antigo, é que são simplesmente chamados de “luminar maior” e “luminar menor”. Além disso, as estrelas são tratadas como algo trivial, quase como que uma lembrança tardia: “e fez também as estrelas” (Gn 1.16 – ARA). Por fim, a função do sol e da lua é claramente explicada, a fim de ressaltar sua posição de servos, com funções e tarefas determinadas por Deus.

Uma segunda ilustração da soberania divina é a ausência de qualquer referência a enfrentamentos entre Deus e monstros ou oponentes celestiais — tema claramente predominante em *Enuma Elish*. O mais próximo que Gênesis 1 ou 2 chega desse tipo de situação é a referência a “grandes animais marinhos” (1.21 – ARA). O interessante é o uso da palavra hebraica *bārā’*, que ocorre em 1.1,21 e três vezes em 1.27, em relação com a criação dos seres humanos, a fim de descrever sua origem. Deus os “criou”. Sempre que esse verbo é utilizado no Antigo Testamento, Deus é sempre o sujeito. Ademais, esse verbo nunca é seguido pela indicação do material utilizado, ao contrário, por exemplo, dos verbos utiliza-

dos em “formou o Senhor Deus o homem do pó da terra” (2.7) e “Da costela que o Senhor Deus tomou do homem formou uma mulher” (2.22). Embora seja um exagero dizer que esse uso do termo *bārā'* ensine *creatio ex nihilo* de maneira explícita, sem dúvida alguma leva a essa direção. Deve-se também observar que Gênesis 1 utiliza um outro verbo para o ato criador de Deus, o verbo “fazer” (1.7,16 [2x], 25, 26). O verbo *āsā*, ao contrário de *bārā'*, é muitas vezes utilizado com um sujeito humano. Há algo de singular no ato criador de Deus (comunicado pelo verbo *bārā'*), mas também há algo de semelhante entre o que é feito por Deus e o que é feito pelos humanos (comunicado pelo verbo *āsā*).

Há muito se sugere que a referência encontrada em Gênesis 1.2 ao “abismo” (*tehôm*) é uma alusão velada a Tiamat, do relato babilônico. Se fosse assim, não seria nem um pouco fácil enxergar alusões míticas no uso da palavra *tehôm* pelo autor de Gênesis. O texto não suscita absolutamente nenhuma idéia de que o “abismo” seja um inimigo de Deus. O “abismo” é mais exatamente uma parte inanimada da criação. Além disso, não são poucos nem fracos os argumentos lingüísticos que se opõem à identificação de Tiamat com *tehôm*.

Ainda assim, as Escrituras trazem referências a batalhas entre Deus e alguns monstros. Isaías 51.9, por exemplo, apresenta Deus cortando Raabe em pedaços e ferindo o dragão, enquanto Salmos 74.13-14 afirma que Deus esmagou a cabeça dos monstros das águas e fez em pedaços as cabeças do Leviatã. Aliás, Isaías 27.1, 51.9 e Salmos 74.13 usam a mesma palavra hebraica para “dragão” ou “monstro das águas”, assim como Gênesis 1.21, contudo, o dragão de Isaías ou Salmos é retratado como um adversário de Deus. As criaturas marinhas de Gênesis 1.21 são criadas por Ele e chamadas “boas”.

Mas o que podemos dizer sobre tais referências, fora do livro de Gênesis, a monstros que se opõem a Deus? Em primeiro lugar, as alusões a Leviatã, Raabe e dragões teriam de ser inteligíveis aos ouvintes dessas palavras, para que a gravidade dos argumentos do autor pudesse ser compreendida. Afinal, se a figura mítica do Leviatã fosse desconhecida do público, qual seria o objetivo de o salmista em dizer: “Fizeste em pedaços as cabeças do Leviatã”? Podemos, portanto, supor que o povo de Deus estava familiarizado com a literatura mitológica de seus vizinhos.

Em segundo lugar, a linguagem e a temática mitológica são expressas com mais clareza na literatura profética e no livro de Salmos, não nos primeiros capítulos de Gênesis, onde seria de se esperar. O mais importante é que o contexto em que essas “bata-

lhas” ocorrem é de redenção, não criação. Por exemplo, cortar Raabe em pedaços e ferir o dragão (Is 51.9) correspondem à divisão do mar Vermelho “para que passassem os remidos” (Is 51.10). De forma semelhante, fazer em pedaços as cabeças do Leviatã e esmagar a cabeça dos monstros das águas (Sl 74.13,14) aparece em um salmo de lamentação, em que o autor ora pelo livramento de seus inimigos. O salvador é Deus, que opera “a salvação no meio da terra” (Sl 74.12).

Os escritores bíblicos deliberadamente usam tais alusões míticas em um contexto de redenção, evitando-os na criação. No mundo criado por Deus não há mal algum. Onde o mal é vencido? Na criação? Não! O mal e o caos e a corrupção são vencidos no devido tempo, na redenção do povo de Deus.

O clímax da criação é o sétimo dia (Gn 2.1-3). Esse episódio pode, de forma semelhante, ser visto como uma ampliação da ênfase implícita que se dá à soberania e à majestade de Deus. O seu descanso nesse dia não visa a renovar suas forças após violentos combates contra as forças do mal. O objetivo é proporcionar-lhe descanso após uma semana de trabalho de criação. O descanso substitui o ato de criação. Antes dela, antes de Deus falar, há silêncio. Após a criação, volta a haver silêncio. Esse silêncio Deus santificou (Gn 2.3).

O que a temática de Gênesis ensina sobre a humanidade

O padrão da criação, geralmente por decreto em Gênesis 1, é quebrado, quando a criação da humanidade é precedida por uma declaração conjunta e pelo anúncio das intenções de Deus (1.26).

É especificamente declarado que Ele criou os seres humanos à sua própria “imagem” e “semelhança”. É o único lugar no Antigo Testamento em que os dois termos aparecem vinculados um ao outro, o que nos faz pensar sobre a relação existente entre os dois. Seriam intercambiáveis, exemplificando a tendência generalizada à utilização de sinônimos no hebraico bíblico? Duas observações podem corroborar isso. Em 1.26, ao se referir à decisão divina de criar, ambas as palavras são utilizadas. Mas em 1.27, ao abordar a concretização do trabalho de criação, somente “imagem” é utilizada. Em 5.1, “à semelhança de Deus o fez”, a palavra hebraica para “semelhança” é traduzida na Septuaginta não pelo termo mais comum, *homoiōsis*, mas por *eikōn*, geralmente o termo grego equivalente à palavra hebraica para “imagem”.

Uma segunda possibilidade seria termos a palavra “semelhança” modificando a palavra “imagem”. Nesse caso, a função da pa-

lavra “semelhança” seria limitar o significado de “imagem”. Conforme se sugere, tal ressalva teria o objetivo de evitar a noção de que os seres humanos são uma cópia exata de Deus. Pode-se dar algum crédito a essa visão em virtude do fato de “semelhança” aparecer 24 vezes no Antigo Testamento, sendo que 14 dessas vezes são nos capítulos 1 e 10 de Ezequiel. Nessas passagens, o profeta toma todo cuidado para não afirmar que viu Deus e seu séquito, mas apenas a semelhança de Deus.

Uma terceira sugestão é exatamente contrária à segunda. Dessa forma, o termo “semelhança” não atenuaria o conceito de “imagem”, mas o amplificaria. O ser humano não seria apenas uma imagem de Deus, mas imagem e semelhança. Ou seja, mais que uma imagem figurativa, o ser humano é, de fato, representativo do Deus invisível.

A despeito de qual seja a melhor explicação, é evidente que a humanidade está separada do restante da criação, colocada sobre um pedestal. Ao contrário da visão dos relatos pagãos que iremos examinar, em Gênesis, a humanidade não é criada nem como uma idéia de última hora, nem é destinada à servidão para substituir divindades recalcitrantes. O trabalho manual é um privilégio concedido por Deus, não uma sentença ou um castigo.

Gênesis 1 também afirma que a humanidade foi criada para “sujeitar” a terra e “dominar” sobre ela e as criaturas vivas do mar, da terra e do ar. Alguns estudiosos, à luz das palavras de 1.26, sugerem que é exatamente o domínio exercido sobre a humanidade que constitui a imagem de Deus (embora essa relação aponte mais uma consequência que uma definição).

Mas o que significa sujeitar e dominar? O último verbo, utilizado 24 vezes no Antigo Testamento, geralmente se refere a relacionamentos humanos: um amo e seu escravo (Lv 25.43); os chefes e os trabalhadores (1 Rs 5.16); um rei e seus súditos (Sl 72.8); o soberano de um país e uma outra nação (Lv 26.17). Diversas dessas passagens (por exemplo, Lv 25.43 e Ez 34.4) sugerem que esse domínio deve ser exercido com cuidado e responsabilidade. Não é permitido nada destrutivo e explorador. Presumivelmente, temos a mesma nuance presente em Gênesis 1.28. O mesmo verbo utilizado com a humanidade em 1.28 é aplicado em relação ao sol e à lua em 1.16 — para governarem, respectivamente, o dia e a noite — e com certeza não há nenhuma alusão a ações abusivas ou irresponsáveis aqui. Não é por acidente que em Gênesis 1 tanto homens como animais são vegetarianos, com cada um tendo acesso a um tipo de vegetação (1.29,30)

É extraordinário que uma grande parte da história da criação seja destinada exclusivamente ao relato da criação da mulher.

Implicitamente, Eva é mencionada em “os criou” e “fêmea” em 1.26-29, com menções mais específicas em 2.18-25. Tal relato em separado não encontra paralelo na literatura do Oriente Médio da antigüidade.

Atualmente, devido a preocupação com os direitos da mulher, muitos estudiosos pesquisam os primeiros capítulos de Gênesis em busca de pistas sobre a identidade da mulher e por princípios que regulem os relacionamentos entre os sexos. Entre as revelações alcançadas com esses estudos, pode-se citar alguns exemplos. Primeiro, tanto o homem como a mulher são feitos à imagem de Deus (se a criação do homem e da mulher em 1.27 for lida como simultânea, e não seqüencial). A identificação do sexo é irrelevante e certamente não tem qualquer efeito qualificador. Assim, a ordem para sujeitar e dominar diz respeito tanto ao homem como à mulher. Em segundo lugar, há semelhança entre a origem do homem e a da mulher: ambos foram feitos a partir de elementos primitivos — pó e costela. Nenhum dos dois participa ativamente da criação do outro. Em terceiro lugar, a mulher é descrita como uma “adjutora” para Adão. A finalidade de Eva (2.19) não cabe aos animais (2.20). Curiosamente, o escritor descreve-a com uma palavra que, ao longo do Antigo Testamento, é utilizada de modo predominante em relação a Deus. O “ajudador” por excelência é Deus. O ajudador invocado na hora da necessidade é, via de regra, mais forte que aquele que clama. Em quarto lugar, ao ver Eva pela primeira vez, Adão diz: “Esta é agora osso dos meus ossos e carne da minha carne” (v. 23). Palavras semelhantes aparecem em Gênesis 29.14; Juízes 9.2; 2 Samuel 5.1 e 19.12,13, a partir das quais poderíamos defender a tese de que a expressão “seu osso e sua carne” não diz respeito apenas a laços sangüíneos, mas também a lealdade. Desse modo, a frase seria equivalente aos votos que atualmente fazemos: “na doença e na saúde”. Isso significa que as circunstâncias não influenciarão a forma de relacionamento acordado entre as partes e que, com certeza, não o prejudicarão.

Precisamos também examinar a continuação disso tudo. Um homem deve “deixar” seu pai e sua mãe e “apegar-se” a sua esposa (2.24). O verbo “deixar” também pode ser traduzido como “abandonar”, com relação a Deus (como em Jeremias 1.16), significando o fim de uma relação de lealdade. O segundo verbo hebraico, “apegar-se”, pode também significar um compromisso com Deus em forma de aliança (como em Dt 10.20; 11.22). Um casamento é, então, um voto, uma aliança, e nunca uma relação arbitrária que possa ser acomodada a caprichos ou conveniências.

Uma quinta observação acerca do relacionamento entre macho e fêmea é que Gênesis claramente estabelece a subordinação do homem à mulher, não no contexto da Criação, mas da Queda (ver 3.16).

Já mencionei que, conforme Gênesis 1 e 2, o ser humano é único e separado de tudo o mais que Deus criou. Somente ele foi formado à imagem de Deus e somente ele deve dominar. Mas a mesma passagem das Escrituras que enfatiza o caráter único da natureza humana (Gn 1.26-31) também limita essa singularidade (Gn 2.15-17). Os seres humanos não são autônomos, mas vivem sob uma lei divina. Existem limites, assim como para o povo de Israel, os quais Deus colocou em seu jardim, Canaã. Enquanto uma pessoa vive de forma a honrar a Deus, permanece no jardim, na terra de Canaã; mas desafiar os limites impostos por Deus, as fronteiras estabelecidas, significa ser expulso.

O homem é colocado no jardim, “posto” lá (Gn 2.8) pelo próprio Deus. A localização do jardim não é algo fácil de determinar, mas ele fica “da banda do oriente” (Gn 2.8), termo hebraico que também pode ser traduzido por “há muito tempo”. A presença do Tigre e do Eufrates (Gn 2.14) sugere a Mesopotâmia. Se for esse o caso, o primeiro (Gn 3) e o último pecado (Gn 11) da história primitiva tiveram lugar na Mesopotâmia. Além disso, a localização do Éden fora dos limites da Palestina é mais uma ilustração da nuance internacional e universal de Gênesis 1—2. Sailhamer⁴ é um dos poucos comentaristas que não situam o jardim na Mesopotâmia, mas o relacionam à terra que Deus promete mais tarde a Abraão e à sua progênie.

No jardim, o homem possui uma dupla responsabilidade: lavar a terra (Gn 2.15) e abster-se de comer da “árvore da ciência do bem e do mal” (Gn 2.17). O castigo para a transgressão dessas ordens é a morte, que nesse contexto poderia significar mortalidade (ainda que não necessariamente). Se morte equivale à mortalidade, isso explicaria o porquê de Deus, logo em seguida, proibir o acesso de Adão e Eva à árvore da vida (Gn 3.22), mas essa interpretação pode ser contestada. Uma leitura mais atenta de 3.22 sugere uma outra possibilidade. No que foi a única sentença incompleta proferida por Deus em toda a Bíblia⁵, Ele diz: “para que não estenda a sua mão, e tome também da árvore da vida, e coma, e viva eternamente”. Deus expulsa o homem do jardim, não por causa do que fizera, mas por causa do que poderia fazer caso lhe fosse permitido ficar: comer da árvore da vida e tornar-se imortal. Isso sugere que a humanidade já era mortal. Seria preciso propor outros entendimentos para “morte” em “no dia em que dela comeres, certamente morrerás”. Acredito que “morte” signifique

a perda de um relacionamento íntimo com Deus, alienando o homem de Deus. Morre algo, no homem e na mulher, que torna impossível a continuação de uma caminhada intensa ao lado dEle.

Muito já se discutiu sobre o significado de “ciência do bem e do mal”. O que significa essa frase? Será que o “mal” também habitava o jardim? “Ciência do bem e do mal” refere-se à onisciência ou a despertar sexual? Essas são as duas interpretações mais comuns oferecidas pelos estudiosos, mas ambas apresentam problemas, principalmente a última, à luz de Gênesis 3.22. Passagens que repetem a frase ou apresentam sentenças semelhantes podem ou não nos ajudar a determinar o significado de Gênesis 2—3. Em Deuteronômio 1.39, Moisés se refere à segunda e mais jovem geração dos israelitas como “vossos filhos, que hoje nem bem nem mal sabem”, ou seja, não podem ser responsabilizados *por seus atos por causa da falta de discernimento moral que se espera de alguém que atinja a maturidade*. Em um estilo semelhante (ou seja, falando de uma pessoa muito jovem), Isaías 7.15 faz referência a uma criança prometida que “manteiga e mel comerá, até que ele saiba rejeitar o mal e escolher o bem”. Em 2 Samuel 14.17, a mulher sábia exalta Davi como “um anjo de Deus, assim é o rei, meu senhor, para discernir entre o bem e o mal” (ARA). Qual seria então o significado da frase em Gênesis 2—3? Se nos prendermos ao contexto, em vez de a possíveis passagens correlatas, a interpretação deverá seguir a ênfase de Gênesis 3, que diz respeito a proibição, tentação, desobediência, deserção e algum tipo de morte. Poder-se-ia então sugerir que “ciência do bem e do mal” é autonomia moral. Ao decidirem por conta própria o que lhes é ou não apropriado, o casal assume a responsabilidade moral por suas vidas (tornando-se, de forma maligna, seu próprio deus) e “se retira da posição de criatura que depende e confia em seu Criador”⁶.

Talvez devamos nos limitar a observar que, no Éden, Deus estabeleceu limites para a liberdade humana. Como brevemente veremos, Gênesis 3—11 indica que o ato do pecado consiste, de maneira específica, nisto: ultrapassar os limites impostos por Deus.

O Primeiro Versículo da Bíblia

Ao menos dois problemas se formam em torno de Gênesis 1.1: como o versículo deve ser traduzido e qual sua relação com 1.2 e 1.3-31. Em primeiro lugar, como o versículo deveria ser traduzido? Existem duas possibilidades. Uma é tratar o versículo 1 como

uma sentença temporal e dependente. Então, poderia ser: “Quando Deus começou a criar os céus e a terra” ou “No princípio, quando Deus fez o céu e a terra”. Modernamente, essa é a compreensão mais utilizada desde a tradução de Moffatt⁷ em 1922. Vemos seus reflexos nas traduções mais recentes, como na versão da Bíblia judaica da *New Jewish Publication Society*, na *New English Bible*⁸, na tradução de Gênesis feita por E. A. Speiser nos comentários *Anchor Bible*⁹ e na *New Revised Standard Version*¹⁰. Um possível respaldo a essa tradução aparece em 2.4b, que começa com “no dia em que o Senhor Deus fez a terra e os céus”, seguida por uma descrição de desolação (2.5,6) e, então, do primeiro ato criativo de Deus (2.7).

As traduções mais tradicionais apresentam Gênesis 1.1 como uma sentença independente: “No princípio, criou Deus os céus e a terra”. Podemos ver essa tendência na versão *King James*, na *Revised Standard*¹¹, *New American Standard Bible*², na *Nova Versão Internacional* e na *Bíblia de Jerusalém*.

No caso de seguirmos a primeira possibilidade, considerando 1.1 como um parágrafo dependente, teremos de concluir que o versículo 2 é um comentário à parte, separado do que vem antes ou depois, com o versículo 1 continuando no versículo 3: “E disse Deus...” O resultado seria uma sentença curiosamente longa e confusa, o que não chega a ser inadmissível, mas fica de todo deslocado nesse capítulo, como se fora um enxerto em meio a uma seqüência de frases curtas.

No que diz respeito aos originais, o problema da tradução surge logo na primeira palavra da Bíblia, *bērē’shīt* (*King James*, *Revised Standard*: “No princípio”; *New English*, *New Jewish*: “Quando”).

No hebraico bíblico, os termos são classificados, em termos de sintaxe, em estado construto ou estado absoluto. Na frase “palavra do Senhor”, por exemplo, “palavra” é um exemplo de construto, pois seu sentido depende das palavras seguintes: “do Senhor”. Uma palavra no construto, via de regra, não é acompanhada por um artigo definido, embora isso possa ocorrer na tradução a fim de deixar o texto mais fluido. Por outro lado, “Senhor”, no absoluto, independe e possui um significado isolado. A questão é a seguinte: *bērē’shīt* está no construto ou no absoluto? Se estiver no absoluto, Gênesis 1.1 é um parágrafo independente; se estiver no construto, Gênesis 1 depende dos versículos posteriores.

Embora isso não traga alívio algum ao leitor, deve-se destacar que, gramaticalmente, *bērē’shīt*, conforme se apresenta, pode ser tanto considerada no construto como no absoluto. No entanto, a pre-

ferência deve ser dada ao estado absoluto. Pelo menos, foi essa a compreensão de todas as versões mais remotas. Aqueles que optam pela interpretação mais moderna do versículo, em protesto, assinalam que, se esse fosse o caso, o termo deveria ser *barē'shît*. A diferença em hebraico entre *bērē'shît* e *barē'shît* é que o último já inclui um artigo definido: “No princípio”. Essa objeção, no entanto, não é inapelável. Aqueles que defendem a tradução tradicional argumentam que indicações de tempo em expressões adverbiais, em especial quando em relação a tempos remotos, não precisam de artigo, raramente usam algum artigo e ocorrem no estado absoluto.

Gerhard von Rad¹³, em seu célebre comentário de Gênesis, sustenta que “pode ser que ambas as traduções sejam sintaticamente possíveis, mas não teologicamente”. Brevard Childs¹⁴ afirma que “compreender o versículo 1 como um parágrafo temporal deixa de levar a sério o esforço evidenciado nesse capítulo”. Tendo-se em mente que os pagãos enfatizavam a criação a partir de matéria preexistente (por exemplo, o cadáver de Tiamat), com confrontos, lutas e maquinações antecedendo a criação, não se pode ignorar o fato de que o escritor de Gênesis repudia esse mesmo conceito em sua declaração de abertura.

Podemos achar mais argumentos a favor disso no verbo empregado pelo escritor em 1.1: *bārā'*. Esse verbo volta a ser utilizado em 1.21,27 (3x); 2.3; 5.1,2 (3x); 6.7 e em muitas outras partes da Bíblia. Duas coisas podem ser ditas a respeito dele. Em primeiro lugar, o sujeito de *bārā'* é sempre Deus; portanto, tal atividade é sempre divina. Em segundo lugar, sempre que esse verbo é utilizado, o objeto direto é sempre o produto criado, e nunca o material utilizado na criação. Voltando a citar Gerhard von Rad¹⁵, “é correto dizer que o verbo *bārā'*, “criar”, contém tanto a idéia de ausência de esforço como a idéia de *creatio ex nihilo*, visto que nunca está vinculado a qualquer matéria-prima. O esplendor velado dessa declaração é que Deus é o Senhor do mundo. Childs¹⁶ observa: “A ausência de qualquer alusão ao material utilizado, juntamente com a ênfase dada à singularidade do ato de Deus, dificilmente poderia ser harmonizada com a idéia de um caos preexistente. O mundo é resultado de uma criação, não da reformulação de material já existente”.

Isso tudo nos traz ao segundo maior problema: a relação entre 1.1 com os versículos subsequentes, em especial o versículo 2. Pelo menos três visões principais vêm sendo propostas. Elas estão resumidas na Tabela 1.

A primeira visão é chamada de teoria da “lacuna” ou da “restauração”. Uma visão alternativa a essa abordagem é sugerir duas

criações distintas (sem qualquer “lacuna” ou “restauração”). O versículo 1 descreve a criação a partir do nada. A realidade disforme que aparece nos versículos 2 e 3-31 descreve a subsequente criação divina de um mundo consistente.

Tabela 1

Versículo	Teoria 1	Teoria 2	Teoria 3
1	Criação original	Criação original	Descrição resumida de tudo que se desenrola nos versículos posteriores. As palavras “os céus e a terra” podem ser uma figura de pensamento conhecida como antítese, na qual se expressa uma totalidade através de antônimos (por exemplo: “passei por altos e baixos” ou “revirei céus e terra até encontrar”). A frase, então, afirma que tudo o que há deve sua existência a Deus.
2	Uma lacuna, um intervalo indeterminado de tempo — a terra tornara-se sem forma e vazia (talvez por causa da expulsão de Satanás dos céus?)	Situação da terra no princípio: sem forma e vazia, em trevas e com o Espírito de Deus se movendo sobre as águas.	Situação anterior à Criação, antes da era primitiva. Quase que enigmaticamente, termos como “sem forma e vazia”, “trevas”, “abismo” e “águas” encontram-se isolados, sem qualquer explicação ou comentário. F. Derek Kidner conseguiu capturar esse contraste: “A melancolia das palavras da primeira parte do versículo 2 dá destaque ainda maior à glória crescente dos sete dias” ¹⁷ . Contudo, supor que essa terminologia reflete um caos, à parte da criação de Deus e contrário ao seu plano divino, não tem justificativa no texto.
3-31	O segundo ato de criação de Deus ou o ato divino da recriação.	Imposição gradual de ordem e simetria sobre um cosmos informe; um movimento da imperfeição para a perfeição, da incompletude para a completude.	Narração seqüencial da criação.

Outros Relatos sobre a Criação

Cada civilização antiga produziu seu próprio conjunto de literatura mitológica, em que os assuntos mais correntes eram as origens e o comportamento dos deuses (denominados mitos) ou as façanhas de heróis da antiguidade (denominadas lendas). Nos mitos, os personagens são sempre deuses. Nas lendas, são principalmente pessoas, mas os deuses também possuem papéis de destaque.

É claro que nem toda literatura antiga sobreviveu ou foi descoberta pelos arqueólogos. Uma questão controversa, por exemplo, é se havia ou não algum mito acerca da criação entre os canaanitas. Essa dúvida advém do fato de nenhuma história a respeito da criação ter sido encontrada entre os escritos de Ras Shamra. Ras Shamra, localizada na costa oriental do Mediterrâneo, é o moderno nome árabe da antiga Ugarit. Desde 1929, grandes quantidades de textos canaanitas, para não mencionar documentos em outros idiomas, vêm sendo descobertos lá. O assunto desses documentos, em geral, são questões políticas e econômicas, mas uma boa parte também traz uma conotação religiosa, com mitos (Baal e Anat contra Mot ou Yamm) ou lendas (Daniel e o Rei Keret).

Não é necessário discutir se esses mitos e lendas, produzidos tanto dentro como fora de Canaã, eram conhecidos pelo povo de Deus, Israel. Já comentei que referências veterotestamentárias a Raabe, Leviatã e dragões indicam um conhecimento, por parte dos adoradores de Jeová, das tradições que cercavam tais seres fantásticos. Além disso, uma parte da Epopéia de Gilgamesh, uma história mesopotâmica sobre um Dilúvio, foi descoberta na cidade israelense de Megido.

Em que essas histórias contribuem para o nosso conhecimento e compreensão do Antigo Testamento? Para que deveríamos estudá-las, que não por maiores informações e conhecimentos acerca de religiões e culturas antigas?

Obviamente, não é preciso um conhecimento profundo ou mesmo superficial de mitologia para se compreender a mensagem de Gênesis 1—2. Ainda assim, estou convencido de que as implicações de Gênesis tornam-se ainda mais dramáticas quando o comparamos a outros relatos da criação, como os da Mesopotâmia, por exemplo (seja suméria, assíria ou babilônica). É em comparação com relatos de temática idêntica que surge a singularidade da mensagem e da fé bíblicas.

Precisamos lembrar que Gênesis 1—2 não foi produzido pela nação chamada Israel, no sentido de serem reflexões de um indi-

víduo (ou indivíduos) a respeito das origens. Trata-se, mais exatamente, de revelações divinas: verdades que os seres humanos não podiam conhecer, a menos que lhes fossem reveladas do alto.

Um estudo da mitologia ajuda o crente a compreender como os povos antigos tentavam responder a questões fundamentais a respeito da vida e da realidade que os cercava, sem dispor da luz da revelação de Deus. Curiosamente, as respostas apresentadas por eles não são muito diferentes das apresentadas pela humanidade não-redimida de hoje em dia.

No estudo a seguir, limitar-me-ei a materiais oriundos da Mesopotâmia, como o *Enuma Elish* (duas primeiras palavras do poema, que podem ser traduzidas como: “Quando nas alturas”) e partes relevantes do Épico de Atrahasis.

Diversos motivos me levam a limitar meu estudo a textos originários dessa parte do mundo. Em primeiro lugar, as histórias de que falarei estão entre as mais bem preservadas da literatura antiga. Quase não apresentam problemas de tradução ou de grandes trechos perdidos. Não raro, existem muitos manuscritos, pois foram transcritas pelas gerações posteriores para uso próprio.

Em segundo lugar, muitos estudiosos acreditam que foi exatamente dessas histórias da Mesopotâmia que se extraiu o material de Gênesis 1—2 e 6—9. Os relatos bíblicos, conforme essa teoria, são adaptações de mitos pagãos editados e revisados de maneira adequada. Abordarei essa questão de forma específica ao falar sobre o Dilúvio.

Em terceiro lugar, sabemos que Abraão veio de Ur dos caldeus. É mais do que provável que tais histórias tenham feito parte de sua formação. Conhecer especificamente esses mitos nos ajudará, no mínimo, a compreender um pouco o mundo de onde Deus chamou Abraão. Foi uma mudança um tanto radical: uma mudança não só geográfica, mas também teológica e filosófica.

O Enuma Elish

Como disse anteriormente, existem duas histórias da Mesopotâmia voltadas para a criação. Desde que foi publicada no século XIX, a mais conhecida é *Enuma Elish*. Além da interpretação, duas questões de fundamental importância aparecem sempre que se fala sobre o *Enuma Elish*. Uma é a época em que foi escrito, outro é até que ponto o texto exemplifica as crenças mesopotâmicas a respeito da criação (em um período que se estende por cerca de três ou quatro mil anos). Ele é válido como um exemplo do que se

cria naquela época ou é uma exceção? No que diz respeito à época em que foi escrito, existem duas opiniões. Embora não haja nenhuma cópia anterior ao primeiro milênio antes de Cristo, especialistas em escrita cuneiforme como E. A. Speiser e T. Jacobsen acreditam, com base em evidências internas, que a obra foi produzida no início do período babilônico, ou seja, no princípio (Speiser) ou entre o meio e o fim (Jacobsen) do segundo milênio antes de Cristo. Por outro lado, outro especialista em escrita cuneiforme, W. G. Lambert, acredita que a história não é mais antiga que 1100 a.C. Ele ainda afirma que o *Enuma Elish* não é típico da cosmologia suméria ou babilônica, mas um relato radical e atípico. Os assírios do primeiro milênio aparentemente não o acharam atípico e não hesitaram em tomá-lo dos babilônios, fazendo apenas as mudanças necessárias ao contexto em que viviam (o herói, por exemplo, já não é Marduk, mas o deus assírio Ashur).

E quanto ao conteúdo da história? Antes da criação de qualquer coisa, havia dois seres divinos: Apsu, divindade masculina que personificava a água doce; e Tiamat, divindade feminina que personificava a água do mar. Através de sua mistura (ou acasalamento) surge uma nova geração, Lahmu e Lahamu, ambos possivelmente associados ao lodo produzidos por essas águas. Vem, então, uma terceira geração, Anshar e Kishar, o horizonte. Estes geram Anu, deus do céu, o qual gera Ea (Enki).

A divindade principal, Apsu, tem seu sono perturbado pelo barulho causado por essas divindades mais jovens. Ainda que sob protestos de sua esposa, Tiamat, Apsu planeja matar tais deuses ruidosos com a ajuda de seu servo, Mummu. Antes de poder implementar seus planos, Ea lança um feitiço sobre Apsu e o mata.

Perturbada e indignada com o fim de seu marido, e apoiada por alguns deuses solidários, Tiamat jura levar a cabo o plano assassino de Apsu e toma Kingu como seu segundo marido.

Nesse momento surge o principal personagem da história: Marduk, filho de Ea. Ele recebe a responsabilidade de liderar e defender aqueles que foram marcados por Tiamat para morrer. Os outros deuses prometem torná-lo líder de todos os deuses caso seja bem-sucedido, e ele aceita o desafio. Após ser amamentado por deusas, está pronto para a batalha.

Marduk elimina rapidamente Tiamat e captura Kingu e o restante da corte. Divide o cadáver de Tiamat em duas partes: com uma parte faz o céu; com a outra, a terra. Posteriormente, ele manda que os deuses cativos lhe construam um lar permanente, a Babilônia.

Reflexões posteriores e um levante dos deuses encarregados dos trabalhos levam Marduk a liberá-los dos trabalhos manuais. Ele os substitui por uma outra criação, a humanidade. Ele mata Kingu e usa seu sangue para criar os humanos. A história termina com um banquete real, no qual Merduk assume formalmente como soberano eterno. Por fim, são listados os cinquenta nomes de Marduk, cada qual exaltando-o em um aspecto.

O Épico de Atrahasis

O segundo relato a ser considerado é o Épico de Atrahasis, escrito, no máximo, em 1700 a.C., de quando nos chegam as cópias mais antigas. Embora o enfoque do relato seja mais exatamente o Dilúvio, vou me limitar às partes que tratam da criação. O épico começa com uma descrição do mundo anteriormente á criação da humanidade. Três deuses maiores haviam repartido o universo entre si: Anu governava os céus, Enlil governava a terra e Enki governava as águas. O épico concentra-se na terra, cuja supervisão é um misto de bênção e fardo, mais suportada que apreciada. Enlil é encarregado, mais especificamente, dos deuses cujo principal trabalho é escavar o leito dos rios Tigre e Eufrates. Assim como nos modernos litígios trabalhistas, os empregados recusam-se a trabalhar e rebelam-se contra Enlil. Embora sejam seus filhos, ele chega a ficar assustado com a violência dos amotinados. Ao presenciar a intransigência dos filhos, Enlil, começando a chorar, ameaça renunciar e partir para viver no céu com Anu.

Enki, ao assumir o papel de árbitro da situação, solidariza-se com os deuses pressionados com o excesso de trabalho. Ele sugere a criação da humanidade, a fim de liberá-los de sua labuta. Seguindo a sugestão de Enki, os deuses matam um dos seus, We-ila (talvez o líder da rebelião). Utilizando a carne e o sangue do deus morto, juntamente com barro, a humanidade é criada com o auxílio de Nintu(r)/Mami, deusa da procriação. Em agradecimento, os deuses lhe conferem o título de “senhora de todos os deuses”. Ao todo, são criados sete homens e sete mulheres.

Uma análise dos épicos

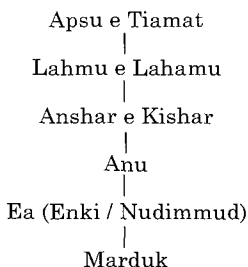
Logicamente, existem outros relatos da criação na literatura cuneiforme. Apresentei apenas um esboço das duas que mais se assemelham ao Antigo Testamento. As seguintes observações devem ser feitas.

Em primeiro lugar, o principal objetivo do *Enuma Elish* não é descrever a criação do mundo ou do homem. Trata-se, na melhor das hipóteses, de uma história secundária. Seu principal objetivo é teogônico, ou seja, explicar a origem dos deuses, especialmente Marduk. Como um deus relativamente insignificante (Marduk) sai da quase obscuridade e se torna o principal deus da Babilônia? Nesse sentido, a história é uma etiologia do deus protetor da Babilônia.

Em segundo lugar, o épico foi escrito com objetivos religiosos. Existem evidências de que *Enuma Elish* era recitado anualmente no festival de Akitu, na Babilônia, durante as comemorações do ano novo. Tiamat era associada com as forças do caos; Marduk, com as forças da ordem. Como no mito Marduk triunfava sobre Tiamat, esperava-se que a declamação anual do texto tivesse o poder de garantir a vitória sobre o caos no imprevisível mundo natural. Tinha-se a idéia de que as palavras certas, nos lugares certos e nos momentos certos, pudessem produzir os resultados desejáveis. É preciso, contudo, atentarmos ao alerta de Lambert de que muitas conclusões foram tomadas a partir de uma leitura religiosa do épico, enquanto nada na história nos remete necessariamente a isso.

Em terceiro lugar, ambas as histórias são apresentadas no contexto de um sistema politeísta. De acordo com *Enuma Elish*, no princípio havia dois deuses: Apsu e Tiamat. Marduk, o deus criador, faz parte da sexta geração. Veja a figura número 2.

Figura 2



A descrição que os babilônios fazem de seus deuses é curiosa. Ambos os relatos são como janelas que nos permitem observar os conceitos que têm de seus deuses — origem, caráter e destino. A criação é descrita em termos de procriação. No início havia dois, não um. Através da “mistura” entre os parceiros, surge uma par-

te da ordem criada. (Em sumério, a mesma palavra serve para “água” e “sêmen”.) Anu, o poder divino dos céus — e, por conseguinte, fonte da chuva —, é casado com Ki, a terra. Engravidando-a, Anu produz a vegetação (e todo tipo de demônios e deuses). Desse modo, os deuses são produzidos através da atividade sexual e, por sua própria natureza, estão sujeitos a necessidades sexuais. À parte desses relacionamentos, os pagãos não conseguiam ver futuro algum para seu mundo ou seus deuses.

As necessidades, caracteres e destinos dos deuses não diferem muito do que cabe aos humanos. Apsu fica nervoso por não o deixarem dormir. Ele também fica confuso entre as palavras de Tiamat, sua esposa, que insiste em que ele desista do plano, e Mummu, seu ministro e conselheiro, que o incentiva a implementá-lo. Diante de conselhos mutuamente excludentes, Apsu opta pela orientação de Mummu em detrimento das palavras de sua esposa. O deus, incapaz de agir por conta própria, é influenciado por seu conselheiro. Apsu, embora divino, é suscetível a encantamentos e acaba imobilizado por um feitiço de Ea, sendo assassinado em seguida.

Se um mito é a expressão poética de uma religião pagã, o feitiço é sua expressão prática, podendo ser invocado em ataques de deuses contra homens, homens contra deuses e deuses contra deuses. Isso ocorre porque, no paganismo, há a idéia de um reino que suplanta até mesmo o poder das divindades, um domínio ao qual eles devem se curvar. O estudioso israelense Yehezkel Kaufmann chamava esse reino de “metadivino”. Nesse sentido, deus algum é soberano e ilimitado, nem mesmo Apsu.

Em virtude de alguma fúria impulsiva ou por razões premeditadas, deuses podem sofrer atentados ou mesmo serem assassinados, até mesmo por vingança, como no caso de Tiamat.

Em quarto lugar, no *Enuma Elish*, os céus e a terra não são trazidos à existência pela palavra criadora de um deus majestoso, mas formados a partir do cadáver de um deus massacrado, Tiamat. A ordem criada é, portanto, divina.

Em quinto lugar, tanto no *Enuma Elish* como no Épico de Atrahasis, a humanidade é criada para realizar um trabalho braçal que cabia aos deuses, um fardo contra o qual os deuses reclamavam e consideravam abaixo de sua dignidade. No *Enuma Elish*, os humanos foram criados a partir do sangue de um deus rebelde, Kingu; no Épico de Atrahasis, é a partir do sangue de We-ila (misturado com barro). A criação da raça humana, sob nenhum aspecto, pode ser considerada o clímax da história, nem nenhuma digni-

dade é atribuída ao ser humano. O ser humano é criado como servo, não como rei. Talvez seja um exagero ver uma doutrina mesopotâmica do pecado original nesses relatos, mas esses episódios não poderiam servir como uma etiologia da tendência humana para o mal? Se a humanidade tivesse sido criada dessa forma, seria o produto de um implacável determinismo.

A Queda (3)

O capítulo 3 de Gênesis suscita questões irreprimíveis na mente do leitor, mas as respostas não são fornecidas. Nesse trecho, não é apresentado, por exemplo, nenhum relato detalhado a respeito da serpente. Com certeza, ela não é chamada Satanás. Se é na verdade um adversário cósmico de Deus, que esteve anteriormente no reino angelical, mas foi expulso, Gênesis 3 não se detém a fim de nos informar. O Novo Testamento, contudo, sem sombra de dúvida e com clareza, menciona “a antiga serpente, chamada o diabo e Satanás, que engana todo o mundo” (Ap 12.9; 20.2).

A Serpente

Existem dúvidas sobre a origem etimológica de *nāḥāsh*, o termo hebraico para “serpente”. Possivelmente está relacionada à palavra *nehōshet*, “cobre, bronze”, que talvez sugira algo reluzente (“um anjo de luz?”). Aliás, Moisés fez uma serpente de bronze no deserto (Nm 21.9), a qual foi destruída séculos mais tarde pelo rei Ezequias, quando a imagem já se havia tornado um objeto de culto e adoração (2 Rs 18.4). Ou estaria a palavra “serpente” relacionada ao verbo hebraico *nāḥash*, que significa “praticar adivinhação”?

É importante observar que informações no Antigo Testamento sobre Satanás, ou mesmo a respeito de qualquer coisa relacionada ao mundo dos demônios, são extremamente escassas. No Antigo Testamento, informações detalhadas sobre essa questão são tão improváveis quanto informações mais profundas sobre a Trindade. Quando nos lembramos que Israel era cercado por nações, cujas idéias religiosas a respeito de forças sobrenaturais incluíam crenças não apenas em deuses, mas em hostes de demônios, fica fácil entender o porquê de o Antigo Testamento raramente mencionar demônios.

Aliás, a palavra *śātan* é utilizada de diversas maneiras (mas nunca em Gênesis 3). Por incrível que pareça, o termo se refere ao anjo do Senhor, que pode ser um “adversário” (Nm 22.22,32); a

uma pessoa que age como um “adversário” (1 Sm 29.4; 2 Sm 19.22; 1 Rs 5.4; 11.14,23,25; Sl 109.6); a Satanás, oponente de Deus e um intruso nas hostes angelicais (Jó). Nessa última categoria, a palavra aparece por dezoito vezes (quatorze delas em Jó 1—2). O curioso é que, com exceção de uma (1 Cr 21.1), todas as outras dezessete ocorrências trazem o termo *sātan* acompanhado de um artigo, “o satanás”. Isso indica que “o satanás” é um título, e não um nome pessoal. Satanás não define *quem* ele é, mas *o que* ele é. Ele não é digno de um nome e, na Antiguidade, não ter um nome significava ser considerado inexistente.

Tudo o que o capítulo apresenta sobre aquela serpente é que ela, ou aquilo, era uma das criaturas selvagens criadas por Deus, ou seja, a serpente era um ser criado, não um ser eterno ou divino. Além disso, ao contrário de qualquer outro animal, ela era “astuciosa/ardilosa”. Tais atributos não são intrinsecamente pejorativos. A mesma palavra é utilizada em Provérbios por oito vezes (12.16,23; 13.16; 14.8,15,18; 22.3; 27.12) e traduzida como “[pessoa] prudente”. Nas primeiras quatro ocorrências, o termo é contraposto a “tolo”, nas seguintes, a “simples” ou “ingênuo”, o que sugere tratar-se de uma boa e louvável virtude. Não é de se estranhar que Jesus instruisse seus discípulos a serem tão prudentes quanto as serpentes (Mt 10.16).

Por outro lado, em Jó, outro livro sapiencial do Antigo Testamento que foi composto em tom absolutamente oposto às passagens de provérbios, a palavra é traduzida como “[pessoa] ardilosa”, a quem Deus abomina (Jó 5.12; 15.5). Da mesma forma, a correspondente feminina dessa palavra é traduzida por “prudência” em Provérbios (por exemplo, Pv 1.4), mas em Êxodo 21.14 significa “traição” ou planos para assassinar.

Também é preciso frisar que a palavra hebraica para “astuta” utilizada em Gênesis 3.1, *ārûm*, é muito parecida com a palavra que significa “nus” no último versículo do capítulo 2: *ārûmmîm*. Não se chega a nenhuma grande conclusão teológica a partir disso, mas a utilização de duas palavras de pronúncia e grafia semelhantes, ainda que com sentidos distintos, em dois versículos consecutivos, pode indicar que o autor utilizou palavras-chave para costurar a narrativa. No caso dos capítulos 2 e 3 de Gênesis, os parágrafos são primorosamente ligados.

A Tentação

Além de Gênesis 3 não se prestar a um maior exame da identidade da serpente, também não se preocupa em responder a outra

questão que intriga o leitor moderno: por que a serpente tentou a mulher e não o homem, ou mesmo ambos ao mesmo tempo?

Parece-me justo supor que o narrador não deseja passar a impressão de que, durante o diálogo entre Eva e a serpente, ela e Adão estavam separados. A expressão “não comereis”, nos versículos 1,3; “não morrais”, no versículo 3; e “não morreréis” no versículo 4 estão no plural. A tradução Almeida Revista e Corrigida (ARC) é bastante clara: “e [ela] deu também a seu marido, e ele comeu com ela” (v. 6).

São inúmeras as respostas para o porquê de Eva ter sido escolhida para ser tentada. A mais radical é a idéia de que a tentação visou inicialmente a mulher em virtude do fato de ser o sexo mais fraco, ou seja, aquele mais inclinado a especulações fantasiosas. Nessa linha, o respeitado estudioso Gerhard von Rad¹⁸ precipitou-se e generalizou, afirmando que a mulher “tem demonstrado uma maior inclinação à astrologia e a cultos obscuros” (biblicamente, estaria von Rad se referindo a Ezequiel 8.14?). No outro extremo se encontram as feministas moderadas, como Phyllis Trible¹⁹, que sugere que a história apresenta Eva como a mais desafiadora entre os dois. Eva assumiria, ao mesmo tempo, o papel de teóloga-filósofa, racionalista agressiva e defensora de Deus. Quando a serpente consegue fazê-la capitular, seu marido, calado e desinteressado, segue seu exemplo.

O apóstolo Paulo declara: “E Adão não foi enganado, mas sim a mulher que, tendo sido enganada, tornou-se transgressora” (1 Tm 2.14 – NVI). Nessa sentença, Paulo corretamente relaciona a cronologia do pecado: primeiro Eva, depois Adão. Ela toma a frente, ele concorda. Ainda assim, o apóstolo não fala sobre o porquê de Eva ter sido tentada primeiro.

A proibição de se comer da árvore do conhecimento do bem e do mal havia sido dirigida ao homem (2.16,17). Em parte alguma somos claramente informados sobre como Eva ficou sabendo da proibição. Ao que tudo indica, ela aprendeu com o marido, pois seu diálogo com a serpente (3.1-3) demonstra com clareza que ela sabia sobre a proibição.

Pode ser, então, que a serpente a tenha escolhido por ter recebido o mandamento de Deus através de um intermediário, seu marido. Alguém que tivesse recebido a ordem diretamente de Deus seria menos propenso à desobediência. (Em um outro contexto, temos aqueles que cederam à tentação da idolatria e fizeram um bezerro de ouro: não foi Moisés, o porta-voz de Deus, mas aqueles que receberam a palavra de Deus através de Moisés.)

Talvez cause alguma surpresa o fato de Eva e a serpente poderem conversar sem o auxílio de um intérprete. Não faço essa observação com ironia. Sem dúvida alguma existem precedentes na literatura antiga, como no caso do marinheiro egípcio que, sendo o único sobrevivente de um naufrágio, chega a uma ilha e acaba entretido em uma conversa com seu único habitante, uma cobra. Mas será que essa capacidade de diálogo, demonstrada pela mulher e pela serpente, não passa de uma representação mitológica? Será que a reduzida capacidade de comunicação com os animais de que desfrutamos atualmente é um vestígio da situação que um dia realmente existiu? O pecado causou um rompimento no relacionamentos que Adão mantinha com Deus, Eva e a terra. Será que podemos acrescentar à lista o relacionamento que desfrutava com o mundo animal? Interessante o fato de os animais serem responsáveis por suas ações e comportamento (Gn 9.5). Após o Dilúvio, a aliança firmada por Deus não ficou restrita à humanidade, mas alcançava também os animais (Gn 9.9). Isaías prevê uma era messiânica, na qual o lobo e o cordeiro viverão juntos. (Será uma metáfora a respeito das nações do mundo?)

Se todas essas considerações são secundárias, alguns elementos do texto são bastante evidentes e apresentam-se de forma clara e precisa. Recorrendo ao esboço de J. R. W. Stott, encontramos o seguinte:

1. Foi-lhes permitido comer de todas as árvores no jardim.
2. De uma das árvores, foi-lhes proibido comer seus frutos.
3. Foi estipulado um castigo em caso de desobediência.

Como a serpente tenta destruir tudo isso? Qual é o propósito fundamental da tentação e até que ponto isso cria um paradigma, de forma a traçar o *modus operandi* do maligno ao longo de toda a Bíblia?

A tentação possui um propósito duplo. Em primeiro lugar, ela levanta, na mente de Eva, dúvidas quanto à integridade de Deus. A imagem mental que ela tem de Deus sofre um ataque. Deus é retratado mais como um inimigo que como um amigo. A tática é alterar e distorcer as palavras divinas a respeito da proibição: não comerás de *nenhuma* árvore do jardim. Como Deus é mau e cruel! A sugestão da serpente foi: “Você pode observar com os olhos, trabalhar ali por perto com suas mãos, mas não experimentá-la com a boca”. Nesse contexto, poderíamos mudar o título do interessante livro de J. B. Phillips de *Your God Is Too Small* (Seu

Deus É muito Pequeno) para *Your God Is Tho Mean* (Seu Deus É muito Malvado). A observação de Stott²⁰ é bastante interessante: “A provisão de Deus para Adão e Eva era perfeita. Não lhes faltava nada no jardim do Éden. Ele sabia que a felicidade deles seria plena ao desfrutarem do que lhes era permitido, afastando-se do que lhes era proibido. Tanto sua permissão como sua proibição eram fruto da mais absoluta generosidade e amor”. Era isso que a serpente precisava distorcer.

Em segundo lugar, a tentação incentiva Eva a declarar sua autonomia. Ela deve assumir uma atitude independente de quaisquer orientações que possam vir de Deus, as quais devem ser consideradas absurdas e irrelevantes. “Certamente não morrereis. [...] no dia em que dele comerdes, se abrirão os vossos olhos, e sereis como Deus, sabendo o bem e o mal” (vv. 4,5).

Von Rad²¹ resume de forma precisa o significado dessas palavras: “A serpente oferece [...] a independência que capacita o homem a decidir por si mesmo o que lhe é proveitoso ou não [...] Deus havia provido o que era bom para o homem, dando-lhe completa segurança, mas o homem vai além a fim de decidir por conta própria. A tentação, portanto, visa a levar o homem a ultrapassar seus limites. A diferença entre Adão e Eva no jardim e Jesus no deserto é que os primeiros cederam à tentação. Para Jesus, a obediência à vontade do Pai estava acima de tudo.

O que aconteceu após Adão e Eva terem ido longe demais? Vergonha (v. 7), malícia (vv. 8-11) e a tentativa de jogar a culpa em um bode expiatório (vv. 12,13). Deus, então, fala, não como no diálogo dos versículos 8 a 13, mas em um monólogo: primeiro com a serpente (vv. 14,15), então com a mulher (v. 16) e por fim e mais demoradamente com o homem (vv. 17-19).

Creio não ser correto enxergarmos as palavras de Deus para Adão e Eva basicamente como um castigo. Não é como se Ele estivesse determinando ou estipulando uma lei, mas como se estivesse sendo elucidativo: parto com dores, divisões familiares, recompensa mínima pelo trabalho manual. O escritor não descreve Deus como uma divindade petulante, encolerizada e determinada a ensinar àqueles patifes uma lição da qual jamais se esqueceriam. Como um cirurgião que usa o bisturi apenas para curar, Deus dá início à sua redenção a fim de resgatar aqueles que se perderam. Seu plano? Atribuir sofrimento, miséria e frustração aos momentos mais cruciais da realização pessoal do homem e da mulher. Tais “sentenças” não são imposições ordenadas por um Deus leviano. São, na verdade, dádivas de amor lançadas no caminho dos

seres humanos, a fim de os trazer de volta a Deus. Isso nos faz lembrar C. S. Lewis que, enquanto refletia nos males e desgraças do mundo, chegou à conclusão de que os motivos que tinha para não crer em Deus eram na verdade motivos ainda melhores para crer. Assim começou a peregrinação de Lewis rumo à fé, que o levou a ser “surpreendido pela alegria”.

Os comentaristas, numa tentativa de salvar um raio de luz desse capítulo, costumam se concentrar nos versículos 21, “e fez o Senhor Deus a Adão e a sua mulher túnicas de peles e os vestiu”, ou 15, algumas vezes chamado de *proto-evangelho*, que literalmente significa “as primeiras boas novas”. É tentador ver a expiação no versículo 21 ou, pelo menos, comparar as vestes feitas por Deus com aquelas feitas por mãos humanas (v. 7). Se não se trata de expiação, é ao menos proteção, uma indicação da preocupação e da compaixão de Deus. Note que seu ato gracioso (vestindo o casal infrator) precede a expulsão do Éden, assim como ocorre no capítulo 4, quando Caim recebe uma marca de proteção antes de sair da presença de Deus.

A Primeira Palavra de Promessa

Tradicionalmente, Gênesis 3.15 é visto pelos cristãos como a primeira promessa — em um sentido profético — de libertação do pecado. As vestes dadas a Adão e Eva são uma expiação imediata. Em contrapartida, o versículo 15 coloca a expiação em um contexto escatológico, visando ao futuro, não ao presente.

Nem todos os comentaristas apóiam a interpretação cristológica de Gênesis 3.15. Na verdade, muitos estudiosos evitam qualquer mensagem messiânica no versículo. Westermann²², por exemplo, tenta esmagar com sua exegese todos aqueles que apóiam interpretações já consagradas, a começar por Lutero. Para ele, tais análises desrespeitam o significado original do texto e buscam nas entrelinhas algo absolutamente estranho às intenções do escritor. Pelas razões que irei esboçar, considero impossível seguir a visão de Westermann e outros como ele.

O verbo hebraico para “ferir” ou “esmagar” é *shûp*. Além de Gênesis 3.15, ele só é encontrado em Jó 9.17: “Porque me esmaga com uma tempestade” (ARA), e em Salmos 139.11: “decerto que as trevas me encobrirão”. A serpente ferirá o calcanhar da semente da mulher (um ferimento temporário e curável), mas a semente da mulher ferirá a cabeça da serpente (um ferimento fatal).

Versões mais antigas do Antigo Testamento trazem traduções interessantes para esse verbo. A Septuaginta traduz ambos os exemplos com um verbo que significa “vigiar, guardar (ficar de emboscada?)”. A Vulgata relata as ações da semente da mulher com um verbo que significa “esmagar”, enquanto as ações da serpente e sua semente são traduzidas por um verbo que significa “emboscar”.

No Novo Testamento, esse versículo não aparece em parte alguma, com exceção do comentário de Paulo em Romanos 16.20: “e o Deus de paz esmagará em breve Satanás debaixo dos vossos pés”. Fica claro no texto que Paulo não se refere aos pés de Cristo, mas aos pés daqueles para quem ele está escrevendo (“vossos pés”). Ele se dirige aos crentes de Roma e, por extensão, a todos os seguidores de Cristo. Vemos, contudo, mais palavras-chave sendo destacadas em outras partes da Bíblia. No Antigo Testamento, encontramos Davi cercado por promessas divinas de que ele é o começo de algo novo, algo que Deus perpetuará por meio da “semente” de Davi (2 Sm 7.12; Sl 89.4,29,36). Deus “ferirá” todo aquele que se opuser a Davi e/ou à sua semente (Sl 89.23, mas o verbo utilizado não é o mesmo de Gn 3.15). Em uma oração pelo rei (Sl 72.9), pede-se que os seus inimigos “lambam o pó”. Em uma passagem análoga, os inimigos são vistos como “escabelo” para os seus pés (Sl 110.1). Jesus, a semente de Davi (Rm 1.3), o qual foi “nascido de mulher” (Gl 4.4), deve “[reinar] até que haja posto a todos os inimigos debaixo de seus pés” (1 Co 15.25).

Em Gênesis 3.15, existem pelo menos três fenômenos que, com demasiada frequência, vêm sendo ignorados pelos comentaristas. É exatamente a falta de atenção dada a eles que resulta na indiferença para com o sentido messiânico do versículo. Em primeiro lugar, esse é o único lugar do Antigo Testamento em que a palavra hebraica para “semente” ou “descendente” ocorre na terceira pessoa, no feminino e com um sufixo pronominal: “sua semente” ou “semente dela”. A singularidade da construção fica ainda mais aparente na Septuaginta, com sua referência ao “esperma” da mulher (“seu *esperma*!”) (Onde está o homem, o pai?)

No Antigo Testamento, a descendência é praticamente sempre através do homem. O filho é considerado semente do pai, não da mãe. As exceções são raras, como nos casos de Agar (Gn 16.10) e Rebeca (Gn 24.60), mas ambas as referências, no contexto, apontam de modo claro para mais de um indivíduo. (Posteriormente, Eva refere-se a Sete como sua “outra semente” [Gn 4.25].)

Em segundo lugar, na tradução da Septuaginta, “este”, em “este te ferirá a cabeça”, é a forma masculina de um pronome de gênero

neutro precedido pela palavra “semente”, ou seja, não é masculino. Nas mais de cem ocorrências desse pronome na tradução grega de Gênesis, esse é o único caso em que o pronome não concorda em gênero com a palavra que o precede, a qual foi literalmente traduzida. Isso quer dizer que os tradutores poderiam facilmente ter usado “isto” em vez de “este”, considerando que o grego possui três gêneros, ao contrário do hebraico, que possui apenas masculino e feminino. A Septuaginta, portanto, enfatiza o caráter “masculino” da semente da mulher, em detrimento de seu caráter neutro ou coletivo (com origem em mais de um indivíduo)²³.

Em terceiro lugar, a primeira parte do versículo proclama corajosamente que esse futuro confronto não será fortuito, nem pegará Deus de surpresa. Na verdade, é o próprio Deus que provoca esse embate: “E porei inimizade entre ti e a mulher”. Como a encarnação de Jesus, trata-se de um evento predeterminado. Curiosamente, o versículo não prevê que a semente da serpente terá a cabeça ferida, mas que a própria serpente terá a cabeça ferida: “esta te ferirá a cabeça”.

Pelos motivos já apresentados, creio que qualquer reflexão a respeito de Gênesis 3.15 que deixe de enfatizar o caráter messiânico do versículo incorre num grave erro de exegese. Eva decerto não conseguiu compreender o sentido fundamental dessas palavras. Será que ela pensou que Caim era a semente prometida (Gn 4.1), ou talvez Sete (Gn 4.25)? Por outro lado, quem poderia sugerir que Abraão conseguiu enxergar a relevância a longo prazo da promessa recebida em Gênesis 12, uma promessa que levaria pelo menos 400 anos para se cumprir ou até mesmo dois milênios para atingir sua plenitude? Tudo isso não quer dizer que Gênesis 3.15, ao falar de “sua semente”, esteja se referindo exclusivamente a Jesus, deixando de lado todos os outros que nasceram entre Eva e Cristo. A linhagem redentora da semente de Eva começa com Sete e culmina no Messias. De modo apropriado, Alexander²⁴ comenta que Gênesis 3.15 “prevê a criação de uma linhagem real, por meio da qual serão revertidas as terríveis conseqüências da desobediência do homem e da mulher no jardim do Éden”.

Até aqui venho sugerindo que em Gênesis 3, pelo menos em sua segunda parte, o enfoque de Deus é a redenção. Tal preocupação é evidenciada no fornecimento de vestes, na promessa de uma semente da mulher e nas palavras de juízo, que possuem um propósito de redenção, não de vingança.

A Expulsão do Jardim

Será possível vermos outra evidência dessa ênfase de redenção na expulsão do homem do jardim, cuja entrada passou a ser guardada por um querubim munido de uma espada flamejante (3.22-24)? Os pais sabem que, se tiverem em seus lares um jovem especialmente rebelde já em torno de, digamos, vinte anos, o melhor a fazer pelo rapaz talvez seja expulsá-lo de casa, por mais difícil que isso possa ser. Algo tão simples como uma mudança geográfica pode incentivar uma transformação. Para que abandonaríamos os nossos pecados se pudéssemos retê-los e, ainda assim, desfrutarmos da presença de Deus?

O homem é, então, mandado para fora do jardim, mas para quê? Encontramos a resposta em Gênesis 3.23: “para lavrar a terra, de que fora tomado”. Em Gênesis 2.5, lemos que “não havia homem para lavrar a terra” e, em 2.15, somos informados de que Deus colocou o homem no jardim exatamente para cobrir essa lacuna: “para o lavrar e o guardar”. Lidamos, portanto, com um homem que foi na verdade expulso da presença de Deus, mas não impedido de cumprir a missão para a qual foi criado. Ele continua com a função de lavrar o solo, mas um solo agora amaldiçoado.

Logo antes de saberem da expulsão, Adão dera a sua esposa o nome de “Eva”, uma palavra associada ao termo em hebraico para “vida” ou “viver” (3.20). No contexto, contudo, quase todos os acontecimentos apontam para a morte. Os relacionamentos com Deus, a esposa e o solo são rompidos. Não obstante, há vida. Westermann²⁵ comenta: “Apesar da desobediência do homem e da punição recebida, a bênção dada no ato da criação permanece intacta [...] Mesmo o homem que se encontra longe de Deus é sempre um homem abençoado por Deus”.

É curioso o fato de não acharmos, ao longo do Antigo Testamento, referências adicionais às pessoas mencionadas em Gênesis 3, com exceção de uma referência genealógica em 1 Crônicas 1.1. No Novo Testamento, a primeira é encontrada na genealogia de Jesus (Lc 3.38) e mais algumas ao longo das epístolas de Paulo (Rm 5.15-21, 1 Co 15.22, entre outras). Seria de se esperar que a expulsão do jardim fosse utilizada como um paradigma nas mãos dos profetas, a fim de convencer as pessoas a respeito das conseqüências da desobediência. Eles utilizavam, por exemplo, o episódio de Sodoma e Gomorra, mas nenhum jamais tocou no relato da Queda.

Sem dúvida, os versículos de Paulo são o eixo daquilo que é geralmente conhecido como doutrina do pecado original. Tanto o Antigo como o Novo Testamento afirmam-na (Gn 6.5; 1 Rs 8.46; Sl 51.5; Rm 5.19; Ef 2.3), mas não a explicam em termos de origem teológica. Qualquer pessoa que esteja inclinada a desprezar essa idéia, considerando-a antiquada, negativa ou absurda, deve fazer voltar à memória um comentário de G. K. Chesterton: “O homem possui uma predisposição, e o cristianismo foi a descoberta de como corrigi-la [...] é profundamente verdadeiro afirmar que as afortunadas boas novas trazidas pelo evangelho são as novas do pecado original”. — Más notícias podem ser boas notícias!

Principais Comentários e Estudos sobre o Pentateuco

- ALEXANDER, T. Desmond. *From Paradise to Promised Land: An Introduction to the Main Themes of the Pentateuch*. Carlisle: Paternoster, 1995.
- BAILEY, L. R. *The Pentateuch*. Nashville: Abingdon, 1981.
- BAKER, D. e ALEXANDER, T. Desmond, editores. *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2002.
- BLENKINSOPP, J. *The Pentateuch: An Introduction to the First Five Books of the Bible*. Nova York: Doubleday, 1992.
- BRUEGGEMANN, W. e WOLFF, Hans W. *The Vitality of Old Testament Traditions*. Atlanta: John Knox, 1974.
- CAMPBELL, A. F. e O'BRIEN, M. A. *Sources of the Pentateuch: Texts, Introductions, Annotations*. Minneapolis: Fortress, 1993.
- CASSUTO, U. *The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch*. Tradução de I. Abrahams. Jerusalém: Magnes, 1961.
- CHRISTENSEN, D. L. e NARUCKI, M. “The Mosaic Authorship of the Pentateuch”, em *JETS* n° 32, 1989, pp. 465-471.
- CLINES, D. J. A. *The Theme of the Pentateuch*. 1978. 2ª ed., republicado em *JSOTSup* n° 10, Sheffield: JSOT Press, 1997.
- EMERTON, J. A., editor. *Studies in the Pentateuch*. VTSup n° 41. Leiden e Nova York: Brill, 1990.
- FOX, E. *The Five Books of Moses*. 5 vols. The Schocken Bible. Nova York: Schocken, 1995.
- FRETHEIM, T. E. *The Pentateuch*. Nashville: Abingdon, 1996.
- FRIEDMAN, R. E. *Commentary on the Torah with a New English Translation and the Hebrew Text*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 2001.
- GOODER, P. *The Pentateuch: A Story of Beginnings*. Biblical Studies Series. Nova York: Continuum, 2002.
- GUINAN, M. *The Pentateuch*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1990.

- HALLO, W. W. *The Book of the People*. BJS n° 225. Atlanta: Scholars Press, 1991.
- KUGEL, J. L. *Traditions of the Bible as It Was at the Start of the Common Era*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998.
- LAFFEY, A. L. *The Pentateuch: A Liberation-Critical Reading*. Minneapolis: Fortress, 1998.
- LIVINGSTON, G. H. *The Pentateuch in Its Cultural Environment*. 1974, novamente publicado em 1987, 2ª ed. Grand Rapids: Baker.
- LOHFINK, N. *Theology of the Pentateuch: Themes of the Priestly Narrative and Deuteronomy*. Traduzido por Linda M. Maloney. Minneapolis: Fortress, 1994.
- MANN, T. W. *The Book of the Torah: The Narrative Integrity of the Pentateuch*. Atlanta: John Knox, 1988.
- MCDERMOTT, J. J. *Reading the Pentateuch: A Historical Introduction*. Nova York: Paulist Press, 2002.
- MCEVENUE, S. E. *Interpreting the Pentateuch*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1990.
- MONTGOMERY, R. M. *An Introduction to Source Analysis of the Pentateuch*. Nashville: Abingdon, 1971.
- MULLEN, E. Theodore, Jr. *Ethnic Myths and Pentateuchal Foundations: A New Approach to the Formation of the Pentateuch*. SemeiaSt. Atlanta: Scholars Press, 1997.
- MURPHY, R. E. *Responses to 101 Questions on the Biblical Torah: Reflections on the Pentateuch*. Nova York: Paulist Press, 1996.
- NICHOLSON, E. W. *The Pentateuch in the Twentieth Century: The Legacy of Julius Wellhausen*. Oxford: Clarendon; Nova York: Oxford University Press, 1998.
- NOTH, M. *A History of Pentateuchal Traditions*. Traduzido por B. W. Anderson. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1972. Republicado em Atlanta: Scholars Press, 1981.
- PLAUT, W. Gunther. *The Torah: A Modern Commentary*. Nova York: Union of American Hebrew Congregations, 1981.
- RENDTORFF, R. *The Problem of the Process of Transmission in the Pentateuch*. Traduzido por J. Scullion. JSOTSup n° 89, Sheffield: JSOT Press, 1990.
- ROFÉ, A. *Introduction to the Composition of the Pentateuch*. Traduzido por H. N. Bock. Biblical Seminar n° 58. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.
- ROGERSON, J. W., editor. *The Pentateuch*. Biblical Seminar n° 39. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.
- SAILHAMER, J. H. *The Pentateuch as Narrative: A Biblical-Theological Commentary*. Library of Biblical Interpretation. Grand Rapids: Zondervan, 1992.
- VAN GEMEREN, W. *The Progress of Redemption: The Story of Salvation from Creation to the New Jerusalem*. Grand Rapids: Baker, 1988, pp. 39-179.

- VAN SETERS, J., *The Pentateuch: A Social-Science Commentary*. Trajectories n° 1. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.
- WALTON, J. H. e MATTHEWS, V. H. *The IVP Bible Background Commentary: Genesis-Deuteronomy*. Downers Grove, Illinois.: InterVarsity Press, 1997.
- WATTS, J. W. *Reading Law: The Rhetorical Shaping of the Pentateuch*. Biblical Seminar n° 59. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.
- _____, ed. *Persia and Torah. The Theory of the Imperial Authorization of the Pentateuch*. SBLSymS n° 17. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2001.
- WHYBRAY, R. N. *The Making of the Pentateuch: A Methodological Study*. JSOTSup n° 53. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987.
- _____. *Introduction to the Pentateuch*. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.
- WOLF, H. *An Introduction to the Old Testament Pentateuch*. Chicago: Moody, 1990.
- WYNN-WILLIAMS, D. J. *The State of the Pentateuch: A Comparison of the Approaches of M Noth and E. Blum*. BZAW n° 249. Berlim: de Gruyter, 1997.

Principais Comentários e Estudos sobre Gênesis

- AALDERS, G. C. *Genesis*. Traduzido por W. Heynen. 2 vols. Bible Student's Commentary. Grand Rapids: Zondervan, 1981.
- ALTER, R. *Genesis: Translation and Commentary*. Nova York: Norton, 1996.
- ARMSTRONG, K. *In the Beginning: A New Interpretation of Genesis*. Nova York: Knopf, 1996.
- ARNOLD, B. T. *Encountering the Book of Genesis*. Encountering Biblical Studies. Grand Rapids: Baker, 1998.
- BOICE, J. M. *Genesis: An Expositional Commentary*. 3 vols. Grand Rapids: Zondervan, 1982-1987.
- BRENNER, A., ed. *A Feminist Companion to Genesis*. The Feminist Companion to the Bible 2. Sheffield: JSOT Press, 1993.
- BRODIE, T. L. *Genesis as Dialogue: A Literary, Historical and Theological Commentary*. Nova York: Oxford University Press, 2001.
- BRUEGGEMANN, W. *Genesis*. Interpretation. Atlanta: John Knox, 1982.
- CARR, D. M. *Reading the Fractures of Genesis: Historical and Literary Approaches*. Louisville: Westminster John Knox, 1996.
- COATS, G. W. *Genesis, with an Introduction to Old Testament Literature*. FOTL n° 1. Grand Rapids: Eerdmans, 1983.
- COTTER, D. W. *Genesis*. Berit Olam. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2003.
- DAVIES, P. R. e CLINES, D. J. A., eds. *The World of Genesis: Persons, Places, Perspectives*. JSOTSup n° 257. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.

- FLEMING, D. "History in Genesis", em *WTJ* n° 65, 2003, pp. 251-262.
- FOKKELMAN, J. P. *Narrative Art in Genesis: Specimens of Stylistic and Structural Analysis*. Assen: Van Gorcum, 1975.
- FOX, E. *In the Beginning: A New English Rendition of the Book of Genesis*. Nova York: Schocken, 1983.
- FRETHEIM, T. E. "Genesis", em *The New Interpreter's Bible*. Vol. 1. Editado por L. E. Keck e outros. Nashville: Abingdon, 1994, pp. 319-674.
- GARRETT, D. *Rethinking Genesis: The Sources and Authorship of the First Book of the Pentateuch*. Grand Rapids: Baker, 1991.
- GUNKEL, H. [German, 1910]. *Gênesis*. Traduzido por M. E. Biddle. Macon, Ga.: Mercer University Press, 1997.
- GUNN, D. e D. Fewell. *Gender, Power and Promise: The Subject of the Bible's First Story*. Nashville: Abingdon, 1993.
- HAMILTON, V. P. *The Book of Genesis*. 2 vols. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans, 1990-1995.
- HARTLEY, J. *Genesis*. NIBCOT 1. Peabody, Mass.: Hendrickson, 2000.
- HESS, R. S., WENHAM, G. J. e SATTERTHWAITHE, P. E. *He Swore an Oath: Biblical Themes from Genesis 12—50*. 2ª ed. Grand Rapids: Baker, 1994.
- HUMPHREYS, W. L. *The Character of God in the Book of Genesis*. Louisville: Westminster John Knox, 2001.
- JANZEN, J. G. *Abraham and All the Families of the Earth: A Commentary on the Book of Genesis 12—50*. ITC. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.
- JEANSONNE, S. *The Women of Genesis*. Minneapolis: Fortress, 1990.
- KIDNER, D. *Genesis: An Introduction and Commentary*. TOTC. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1967.
- LIPTON, D. *Revisions of The Night: Politics and Promise in the Patriarchal Dreams of Genesis*. JSOTSup n° 288. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.
- MILLARD, A. R. e WISEMAN, D. J., eds. *Essays on the Patriarchal Narratives*. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1980.
- MOBERLY, R. W. L. *Genesis 12—50*. OTG. Sheffield: JSOT Press, 1992.
- MOYERS, Bill e outros. *Genesis: A Living Conversation*. Editado por B. S. Flowers. Nova York: Doubleday, 1996.
- ODEN, Thomas C. *Genesis 1—11*. Editado por A. Louth e M. Conti. ACCS n° 1. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2001.
- _____. *Genesis 12—50*. Editado por M. Sheridan. ACCS n° 2. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2002.
- RAD, G. von. *Gênesis*. Traduzido por J. H. Marks. Edição revisada. OTL. Filadélfia: Westminster, 1972.
- RADDAY, Y. e SHORE, H. *Genesis: An Authorship Study*. AnBib n° 103. Roma: Biblical Institute Press, 1985.

- RASHKOW, I. *The Phallacy of Genesis: A Feminist-Psychological Approach*. Louisville: Westminster, 1993.
- REDSBURG, G. *The Redaction of Genesis*. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1986.
- ROOP, E. F. *Genesis*. Scottdale, Pa.: Herald, 1987.
- ROSENBERG, D., ed. *Genesis, As It Is Written: Contemporary Writers on Our First Stories*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1996.
- ROSS, A. P. *Creation and Blessing: A Guide to the Study and Exposition of Genesis*. Grand Rapids: Baker, 1988.
- SAILHAMER, J. H. "Genesis", em *The Expositor's Bible Commentary*. Vol. 2. Editado por F. E. Gaebelin. Grand Rapids: Zondervan, 1990, pp. 1-284.
- SALTZMAN, S. *A Small Glimmer of Light: Reflections on the Book of Genesis*. Hoboken, N. J.: Ktav, 1996.
- SARNA, N. *Understanding Genesis*. Heritage of Biblical Israel 1. Nova York: McGraw-Hill, 1966.
- _____. *Genesis: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*. JPS Torah Commentary. Filadélfia: The Jewish Publication Society, 1989.
- SCHAEFFER, F. *Genesis in Space and Time: The Flow of Biblical History*. Downers Grove, Illinois.: InterVarsity Press, 1972.
- SCULLION, J. J. *Genesis: A Commentary for Students, Teachers and Preachers*. OTS n° 6. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1992.
- SPEISER, E. A. *Génesis*. AB n° 1. Nova York: Doubleday, 1964.
- STEINBERG, N. *Kinship and Marriage in Genesis: A Household Economics Perspective*. Minneapolis: Fortress, 1993.
- STEINMETZ, D. *Kinship, Conflict and Continuity in Genesis*. Louisville: Westminster John Knox, 1991.
- STIGERS, H. G. *A Commentary on Genesis*. Zondervan Commentary Series. Grand Rapids: Zondervan, 1976.
- THOMAS, W. H. Griffith [1907]. *Genesis: A Devotional Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans, 1958.
- THOMPSON, T. L. *The Origin Tradition of Ancient Israel*. Vol. 1, *The Literary Formation of Genesis and Exodus 1—23*. JSOTSup n° 55. Sheffield: JSOT Press, 1987.
- TOWNER, W. S. *Genesis*. WBComp. Louisville: Westminster John Knox, 2001.
- TURNER, L. A. *Announcement of Plots in Genesis*. JSOTSup n° 96. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990.
- _____. *Genesis*. Readings: A New Biblical Commentary. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.
- VAWTER, B. *On Genesis: A New Reading*. Nova York: Doubleday, 1977.
- VOS, H. F. *Genesis*. Chicago: Moody, 1982.
- WALTKE, B. K. e FREDERICKS, C. *Genesis: A Commentary*. Grand Rapids: Zondervan, 2001.

- WALTON, J. *Genesis*. NIV Application Commentary. Grand Rapids: Zondervan, 2001.
- WENHAM, G. *Genesis*. 2 vols. WBC n° 1 e 2. Dallas: Word, 1987-1994.
- WÉNIN, A., ed. *Studies in the Book of Genesis: Literary, Redaction and Historical*. BETL n° 155. Leuven: Leuven University Press, 2001.
- WESTERMANN, C. *Genesis*. Traduzido por J. J. Scullion. 3 vols. Minneapolis: Augsburg, 1984- 1986.
- _____. *Genesis: A Practical Commentary*. Traduzido por D. E. Green. Grand Rapids: Eerdmans, 1987.
- WEVERS, J. *Genesis*. Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1974.
- WHEEDBEE, J. William. *The Bible and The Comic Vision*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 15-126.
- WHITE, H. C. *Narration and Discourse in the Book of Genesis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- WILLIAMS, W. G. *Genesis*. A Bible Commentary in the Wesleyan Tradition. Indianapolis: Wesleyan Publishing House, 2000.
- WILLIAMSON, P. R. *Abraham, Israel and the Nations: The Patriarchal Promise and Its Covenantal Development in Genesis*. JSOTSup n° 35. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.

Gênesis 1-11

- ANDERSON, B. W. "From Analysis To Synthesis: The Interpretation of Genesis 1—11". *JBL* n° 97, 1977, pp.23-39.
- CLINES, D. J. A. "Themes in Genesis 1—11". *CBQ* n° 38, 1976, pp. 483-507.
- COATS, G. W. "Power and Obedience in the Primeval History". *Int* n° 29, 1975, pp. 227-239.
- FRETHEIM, T. E. *Creation, Fall and Flood*. Minneapolis: Augsburg, 1969.
- HENDEL, R. S. *The Text of Genesis 1—11: Textual Studies and Critical Edition*. Oxford: Clarendon, 1998.
- HESS, R. S. *Studies in the Personal Names of Genesis 1—11*. AOAT n° 234. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1993.
- HESS, R. S. e TSUMURA, D. T. "*I Studied Inscriptions from before the Flood*": *Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1—11*. Sources for Biblical and Theological Studies n° 4. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1994.
- KIKAWADA, I. e QUINN, A. *Before Abraham Was: The Unity of Genesis 1—11*. Nashville: Abingdon, 1985.
- KRASOVEC, J. "Punishment and Mercy in the Primeval History (Genesis 1—11)". *ETL* n° 70, 1994, pp. 5-33.

- MATHEWS, K. A. *Genesis 1—11.26*. NAC n° 1A. Nashville: Broadman & Holman, 1996.
- MILLER, P. D. Jr. *Genesis 1—11: Studies in Structure and Theme*. JSOTSup n° 8. Sheffield: University of Sheffield Department of Biblical Studies, 1978.
- ODEN, R. A. "Divine Aspirations in Atrahasis and in Genesis 1—11". *ZAW*n° 93, 1981, pp. 197-216.
- SAILHAMER, J. "Creation, Genesis 1—11, and the Canon". *BBR* n° 10, 2000, pp. 89-106.
- SCULLION, J. J. "New Thinking on Creation and Sin in Genesis 1—11". *ABR* n° 22, 1974, pp. 1-10.
- SMITH, G. "Structure and Purpose of Genesis 1—11". *JETS* n° 20, 1988, pp. 307-319.
- WEEKS, N. "The Hermeneutical Problem of Genesis 1—11". *Themelios* n° 4, 1978, pp. 12-19.
- WOLD, E. van. *Words Become Worlds: Semantic Studies of Genesis 1—11*. BIS n° 6. Leiden: Brill, 1994.
- _____. "Facing the Earth: Primeval History in a New Perspective", em *The World of Genesis: Persons, Places, Perspectives*. Editado por P. R. Davies e D. J. A. Clines. JSOTSup n° 257. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, pp. 22-47.

Gênesis 1-3

- ANDERSON, B. W. "A Stylistic Study of the Priestly Creation Story", em *Canon and Authority*. Editado por G. W. Coats e B. O. Long. Filadélfia: Fortress, 1977, pp. 148-162.
- _____, ed. *Creation in the Old Testament*. IRT n° 6. Filadélfia: Fortress, 1984.
- ANDERSON, G. A. "Is Eve the Problem?", em *Theological Exegesis: Essays in Honor of Brevard S. Childs*. Editado por C. Seitz e K. Greene-McCreight. Grand Rapids: Eerdmans, 1999, pp. 96-123.
- BAILEY, J. "Initiation and the Primal Women in Gilgamesh and Genesis 2—3". *JBL* n° 89, 1970, pp. 137-150.
- BARR, James. "The Image of God in the Book of Genesis — A Study of Terminology". *BJRL* n° 51, 1968, pp. 11-26.
- _____. "Man and Nature — The Ecological Controversy and the Old Testament". *BJRL* n° 55, 1972, pp. 9-32.
- _____. *The Garden of Eden and the Hope of Immortality*. Minneapolis: Fortress, 1993a.
- _____. *Biblical Faith and Natural Theology*. Oxford: Clarendon, 1993b.
- _____. "Was Everything That God Created Really Good? A Question on the First Verse of the Bible", em *God in the Fray: A Tribute to Walter*

- Brueggemann*. Editado por T. Linafet e T. K. Beal. Minneapolis: Fortress, 1998a, pp. 55-65.
- _____. "Adam: Single Man or All Humanity?", em *Hesed ve-emet: Studies in Honor of Ernest S. Frerichs*. Editado por J. Magness and S. Gitin. BJS n° 320. Atlanta: Scholars Press, 1998b.
- BEATTIE, D. R. G. "What Is Genesis 2—3 About?" *ExpT* n° 92, 1980-1981, pp. 8-10.
- BECHTEL, L. M. "Genesis 2.4b—3.24: A Myth about Human Maturation". *JSOT* n° 67, 1995, pp. 3-26.
- BIRD, P. A. "Male and Female He Created Them': Gen. 1.27b in the Context of the Priestly Account of Creation". *HTR* n° 74, 1981, pp. 129-159.
- BLENKINSOPP, J. "The Structure of P". *Bib* n° 38, 1976, pp.275-292.
- BRICTHO, H. C. *The Names of God: Poetic Readings in Biblical Beginnings*. Oxford: Clarendon, 1998.
- BRUEGGEMANN, W. "Of the Same Flesh and Bone (GN2, 23a)". *CBQ* n° 32, 1970, pp. 532-542.
- _____. "From Dust to Kingship". *ZAW* n° 84, 1972, pp. 1-18.
- CARLSON, G. I. "The Two Creation Accounts in Schematic Contrast". *TBT* n° 66, 1973, pp. 1192-1194.
- CHILDS, B. S. *Myth and Reality in the Old Testament*. SBT n° 27. Londres: SCM Press, 1962a.
- _____. "Adam". *IDB* n° 1, 1962b, pp. 42-44.
- _____. "Eden". *IDB* n° 2, 1962c, pp. 22,23.
- _____. "Eve". *IDB* n° 2, 1962d, pp. 181,182.
- _____. "Tree of Knowledge, Tree of Life". *IDB* n° 4, 1962e, pp. 695-697.
- CLARK, W. M. "A Legal Background to the Yahwist's Use of Good and Evil". *JBL* n° 88, 1969, pp. 266-278.
- CLINES, D. J. A. "The Image of God in Man". *TynB* n° 19, 1968, pp. 53-103.
- _____. *What Does Eve Do to Help? And Other Readerly Questions to the Old Testament*. JSOTSup n° 94. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990.
- COLLINS, J. "A Syntactical Note (Genesis 3.15): In The Woman's Seed Singular or Plural?" *TynB* n° 48, 1997, pp. 139-148.
- DUMBRELL, W. J. "Genesis 2.1-17: A Foreshadowing of the New Creation", em *Biblical Theology: Retrospect and Prospect*. Editado por S. J. Hafemann. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2002, pp. 53-65.
- ELLINGTON, J. "Man and Adam in Genesis 1—5". *BT* n° 30, 1979, pp. 201-205.
- FIRMAE, E. "Genesis 1 and the Priestly Agenda". *JSOT* n° 82, 1999, pp. 97-114.
- FOH, S. T. "What Is the Woman's Desire?" *WTJ* n° 37, 1975, pp. 376-383.
- HASEL, G. F. "Recent Translations of Gen 1.1". *BT* n° 22, 1971, pp. 154-168.

- _____. "The Significance of the Cosmology in Genesis 1 in Relation to Ancient Near Eastern Parallels". *AUSS* n° 10, 1972, pp. 1-20.
- _____. "The Polemic Nature of the Genesis Cosmology". *EvQ* n° 46, 1974, pp. 81-102.
- _____. "The Meaning of 'Let Us' in Gn 1.26". *AUSS* n° 13, 1975, pp. 58-66.
- HAUSER, A. J., "Linguistic and Thematic Links between Genesis 4.1-16 and Genesis 2—3". *JETS* n° 23, 1980, pp. 297-305.
- _____. "Genesis 2—3: The Theme of Intimacy and Alienation", em *Art and Meaning: Rhetoric in Biblical Literature*. Editado por D. J. A. Clines e outros. JSOTSup n° 19. Sheffield: JSOT Press, 1982, pp. 20-36.
- HESS, R. S. "The Roles of the Woman and Man in Genesis 3". *Themelios* n° 3, 1992-1993, pp. 15-19.
- HIGGINS, J. M. "The Myth of Eve: The Temptress". *JAAR* n° 44, 1976, pp. 639-647.
- HOFFMEIER, J. K. "Some Thoughts on Genesis 1—2 and Egyptian Cosmology". *JANES* n° 15, 1983, pp. 34-49.
- HYERS, C. *The Meaning of Creation*. Atlanta: John Knox, 1984.
- JOBLING, D. "A Structural Analysis of Genesis 2.4b—3.24". *SBL Abstracts* n° 1, 1978, pp. 61-69.
- JOINES, K. R. *Serpent Symbolism in the Old Testament*. Haddonfield, N. J.: Haddonfield House, 1974.
- KAISER, W. C. "The Serpent in Genesis 3". *ZAW* n° 87, 1975, pp. 1-11.
- _____. *Toward an Old Testament Theology*. Grand Rapids: Zondervan, 1978.
- KIKAWADA, I. M. "Two Notes on Eve". *JBL* n° 91, 1972, pp. 33-37.
- KIMELMAN, R. "The Seduction of Eve and the Exegetical Politics of Gender". *BibInt* n° 4, 1996, pp. 1-39.
- LEVENSON, J. D. *Creation and the Persistence of Evil*. San Francisco: Harper & Row, 1988.
- MARTIN, R. A. "The Earliest Messianic Interpretation of Genesis 3.15". *JBL* n° 84, 1965, pp. 425-427.
- MENDENHALL, G. E. "The Shady Side of Wisdom: The Date and Purpose of Genesis 3", em *A Light unto My Path: Old Testament Studies in Honor of Jacob H. Myers*. Editado por H. N. Bream e outros. Gettysburg Theological Studies 4. Filadélfia: Temple University Press, 1974, pp. 319-334.
- MIDDLETON, J. R. "Created in the Image of a Violent God? The Ethical Problem of the Conquest of Chaos in Biblical Creation Texts". *Int* n° 58, 2004, pp. 341-355.
- MILLER, J. M. "In the 'Image' and 'Likeness' of God". *JBL* n° 91, 1972, pp. 289-304.
- MOBERLY, R. W. L. "Did the Serpent Get It Right?" *JTS* n° 39, 1988, pp. 1-27, reproduzido em *From Eden to Golgotha: Essays in Biblical Theology*.

- South Florida Studies in the History of Judaism n° 52. Atlanta: Scholars Press, 1992, pp. 1-27.
- MORAN, W. L. "The Creation of Man in Atrahasis I, 192-248". *BASOR* n° 200, 1970, pp. 48-56.
- NAIDOFF, B. "A Man to Work the Soil: A New Interpretation of Genesis 2—3". *JSOT* n° 5, 1978, pp. 2-14.
- NIELSEN, E. "Creation and the Fall of Man: A Cross-Disciplinary Investigation". *HUCA* n° 43, 1972, pp. 1-22.
- NIXON, R. "Images of the Creator in Genesis 1 and 2". *Theology* n° 97, 1974, pp. 188-97.
- PHIPPS, W. E. "Adam's Rib: Bone of Contention". *Theology Today* n° 33, 1976, pp. 263-273.
- PINNOCK, C. H. "Climbing Out of a Swamp: The Evangelical Struggle to Understand the Creation Texts". *Int* n° 43, 1989, pp. 143-155.
- PROVAN, I. "Creation and Holistic Ministry: A Study of Genesis 1.1—2.3". *ERT* n° 25, 2001, pp. 292-303.
- RAMSEY, G. W. "Is Name-Giving an Act of Domination in Genesis 2.23 and Elsewhere?" *CBQ* n° 50, 1988, pp. 24-35.
- RUGER, H. P. "On Some Versions of Genesis 3.15, Ancient and Modern". *BT* n° 27, 1976, pp. 105-110.
- RYKEN, L. *The Literature of the Bible*. Grand Rapids: Zondervan, 1974, pp. 33-42.
- SAILHAMER, J. *Genesis Unbound: A Provocative New Look at the Creation Account*. Sisters, Ore.: Multnomah, 1996.
- SAWYER, J. "The Meaning of 'In the Image of Elohim,' in Genesis I-X". *JTS* n° 25, 1974, pp. 418-426.
- SHEA, W. H. "Adam in Ancient Mesopotamian Traditions". *AUSS* n° 15, 1977, pp. 27-41.
- STERCHI, D. A. "Does Genesis 1 Provide a Chronological Sequence?" *JETS* n° 39, 1996, pp. 529-536.
- STITZINGER, M. F. "Genesis 1—3 and the Male/Female Relationship". *Grace Theological Journal* n° 2, 1981, pp. 23-44.
- STOTT, J. R. W. "The Subtlety of Satan". *CT* n° 9, 1965, pp. 740-744.
- STRATTON, B. J. *Out of Eden: Reading, Rhetoric, and Ideology in Genesis 2—3*. JSOTSup n° 208. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.
- THOMPSON, P. "The Yahwist Creation Story". *VT* n° 21, 1971, pp. 197-208.
- TOEWS, B. G. "Genesis 1—4: The Genesis of Old Testament Instruction", em *Biblical Theology: Retrospect and Prospect*. Editado por S. J. Hafemann. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2002, pp. 38-52.
- TRIBLE, P. "Eve and Adam: Genesis 2—3 Reread". *Andover Newton Quarterly* n° 14, 1972, pp. 251-258.

- _____. *God and The Rhetoric of Sexuality*. OBT. Filadélfia: Fortress, 1978.
- VOGELS, W. "The Power Struggle between Man and Woman (Gen 3, 16b)". *Bib* n° 77, 1996, pp. 197-209.
- _____. "Like One of Us, Knowing *tob* and *ra*' (Gen. 3.22)". *Semeia* n° 81, 1998, pp. 145-157.
- WALSH, J. T. "Genesis 2.4b—3.24: A Synchronic Approach". *JBL* n° 96, 1977, pp. 161-177.
- WALTKE, B. "The Creation Account in Genesis 1.1-3". *Bsac* n° 132, 1975, pp. 25,26, 136-144, 216-228, 327-342.
- WEINFELD, M. "Sabbath, Temple, and the Enthronement of the Lord: The Problem of the Sitz-im-Leben of Genesis 1.1—2.3", em *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles*. Editado por A. Caquot e M. Delcor. AOAT n° 212. Kevelaer: Butzon & Bercker; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1981, pp. 501-512.
- WESTERMANN, C. *Creation*. Traduzido por J. J. Scullion. Filadélfia: Fortress, 1974.
- WIFALL, W. "The Breath of His Nostrils: Gen. 2.7b". *CBQ* n° 36, 1974a, pp. 237-240.
- _____. "Genesis 3.15 — A Protoevangelium?" *CBQ* n° 36, 1974b, pp. 361-365.
- WILLIAMS, A. J. "The Relationship of Genesis 3.20 to the Serpent". *ZAW* n° 89, 1977, pp. 357-374.
- WILLIAMS, J. G. "Genesis 3". *Int* n° 35, 1981, pp. 274-279.
- WOLDE, E. van. "The Creation of Coherence [Genesis 1—3]". *Semeia* n° 81, 1998, pp. 159-174.
- WLOUDSTRA, M. H. "Recent Translations of Genesis 3.15". *CTJ* n° 6, 1971, pp. 194-203.
- WRIGHT, D. P. "Holiness, Sex, and Death in the Garden of Eden". *Bib* n° 77, 1996, pp. 305-329.
- WYATT, N. "Interpreting the Creation and Fall Story in Genesis 1—2". *ZAW* n° 93, 1981, pp. 10-21.
- 1 *The Progress of Redemption: The Story of Salvation from Creation to the New Jerusalem*. Grand Rapids: Baker, 1988, p. 70.
 - 2 *Creation*, tradução de J. J. Scullion. Filadélfia: Fortress, 1974, p. 7.
 - 3 L. RYKEN, *The Literature of the Bible*. Grand Rapids: Zondervan, 1974, p. 37.
 - 4 *Genesis Unbound: A Provocative New Look at the Creation Account* Sisters, Oregon: Multnomah, 1996.
 - 5 W. L. HUMPHREYS, *The Character of God in the Book of Genesis*. Louisville: Westminster John Knox, 2001, p. 49.
 - 6 R. W. L. MOBERLY, *Genesis 12—50*. OTG. Sheffield: JSOT Press, 1992, p. 24.
 - 7 Estudioso e tradutor escocês que, sozinho, produziu uma das mais conhecidas versões da Bíblia em língua inglesa. (N. do T.)

- 8 Produzida em 1970 por uma associação entre a Oxford University Press e a Cambridge University Press. (N. do T.)
- 9 Série de comentários bíblicos publicados desde 1956. (N. do T.)
- 10 Versão produzida em 1989 pelo Conselho Nacional de Igrejas dos Estados Unidos em três edições: católica (Vulgata), protestante e com os livros deuterocanônicos. (N. do T.)
- 11 Versão publicada em 1946, anterior à *New Revised Standard Version*. (N. do T.)
- 12 Amplamente reconhecida como a mais literal versão bíblica em inglês. (N. do T.)
- 13 *Genesis*, tradução de J. H. MARKS. OTL. Filadélfia: Westminster, 1972, p. 48.
- 14 *Myth and Reality in the Old Testament*. SBT, 27^a ed. Londres: SMC Press, 1962, p. 41.
- 15 *Genesis*, p. 49.
- 16 *Myth and Reality*, p. 41.
- 17 *Genesis: An Introduction and Commentary*. TOTC. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1967, p. 44.
- 18 *Genesis*, tradução de J. H. MARKS. OTL. Filadélfia: Westminster, 1972, p. 90.
- 19 “Eve and Adam: Genesis 2—3 Reread”. *Andover Newton Quarterly*, n^o 14, p. 110.
- 20 *The Subtlety of Satan*. *CT* n^o 9, 1965, p. 743.
- 21 *Genesis*, 1972, p. 89.
- 22 *Creation*, tradução de J. J. Scullion. Filadélfia: Fortress, 1974, p. 100.
- 23 W. C. KAISER, *Toward an Old Testament Theology*. Grand Rapids: Zondervan, 1978. pp. 36,37.
- 24 *From Paradise to Promised Land: An Introduction to the Main Themes of the Pentateuch*. Carlisle: Paternoster, 1995, p.31.
- 25 *Creation*, tradução de J. J. Scullion. Filadélfia: Fortress, 1974, p. 104.

2

Acontecimentos Posteriores à Criação e à Queda

GÊNESIS 4-11

Gênesis 3 põe em movimento uma série de fatos que têm suas raízes nos eventos no Éden. No capítulo 3, o homem e a mulher pecam e violam um relacionamento horizontal: comunhão com os outros. Os acontecimentos, portanto, sucedem-se um em consequência do outro. Todos esses atos perversos demonstram um ponto comum: todos demonstram o desejo humano de ser igual a Deus (Gn 3—11). Após ultrapassar os limites impostos por Ele, a humanidade renuncia aos padrões divinos. Os resultados são:

1. Fratricídio provocado por ciúmes — 4.8, Caim mata Abel.
2. Poligamia e vingança — 4.23,24, Lameque.
3. Lascívia — 6.1-4, filhos de Deus coabitando com filhas dos homens.
4. Corrupção e violência na terra — 6.5,11,12.
5. Incesto (?) — 9.20-27, a maldição de Canaã.
6. Uma cidade com uma torre até os céus — 11.1-9, Babel.

Não há dúvida de que a propagação do pecado é descrita nesses capítulos, como atestam esses seis acontecimentos. No relato do capítulo 3, contudo, observamos uma mistura de pecado e gra-

ça: uma palavra divina que traz tanto juízo como promessa. Acredito que a mesma ênfase dupla continue ao longo dos capítulos 4—11. Veremos em ação o pecado e o juízo, tal qual a graça e a promessa. Nem o pecado de indivíduos (Caim, Lameque e Cam), nem o pecado de muitos (os filhos de Deus e as filhas dos homens, toda a terra, os construtores da cidade e da torre) apagam completamente a misericórdia e a soberania de Deus. Aqui também, onde o pecado abunda, muito mais abundante é a graça.

Fratricídio (4.8)

Fica claro a inexistência de qualquer intervalo entre os capítulos 3 e 4 de Gênesis. A narrativa deve ser lida como um todo contínuo, enfatizado pela repetição em ambos os capítulos de palavras-chave, como, por exemplo: “e conheceram que estavam nus” (3.7) e “e conheceu Adão a Eva, sua mulher” (4.1); “o teu desejo será para o teu marido” (3.16) e “o pecado jaz à porta, e para ti será o seu desejo” (4.7); “e ele te dominará” (3.16) e “e sobre ele dominarás” (4.7 [o verbo em hebraico é o mesmo]); “havendo lançado fora o homem” (3.24) e “hoje me lanças da face da terra” (4.14); “pôs querubins ao oriente do jardim do Éden” (3.24) e “Caim [...] habitou na terra de Node, da banda do oriente do Éden” (4.16).

De modo curioso, o primeiro crime de crueldade registrado na história ocorre em um contexto de adoração, embora não seja um caso isolado. Dois irmãos, aparentemente agindo de forma espontânea, trazem uma oferta ao Senhor. Caim oferece parte de sua produção agrícola. Abel, o segundo filho, apresenta um dos primogênitos do rebanho. A partir daqui, a história é bem conhecida. Deus aceita a oferta de Abel, mas rejeita a de Caim. Incapaz de aceitar a decisão divina, Caim fica aborrecido e furioso, acabando por assassinar o próprio irmão.

O interessante aqui é o porquê de Deus ter aceitado a oferta de Abel, e recusado a de Caim. Seria talvez pelo fato de a oferta de Abel envolver um sacrifício de sangue? O Antigo Testamento, contudo, prevê sacrifícios sem o derramamento de sangue quando não se trata de algo essencialmente expiatório (Lv 2 e Lv 5.11-13, que até permite, em expiação por um pecado específico e em determinadas circunstâncias, a substituição de rolas e pombinhos por farinha). Até mesmo o termo hebraico usado para a “oferta” de Caim é o mesmo utilizado para “oferta de cereais” em Levítico 2.

Teria Abel oferecido o que possuía de melhor, enquanto Caim se limitara ao que lhe era conveniente? Estaria a diferença no fato de Abel ter ofertado por fé (Hb 11.4)? Será que a oferta de Caim foi rejeitada pelo fato de não ser acompanhada de um coração justo? Talvez seja essa a idéia sugerida pela pergunta de Deus a Caim: “Se bem fizeres, não haverá aceitação para ti?” (Gn 4.7) Por diversas vezes, principalmente na literatura profética, verificamos que Deus rejeita um sacrifício ou uma oferta quando a obediência e a vida em santidade são substituídos por rituais religiosos.

É correto retrocedermos até Gênesis 4, supondo na vida de Caim a mesma inconsistência que os profetas viam na vida de seus contemporâneos? Considerando a pergunta feita a ele em Gênesis 4.7, confesso-me propenso a dizer que sim, mas não é possível ser dogmático nessa questão. Seria a Bíblia menos sábia naquilo que oculta que naquilo que revela?

Há uma outra explicação possível para a rejeição de sua oferta, que traz a vantagem adicional de unir os capítulos 3 e 4. (Entre os intérpretes, não é rara a sugestão de que a história de Caim e Abel era originalmente separada da história de Adão e Eva; foram unidas depois por uma genealogia fictícia. Ora, por que Caim tinha medo de ser morto por quem o encontrasse, e de onde veio sua esposa, visto que, naquela época, ele e seus pais eram os únicos seres humanos vivos no planeta?) Como observam Herion¹ e Spina², o contexto dos capítulos 2 e 3 indicam que a oferta de Caim fora rejeitada por proceder da própria terra que Deus tinha amaldiçoado (3.17). Se é errado oferecer a Deus o que nada custa àquele que oferta (2 Sm 24.24), também é errado oferecer a Deus aquilo que sofre as conseqüências da sua maldição.

Após o pecado, ele tem a oportunidade de conversar com Deus. O diálogo sutilmente tende ao sarcasmo por parte de Caim. Ele responde à pergunta de Deus, “Onde está Abel, teu irmão?”, com uma pergunta: “sou eu guardador do meu irmão?” (Gn 4.9)

A resposta a essa pergunta é um enfático não. Deus, em momento algum, quis que ele, ou qualquer pessoa, fosse o guardador de seu irmão. “Guardar” significa “controlar, regulamentar e governar” — “tomou o Senhor Deus o homem e o pôs no jardim do Éden para o lavrar e o guardar” (Gn 2.15). Zoológicos, abelhas e prisões possuem guardadores. São locais que devem ser controlados e supervisionados. Não é sem motivo que Deus, nas Escrituras, é sistematicamente chamado de “guardador de Israel”. Esse é o seu papel, pois Ele é o Senhor de Israel. Caim, sem dúvida, devia amar e respeitar seu irmão, mas não lhe cabia guardá-lo.

A exemplo do que aconteceu a Adão e Eva, o castigo de Caim é o banimento da presença do Senhor (4.16). Como aconteceu a eles, há uma manifestação de misericórdia imediatamente anterior à manifestação de juízo. Antes de serem expulsos (3.22-24), Adão e Eva receberam roupas (3.21). Antes de ser expulso, Deus pôs uma marca em Caim (seria na testa?) para impedir que ele fosse vítima da vingança de alguém (4.15). Como observou David J. A. Clines, “a graça de Deus [...] não é revelada apenas durante e após o juízo, mas mesmo antes de sua execução”.

Não é possível conhecermos com certeza a natureza da marca de Caim. Na condição de uma marca que proporciona proteção, podemos compará-la (1) ao sangue nos umbrais das casas no Egito, que protegia os ocupantes dos perigos da primeira Páscoa (Êx 12.13); (2) à marca na testa dos homens que lamentavam e gemiam por causa da queda de Jerusalém e do afastamento de Deus (Ez 9.4); e (3) o selo na testa dos 144.000 fiéis (Ap 7.3). Considerando que logo depois de retirar-se da presença do Senhor, uma das primeiras atitudes de Caim foi construir uma cidade, Sailhamer³ sugere que a marca de Caim poderia ser a cidade que construiu. Como tal, essa cidade seria a primeira “cidade de refúgio” (Nm 35.9-15; Dt 4.41-43; 19.1-10; Js 20.1-9). Nelas, alguém que cometesse assassinato poderia se refugiar de uma vingança de sangue, até que um julgamento determinasse se a morte fora premeditada ou acidental. O homicídio de Caim, contudo, parece ser um ato intencional. Isso fica claro no texto, em especial numa expressão hebraica: Caim “se levantou contra” (*qûm 'el*) seu irmão (4.8). Deuteronômio 19.11 (logo após a parte que fala sobre as “cidades de refúgio” [19.1-10]) trata da questão do assassinato intencional, descrevendo as ações desses criminosos com as seguintes palavras: “Mas, havendo alguém que aborrece a seu próximo, e lhe arma ciladas, e se levanta contra ele (*qûm 'al*), e o fere na vida”. É exatamente a mesma expressão utilizada em relação a Caim, com apenas uma minúscula alteração na preposição que acompanha o verbo.

Poligamia e Retaliação

Pela primeira vez, ainda que não pela última, o padrão divino de um homem para uma mulher e vice-versa é desprezado. Não há nenhum versículo veterotestamentário que proíba a poligamia, mas a questão é que dificilmente se acha um polígamo cuja

vida não seja complicada e confusa. Temos o exemplo de Abraão, com Agar e Sara; Jacó, com Léia e Raquel; ou os vexames nas vidas de Davi e Salomão.

Além da infração de Lameque contra o matrimônio, temos ainda seu incontrolável desejo de vingança e violência. Ele se gloria em feitos macabros.

É paradoxal que os descendentes de Caim apareçam como pais da cultura e da indústria (4.21,22); especificamente precursores da agricultura e da pecuária (Jabal), da música (Jubal) e da metalurgia (Tubalcaim). São todos filhos de Lameque.

Ainda assim, por mais nobres que sejam, tais inovações não têm o poder de conter as tendências diabólicas da humanidade. O anúncio desse histórico cultural interrompe o relato da poligamia de Lameque e de sua rancorosa canção de vingança. A cultura secular é promovida pela linhagem de Caim, mas é através da semente de Sete (4.25—5.32) que o plano de redenção de Deus prossegue.

Não se faz comentário algum sobre o tempo de vida dos descendentes de Caim (4.17-22), mas cada descendente de Sete tem seu tempo de vida registrado (5.1-32), cada um sendo espetacularmente longo. Creio não ser exagero interpretar o registro da longevidade dessas pessoas como um reflexo da bênção divina sobre os descendentes de Sete, em contraste com os descendentes de Caim. É claro que nenhum deles escapou à morte, com exceção de Enoque (5.24), pois a possibilidade de “viver eternamente” deixou de existir após Gênesis 3.22 — e isso se tal possibilidade de fato chegou a existir. Ainda assim, foi dito aos filhos de Sete: “Frutificai, e multiplicai-vos, e enchei a terra”. Não é apenas o tempo de vida que diferencia a descendência de Caim da descendência de Sete, mas também o refrão que constantemente acompanha a semente de Sete: “e gerou filhos e filhas”.

O décimo indivíduo na genealogia de Sete é Noé. Seu nome é associado com a expressão “trazer alívio e consolo” (5.29). Apesar de estar numa forma diferente, trata-se do mesmo verbo hebraico utilizado em Gênesis 6.6,7, em que ele expressa o descontentamento e o arrependimento de Deus em relação à criação e ao comportamento da humanidade. O pai, Lameque, prediz (embora não seja revelada a fonte de sua presciência) que seu filho Noé os “consolará dos nossos trabalhos e das fadigas de nossas mãos, nesta terra que o Senhor amaldiçoou” (5.29 – ARA).

A linguagem desse versículo faz-nos lembrar a linguagem de Gênesis 3.17: “maldita é a terra [mesma expressão de 5.29] por

tua causa; em fadigas [mesma palavra utilizada em 5.29: “fadiga”] obterás dela o sustento durante os dias de tua vida”. A maldição proferida na época de Adão seria agora retirada ou significativamente arrefecida, na décima geração. Gênesis 3.17 sucumbe diante de Gênesis 5.29. Um novo dia estava nascendo.

Os “Filhos de Deus” e as “Filhas dos Homens” (6.1-4)

Poucas passagens das Escrituras são de tão árdua interpretação como Gênesis 6.1-4. O pior problema reside em identificar os “filhos de Deus” e as “filhas dos homens”. Mais uma vez, observamos que a Bíblia introduz esses dois grupos sem qualquer alarde ou maiores explicações. Não se faz comentário algum sobre sua origem ou qualquer identificação específica.

Entre os comentaristas, são correntes três possíveis identificações dos vilões e das vítimas. Em primeiro lugar, um grande número de exegetas antigos e modernos vêem os “filhos de Deus” como uma referência aos descendentes de Sete e em “filhas dos homens”, uma referência aos descendentes de Caim. O pecado seria uma infeliz mistura entre a linhagem santa de Sete e a linhagem ímpia de Caim.

A vantagem imediata dessa explicação é sua inter-relação com as informações dos capítulos imediatamente anteriores, principalmente os capítulos 4 e 5, nos quais a linhagem de Caim é comparada à linhagem de Sete. Além disso, existem comparações bastante explícitas entre as atividades de seus descendentes e os dois grupos mencionados em Gênesis 6.1-4. Temos, por exemplo, a inesperada menção às “filhas dos homens” (6.2), que estabelecem um paralelo com as filhas de diversos descendentes de Sete, as únicas mencionadas até aqui nas Escrituras (5.4,7,10,13,16,19,22,26,30). Outro exemplo desse paralelismo pode ser verificado nos filhos de Deus, “tomando para si” mulheres (6.2), em relação a Lameque, descendente de Caim, que “tomou duas mulheres” (4.19).

Ao seguirmos tais comparações, acabamos por constatar que elas equiparam os filhos de Deus à semente de Caim (Lameque tomou mulheres para si, assim como fizeram os filhos de Deus) e as filhas dos homens aos descendentes de Sete — o contrário das explicações tradicionais (leia Eslinger⁴). Tem-se objetado que essa teoria é indefensável, pois atribui um significado para “homem” em 6.1 (humanidade em geral) e um outro em 6.2 (homem no sentido mais restrito, tanto descendente de Sete quanto de Caim). Em resposta,

observo que é possível uma palavra assumir sentidos diversos em um mesmo capítulo. Como exemplo cito 2 Samuel 7, a instituição da aliança davídica, em que encontramos diversas nuances para a palavra “casa”. “Casa” significa um templo nos versículos 5, 6, 7 e 13; um palácio nos versículos 1 e 2; uma dinastia nos versículos 11, 16, 19, 25, 26, 27 e 29; e reputação, ou *status*, no versículo 18.

Uma segunda interpretação da narrativa propõe que os filhos de Deus são governantes pertencentes a uma dinastia ancestral. As filhas dos homens seriam seu harém real, tão sedutor quanto o fruto proibido para Eva (ler Kline⁵). Tal interpretação abandona qualquer identificação com os descendentes de Caim ou Sete e aponta para algo mais ambíguo: um grupo de membros da realeza, cuja existência ainda não tinha sido mencionada nos primeiros capítulos das Escrituras. É de se supor que, se os filhos de Deus fossem chefes de estado, a narrativa diria respeito a um número limitado de pessoas, contudo o castigo de Deus é para toda a humanidade. Nesse caso, teríamos uma desproporção entre um pecado cometido por algumas pessoas — ainda que nas altas esferas — e um juízo de proporções quase cósmicas. Isso, no entanto, não é de todo impossível. Veja, por exemplo, os setenta mil que morreram em Israel em virtude de o rei Davi ter feito um censo (2 Sm 24.15,17).

Uma terceira interpretação sugere que os filhos de Deus são anjos. A expressão “filhos de Deus” é na verdade uma forma de denominar as hostes angelicais em Jó 1.6; 2.1; 38.7; Sl 29.1; 89.6. O pecado seria então o relacionamento sexual entre seres sobrenaturais e naturais. Encontramos algum respaldo para essa posição em Judas 6 e 7 (talvez também em 1 Pe 3.19,20 e 2 Pe 2.4). Caso o objetivo de Judas 7 seja comparar a imoralidade e as aberrações sexuais de Sodoma e Gomorra ao comportamento dos anjos mencionados em Judas 6, essa interpretação recebe grande credibilidade. Por outro lado, se o propósito de Judas 6 e 7 for apenas ilustrar o juízo divino sobre o pecado de anjos e humanos, os dois versículos não têm influência alguma em Gênesis 6.1-4.

Ademais, a referência de Gênesis não parece dizer respeito a estupros ou a complacência com a luxúria desenfreada, mas a casamentos: “e tomaram para si mulheres de todas as que escolheram”. Não se trata de violência sexual, mas de uma relação matrimonial ilícita, na qual não é possível que as duas partes se tornem uma só carne. O próprio Jesus nos lembra que anjos não se dão em casamento (Mc 12.25).

Sugere-se que a maior falha dessa explicação reside no fato de os infratores não serem humanos, apesar de o juízo cair sobre

esses últimos: “Não contenderá o meu Espírito para sempre com o homem, porque ele também é carne; porém os seus dias serão cento e vinte anos”. Embora existam conflitos na proposta de que a passagem se refere a anjos ou seres sobrenaturais, essa última crítica não é assim tão contundente, pois, se estivermos preparados para decifrar uma inconsistência e uma incongruência aqui, que faremos com os versículos seguintes de Gênesis 6: “E viu o Senhor que a maldade do homem se multiplicara sobre a terra e [...] arrependeu-se o Senhor de haver feito o homem [...] E disse o Senhor: Destruirei, de sobre a face da terra, o homem que criei, desde o homem até ao animal, até ao réptil e até à ave dos céus” (6.5-7)? Os infratores são seres humanos. As vítimas são tanto os humanos como os animais.

Será possível percebermos aqui um leve sussurro da graça de Deus? Creio podermos ouvir essa graça, encontrando seus indícios em 6.3: “porém os seus dias serão cento e vinte anos”. Mais uma vez, a interpretação dessa parte do versículo 3 é tudo, menos unânime. As possibilidades são duas. Os 120 anos podem se referir a uma redução imposta por Deus na expectativa de vida, ou então a um período de graça (anterior ao dilúvio), durante o qual é contida a mão de juízo de Deus.

De um jeito ou de outro, parece-me que a sentença sugere graça. No caso de uma redução na expectativa de vida, fica claro que sua aplicação se dá a longo prazo. Noé, apresentado após esse episódio, viveu por 950 anos. O pai de Abraão, Tera, viveu por 205 anos e o próprio Abraão viveu por 175 anos. No livro de Gênesis, somente José deixa de ultrapassar a idade de 120 anos. Deus disse a Adão que ele morreria, caso comesse do fruto proibido. Ele comeu, mas não morreu de imediato.

Por outro lado, se o trecho diz respeito a um período de alívio, durante o qual Deus se detém de modo voluntário — interpretação essa que considero bastante natural — é novamente fácil discernir a graça. Esse comedimento por parte de Deus é análogo à mensagem de Jonas em Nínive: “Ainda quarenta dias, e Nínive será subvertida” (Jn 3.4). Encontramos uma correspondência ainda melhor no Novo Testamento, em 2 Tessalonicenses 2. Antes da vinda de Jesus virá o “homem da iniquidade”. Um alívio na repressão a esse “filho da perdição” fará com que ele seja liberto de seu confinamento. Até aqui, contudo, ele vem sendo contido. Dessa forma, temos a possibilidade de receber e oferecer graça.

O Dilúvio (6.5,11,12)

A parte mais importante de todo esse trecho é a descrição do dilúvio. Dois relatos extrabíblicos da Mesopotâmia, muito bem preservados, dão conta de um antigo dilúvio: a Epopéia de Gilgamesh e o Épico de Atrahasis. Diversas traduções desses épicos e de outros textos do Oriente Médio podem ser encontradas em livros como: (1) J. B. Pritchard, editor, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* [Textos Antigos do Oriente Médio Relacionados ao Antigo Testamento] (3ª edição revisada. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1969); (2) W. Beyerlin, editor, *Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* [Textos do Oriente Médio Relacionados ao Antigo Testamento] (Filadélfia: Westminster, 1978); (3) John Walton, *Ancient Israelite Literature in its Cultural Context: A Survey of Parallels between Biblical and Ancient Near Eastern Texts* [Literatura Israelita Antiga em seu Contexto Cultural: Uma Análise Comparativa entre a Bíblia e Textos Antigos do Oriente Médio] (Grand Rapids: Zondervan, 1990); (4) Victor H. Matthews e D. C. Benjamin, *Old Testament Parallels: Laws and Stories from the Ancient Near East* [Comparações Veterotestamentárias: As Leis e as Histórias do Antigo Oriente Médio] (2ª edição. Nova York: Paulist Press, 1997); (5) W. W. Hallo e K. Lawson Younger, editores, *The Context of Scripture: Monumental Inscriptions from the Biblical World* [O Contexto das Escrituras: Escritos Relevantes do Mundo Bíblico] (3 volumes; Leiden: Brill, 1977-2002); (6) B. T. Arnold e B. E. Beyer, *Readings from the Ancient Near East: Primary Sources for Old Testament Study* [Estudos sobre o Antigo Oriente Médio: Textos Originais para Análises do Antigo Testamento] (Grand Rapids: Baker, 2001).

A Epopéia de Gilgamesh

Assim denominado por causa de Gilgamesh, rei de Uruk (Ereque, em Gênesis 10.10) em torno de 2600 a.C., esse texto data de aproximadamente 1600 a.C., de acordo com Thorkild Jacobsen. Gilgamesh era um rei tirano e brutal, causando grande indignação entre seus súditos. A fim de derrubá-lo, o povo pediu que um de seus deuses lhe criasse um inimigo. Esse inimigo se chamava Enkidu. Ele só foi “humanizado”, ou “civilizado”, após uma sema-

na de orgia com uma prostituta. Em seguida ocorreu um combate entre Enkidu e Gilgamesh, mas sem vitória para nenhum dos lados. Os opositores se tornaram colegas e lutaram contra toda sorte de monstros malignos e celestiais. Ao longo dessas aventuras, o mortal Gilgamesh recebeu uma proposta de casamento de ninguém menos que a estonteante deusa Ishtar, mas ele a recusou, principalmente por causa de seu terrível histórico de casos extraconjugais!

Por causa da afronta a Ishtar, Enkidu morreu, fazendo com que Gilgamesh passasse a ter um medo patológico de perder sua própria vida. Ele ainda assim conseguiu lembrar que um de seus ancestrais, Utnapistim, vencera a morte e obtivera a imortalidade. Se ele ao menos pudesse encontrar Utnapistim, poderia aprender o segredo e salvar sua própria vida. Seguiu-se uma atribulada jornada pelas diversas partes do submundo. Por fim, ele encontrou Utnapistim. Eis a história que Utnapistim conta a Gilgamesh.

Certa feita, Ea contou a Utnapistim que Enlil se preparava para destruir a humanidade com um dilúvio. Disse-lhe que, se fosse sábio, deveria construir um barco e reunir sua família, seu gado, alguns bens e marinheiros profissionais. A tempestade começou e perdurou por sete dias e sete noites, fazendo com que o barco de Utnapistim acabasse encalhado no topo de uma montanha. Após as águas baixarem, ele saiu do barco e adorou seus deuses. Posteriormente, Enlil ficou sabendo que dois mortais escaparam da catástrofe. A fim de completar seu trabalho, livrando a terra da humanidade, ele conferiu a imortalidade a Utnapistim e a sua esposa.

Como a experiência de Utnapistim foi algo absolutamente singular, Gilgamesh acabou se sentindo ainda mais desapontado. Depois de outras frustrações, voltou para sua casa, em Uruk, resignado com o seu destino. Sendo-lhe negada a imortalidade, restava-lhe sobreviver na mente das pessoas através da esplêndida Uruk, que ele havia construído. A imortalidade, portanto, é a obra de suas mãos.

O Épico de Atrahasis

O Épico de Atrahasis já foi examinado quando tratamos do relato da Criação. Após a Criação, os homens se multiplicaram tão rapidamente e fizeram tanto barulho, que Enlil acabou com insô-

nia. Ele, então, planejou reduzir a população com uma praga, quando, repentinamente, Atrahasis nos é apresentado. Com a ajuda de seu deus, Enki, Atrahasis conseguiu impedir a praga.

O problema foi resolvido, mas, após 200 anos, a terra estava “coberta de homens”. Enlil então planejou uma seca, mas Atrahasis voltou a interceder e aplacou a ira do deus ofendido, terminando com a seca. O ciclo voltou a se repetir uma terceira vez e a punição foi uma reedição da seca.

Exasperado por mais um fracasso, Enlil ordenou um dilúvio. O que se seguiu é bastante parecido com a Epopéia de Gilgamesh, com a exceção de que o herói é Atrahasis, não Gilgamesh. Seguindo o conselho de Enki, Atrahasis construiu um navio resistente à tempestade, que estava destinada a durar sete dias e sete noites. A tempestade foi de tal forma devastadora e a aniquilação da humanidade foi tão completa, que até mesmo os deuses ficaram em dúvida quanto à sagacidade do plano de Enlil.

Após desembarcar, Atrahasis, assim como Utnapistim, ofereceu um sacrifício aos deuses em agradecimento por sua sobrevivência, e não era sem tempo, pois os deuses tinham ficado sem se alimentar durante o dilúvio. Sua fonte de comida, os sacrifícios dos mortais, havia desaparecido.

Foram tomadas algumas providências para limitar o crescimento da população mundial. Tratava-se de um controle de natalidade: a criação de algumas mulheres permanentemente estéreis; a criação de um demônio, cuja função era “arrebatar o bebê do colo daquela que lhe deu à luz”; e a criação de diversas categorias de sacerdotisas a quem era proibido procriar.

Uma Análise dos Épicos

Uma comparação entre os épicos de Gilgamesh e Atrahasis com Gênesis 6—9, no que diz respeito à catástrofe do dilúvio, mostra claras e pormenorizadas semelhanças. Será que isso significa, contudo, que os hebreus pegaram o relato mesopotâmico emprestado e apenas trocaram os nomes? Não será possível que tais similaridades, entre a Bíblia e as culturas vizinhas, se devam ao fato de ambas se basearem em eventos históricos? Tanto a literatura da Mesopotâmia como a Bíblia mencionam o dilúvio simplesmente porque houve um dilúvio.

Sendo esse o caso, é ainda mais interessante compará-las, a fim de verificar como tradições diferentes trataram do mesmo

assunto, do mesmo acontecimento. Tal comparação revela diferenças essenciais entre mentalidades e visões de mundo. Um das vantagens do crente que lê mitologia está na compreensão sobre o que pensavam os povos antigos, sobre como respondiam às questões fundamentais da vida sem a luz da revelação.

A Epopéia de Gilgamesh, por exemplo, não diz praticamente nada sobre o motivo do dilúvio. O único trecho pertinente é: “A cidade era antiga, [assim como] os deuses que a habitavam. Quando seus corações levaram os grandes deuses a trazer o dilúvio”. Após o cataclismo, Ea censurou Enlil: “Como tu, ó mais sábio dos deuses, ó herói, pudeste, sem refletir, provocar a inundação? Que ao pecador seja imputado seu pecado, que ao transgressor seja imputada sua transgressão!” (11.179-181). No Épico de Atrahasis, foi o barulho das multidões que despertou a ira e a vingança de Enlil. Os maiores especialistas em escrita cuneiforme estão convencidos de que a palavra utilizada para barulho significa exatamente isso, não turbulência moral.

Enlil, portanto, agiu movido pela raiva, pelo egoísmo e pelo capricho. Seu juízo foi totalmente punitivo; para as massas, esse tipo de juízo não possui nenhum efeito terapêutico. E será que um dos deuses pode trazer uma catástrofe sobre a humanidade em virtude dos pecados dos homens? Afinal de contas, os próprios deuses estão longe de ser puros.

Além disso, de igual modo é complicado entender o porquê de um mortal ser salvo. Na Epopéia de Gilgamesh, Ea avisou Utnapistim dos planos de Enlil; no outro épico, Enki informou Atrahasis. Mais uma vez, o mais perto que alguma dessas obras chega de salvar aquele que é justo encontra-se no relato sumério do dilúvio. Nesse relato, o único a se salvar do afogamento foi Ziusudra, um rei honrado e humilde, embora o relato não chegue a enfatizar um vínculo entre seu caráter e seu livramento.

Além do mais, as dimensões da nave construída pelos heróis é por demais estranha: “iguais deverão ser seu comprimento e largura” — ou seja, um cubo, como é posteriormente confirmado ao longo do épico. Além de animais e sua família, o herói levou consigo marinheiros profissionais. Foi a habilidade e o engenho humano que mantiveram esse navio flutuando. Utnapistim também levou consigo grandes quantidades de ouro e prata, um pequeno pé-de-meia para recomençar, caso saísse vivo daquele pesadelo.

Por fim, ambas as histórias são desprovidas de qualquer função didática. O que elas tentam passar e qual é o significado de sua temática? Será que, de alguma forma complexa, tais histórias

dizem respeito ao leitor? A Epopéia de Gilgamesh trata mais de Gilgamesh que de Utnapistim e se concentra mais na trama que antecede ao dilúvio que no livramento da catástrofe. Possivelmente o seguinte princípio poderia ser extraído da história: satisfaça-se com sua situação e com aquilo que tem, sem jamais tentar ultrapassar seus limites (Gênesis 3?). Pouco vale, mas o diálogo do texto confirma isso.

O fim do Épico de Atrahasis é ainda mais deprimente: após fracassar por três vezes, Enlil deu um ultimato: cerrassem o útero, fizessem com que toda a progênie fosse natimorta, impusessem o celibato. Obviamente, não se trata de uma orientação destinada a produzir respeito pelos deuses. Quiçá medo e suspeita, mas não confiança e amor.

Uma Comparação entre os Épicos e o Relato de Gênesis

Ao examinarmos o relato de Gênesis, investigando os quatro pontos de contraste acima mencionados, podemos demonstrar um pouco de seu caráter único.

Gênesis afirma que o dilúvio foi deflagrado pelo pecado da humanidade. Grande parte disso é indicado nas narrativas dos capítulos 3—5 e nos primeiros quatro versículos do capítulo 6. A isso pode-se acrescentar: “a maldade do homem se multiplicara sobre a terra [...] toda imaginação dos pensamentos de seu coração era só má continuamente” (6.5); “A terra, porém, estava corrompida” [...] “encheu-se a terra de violência” (6.11); “porque toda carne havia corrompido o seu caminho sobre a terra” (6.12).

Embora não fique claro na tradução, o termo para “corrompido(a)” dos versículos 11 e 12, no texto em hebraico, é formado pela mesma raiz de “os destruirei” no versículo 13. Será essa uma maneira de Deus destruir? Em vez de interromper e impedir, Ele permite que o mal iniciado pela humanidade siga em direção a sua inevitável conclusão. Veja, por exemplo: “porque a medida da injustiça dos amorreus não está ainda cheia” (Gn 15.16). Semelhantemente, o apóstolo Paulo, ao falar sobre a manifestação da ira de Deus contra o pecado, usa a expressão “Deus os abandonou” (Rm 2.24,26,28), a qual é sem dúvida mais passiva que ativa, mais branda que colérica.

Contudo, para não concluirmos que Deus não passa de um espectador impassível diante de todo esse lamaçal, devemos notar que o próprio Deus sofre uma intensa dor emocional: Deus “se

arrependeu” (Gn 6.6). Interessante observar que, na expressão “pesou-lhe o coração”, o termo hebraico procede da mesma raiz da palavra traduzida por “dor” em 3.16,17. Nesses versículos, é respectivamente anunciada a dor que Eva enfrentaria no parto e a dor que o homem sofreria ao extrair o alimento do solo. A dor da humanidade se tornara a dor de Deus! É claro que a dor do homem e da mulher são físicas e ocorrem em consequência de seu próprio mau comportamento. A dor de Deus é a dor da decepção causada pelo mau comportamento da humanidade. É revelador que, em Gênesis 6, a primeira reação de Deus diante da iniquidade generalizada em sua criação não seja a fúria ou a indignação, mas o desapontamento.

Noé não é poupado por causa de um capricho ou favoritismo. Pelo contrário, ele “era varão justo e reto em suas gerações; Noé andava com Deus” (6.9; cf. 7.1). O caráter, de um jeito ou de outro, determina o destino.

Para ser mais exato, é ordenado a Noé a construção de uma arca, não um barco (6.14), mais um baú que um navio. Suas dimensões, longe de serem absurdas, são bastante adequadas a uma embarcação para águas oceânicas. Nenhum marinheiro acompanhou Noé, nem há qualquer referência a equipamentos de navegação (a não ser que consideremos a janela no telhado, por onde se podiam contar as estrelas, ou podiam passar os pássaros como pombos-correio navais). O livramento deveu-se unicamente a Deus. Além disso, aqueles que se salvaram não levaram nenhum bem material consigo. Noé, assim como Acã, não tinha direito algum de fazer isso.

Longe de ser uma história palpitante, mas irrelevante, contada ao redor das fogueiras nas gerações posteriores, o relato do dilúvio teve um profundo efeito nas gerações ulteriores. Antes de mais nada, há um cancelamento da maldição de Deus sobre a terra (8.21; cf. 3.17), evidenciado pela história da vinha de Noé (9.20-29). Ao associar 8.21 com 6.5, Gerhard von Rad observa: “o versículo 21 é uma das mais notáveis declarações teológicas do Antigo Testamento: demonstra como o jeovista pode se expressar de modo decisivo e intenso nos pontos mais relevantes. A mesma condição que no prólogo fundamenta o juízo de Deus, no epílogo, revela sua graça e providência. Podemos contemplar [...] o contraste entre a fúria punitiva de Deus e sua graça que sustenta [...] como se Deus se ajustasse à iniquidade do homem”²⁵.

A promessa é, então, acompanhada de uma aliança com Noé no capítulo 9. O que Deus um dia disse a Adão (1.28), ele diz agora a

Noé (9.1). Desse modo, temos um segundo começo, uma segunda chance para a humanidade, ainda que com ressalvas (9.2-6).

Tal aliança não é exclusiva, mas precedente. Noé é o primeiro de uma série de pessoas com quem Deus firmou essa aliança. O dilúvio, contudo, jamais voltaria a ser repetido (9.11). A manutenção dessa aliança é responsabilidade de Deus. Não esqueça que o arco da aliança no céu é para uso dele (9.12-17). O Deus Todo-poderoso escreve um bilhete para si mesmo! Eis o alcance dessa história na vida daqueles que a lêem.

Dois Relatos do Dilúvio?

Já tive a oportunidade de comentar as hipóteses documentais levantadas por aqueles que criticam a origem do relato da criação. Gênesis 6—9 nos permite verificar de uma vez por todas a validade dessa abordagem. Uma leitura superficial dos quatro capítulos, segundo tais críticos, demonstra de maneira evidente que eles não formam um texto homogêneo. Diversas observações são escolhidas a fim de apoiar essa idéia.

A primeira categoria de observações aponta inconsistências grosseiras. Uma é o número de animais que embarcam. Conforme o que lemos em 6.19,20; 7.9,15 (todos de P), são dois de cada espécie, macho e fêmea. Já 7.2 (J) afirma que Noé deveria levar “sete pares” de animais limpos, um par de animais imundos, o macho e sua fêmea (as palavras usadas aqui são “homem” e “mulher”, assim como em 2.23).

Um segundo exemplo são as informações contraditórias quanto à duração do dilúvio. Uma parte afirma que o dilúvio durou 40 dias e 40 noites (7.4,12,17; 8.6 [todos de J]). Outra tradição estabelece que o dilúvio durou 150 dias (7.24 [P]).

Encontramos outro exemplo na natureza do dilúvio. Teria sido água do alto (7.4,12 [J]), ou uma explosão de águas subterrâneas (7.11 [P])?

A segunda categoria citada pelos críticos a respeito da origem do relato é a clara mudança verificada no uso do nome de Deus. Eles listam os seguintes exemplos:

- a) 6.5: “viu o Senhor”; também em 6.6-8.
- b) 6.9: “Noé andava com Deus”; também em 6.11,12,13,22.
- c) 7.1: “disse o Senhor a Noé”; também em 7.5.
- d) 7.9: “como Deus ordenara”; também em 7.16.

- e) 7.16: “o Senhor a fechou por fora”.
- f) 8.1: “lembrou-se Deus de Noé [...]Deus fez passar um vento”; também em 8.15.
- g) 8.20: “edificou Noé um altar ao Senhor”; também em 8.21.
- h) 9.1: “abençoou Deus a Noé”, também em 9.6,8,12,16,17.

Em uma terceira categoria estão as alegações de que o relato aponta para duas direções diferentes: (1) Noé oferece sacrifícios, Deus cheira seu agradável odor e a maldição sobre a terra é suspensa (8.20-22 [J]); (2) Deus abençoa Noé e com ele firma sua aliança (9.1-18 [P]).

Uma quarta categoria afirma que o relato traz dois diferentes estilos e formas de expressão. Deus, por exemplo, é em alguns momentos retratado em termos bastante humanos: Ele se arrepende, se entristece, cheira o odor dos sacrifícios, reconsidera posições. Em outras situações, é retratado como um ser absolutamente sobrenatural, como uma força todo-poderosa que está acima do mundo.

Daí conclui-se que originalmente existiam dois relatos do dilúvio: um cuja data provável é o século X ou IX a.C. (o Jeovista), e outro produzido cerca de 400 anos depois (o relato dos sacerdotes, de cerca de 550-450 a.C.). Em um momento posterior, as duas histórias foram unidas por um editor ou editores. No texto, como o temos, Gênesis 6—9 pode ser dividido da seguinte maneira:

6.5-8	J	7.12	J	8.3b-5	P
6.9-22	P	7.13-16a	P	8.6-12	J
7.1-5	J	7.16b,17	J	8.13a	P
7.6	P	7.18-21	P	7.13b	J
7.7,8	J	7.22,23	J	8.14-19	P
7.9	P	7.24—8.2a	P	8.20-22	J
7.10	J	8.2b,8.3a	J	9.1-17	P
7.11	P				

Não são poucos os protestos contra essa divisão do relato do dilúvio em duas fontes distintas, que por sinal se estende a todo o Pentateuco. Os trabalhos de modernos estudiosos, como Umberto Cassuto, Cyrus Gordon e Kenneth Kitchen, criticam essa teoria em diversos aspectos. Para Cassuto, uma visão assim fragmenta-

da não faz justiça à estrutura literária do texto. A heterogeneidade traz mais problemas que soluções. Para Gordon e Kitchen, tal divisão é duvidosa, pois ocorrem fenômenos parecidos na literatura mediterrânea antiga e seria ridículo estabelecer uma teoria sobre múltiplas fontes.

É preciso fazermos as seguintes observações, em especial no que diz respeito à parte de Gênesis que trata do dilúvio.

Em primeiro lugar, algumas das supostamente reveladoras evidências de incongruência no texto não são em absoluto reveladoras. Os termos “dois de cada” e “sete” são mutuamente excludentes? Por que os “dois” de 6.19,20 e 7.9,15 não podem ser o número padrão de animais (um macho e uma fêmea para procriação, pois mesmo os animais impuros seriam preservados!) levados para a arca? “Sete” diria respeito a apenas animais sacrificiais, ou seja, a animais pertencentes a uma categoria especial. Seria essa solução menos provável que atribuir “dois” aos jeovistas e “sete” aos religiosos? Da mesma forma, há alguma inconsistência quanto à duração do dilúvio: 40 *versus* 150 dias? Não seria o caso de terem havido 40 dias de chuva, seguida por cinco meses de elevação das águas até o ponto máximo?

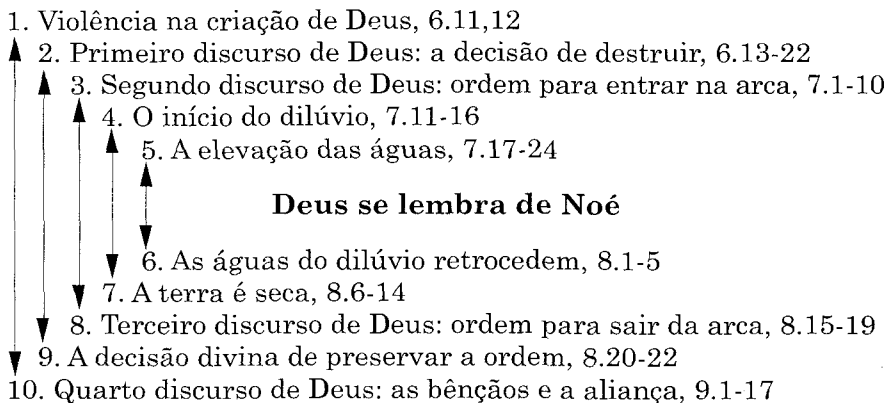
Em segundo lugar, o estudioso escandinavo Eduard Nielsen, baseado nos princípios da tradição oral, pôs em dúvida essa divisão do relato do dilúvio. Nielsen, para ilustrar, observa que, segundo a teoria das múltiplas fontes, 7.9 foi escrito pelos sacerdotes. Por quê? Porque a palavra “Deus” ocorre no versículo, o que assegura que os sacerdotes (P) o escreveram: “entraram de dois em dois para Noé na arca, macho e fêmea, como Deus ordenara a Noé”; no entanto, poucos versículos depois (7.15, atribuído por todos os críticos aos sacerdotes [P]) é dita exatamente a mesma coisa: “entraram de dois em dois para Noé na arca”. Uma repetição no mesmo documento! Qualquer um que se precipite em explicar o versículo 15 como uma inserção editorial devia primeiro lembrar a réplica de Nielsen: “É reconfortante e às vezes necessário ter um redator escondido na manga”⁷.

Em terceiro lugar, ao examinar a estrutura gramatical do texto, Francis Andersen⁸ foi capaz de isolar e identificar as partes que foram recortadas por aqueles que defendem uma fonte múltipla. Dessa forma, do ponto de vista gramatical, 7.6-17 forma uma unidade com uma estrutura claramente identificável, apesar de a hipótese documental ver esse trecho como uma colagem que alterna pelo menos sete vezes de J para P. Como observa Andersen, “se a hipótese documental estiver correta, algum editor colou pe-

daços de versões paralelas da mesma história, conseguindo, de uma perspectiva gramatical, criar a impressão de um todo coeso”.

Em quarto lugar, eruditos como B. W. Anderson e G. J. Wenham estão convencidos de que, ao lidarmos com o relato do dilúvio nas Escrituras, devemos ir além de um exame analítico (dissecar o todo para chegar ao texto original) ou de uma investigação diacrônica (como as partes se uniram para formar o todo?), mas alcançar as dimensões sincrônicas do texto (o que se pode discernir a partir da forma final do texto?). Por esse motivo, ao investigar a narrativa do dilúvio, Anderson nos traz o interessante esquema apresentado na figura 3.

Figura 3



Extraído de B. W. Anderson, “From Analysis to Synthesis: The Interpretation of Genesis 1—11”, *JBL* n° 97, 1978, p. 38. Utilizado sob permissão.

Anderson não tenta utilizar essa tabela para afirmar que Gênesis 3 é um trabalho unificado. Isso certamente não rejeita possíveis histórias independentes, mas tal uniformidade no relato não admite a possibilidade de que Gênesis 6—9 proceda de uma única fonte? Após produzir seus próprios estudos sobre esses capítulos, Wenham⁹ declara: “A hipótese documental só poderá ser defendida se for admitido que o mais talentoso e perfeito redator uniu textos J e P em uma unidade maravilhosa e coerente”. No entanto, seria essa a explicação mais provável? É, sem dúvida alguma, uma explicação possível; no entanto, se acreditarmos que Gênesis 6—9 é o resultado de uma edição que uniu J e P, certamente não poderemos pensar que o trabalho do redator foi mal feito a ponto de permitir que as mais flagrantes contradições sur-

gissem dessa união. Fazê-lo seria considerar que os textos foram compilados por um pós-modernista! Pois é exatamente assim que muitos comentaristas têm agido. Como disse Halpern¹⁰, tratar Gênesis 6—9 como uma redação irracional e arbitrária é historicamente inadmissível, considerando que isso definiria os editores do Pentateuco como mentalmente inferiores aos filólogos modernos. Também é moralmente inadmissível “pois a incapacidade, por parte do analista moderno, de se chegar a uma hipótese que resguarde a dignidade do escritor original não evidencia qualquer deficiência no editor de outrora”.

A Maldição sobre Canaã (9.20-27)

Temos pelo menos dois problemas aqui: a natureza do crime cometido por Cam contra seu pai e o porquê de Noé ter amaldiçoado Canaã, filho de Cam, em vez do próprio Cam.

Embora possamos considerar que as ações de Cam não teriam acontecido caso seu pai estivesse sóbrio, constata-se que a embriaguez de Noé não é destacada em nenhuma exortação. Quando, contudo, recordamos que os dois incidentes envolvendo embriaguez em Gênesis — aqui e em Gênesis 19.30-38 — deram lugar a acontecimentos detestáveis, possamos talvez considerar as situações conseqüentes como explicações suficientes acerca da licenci-osidade. (Poderíamos também refletir sobre a atitude de Labão, dando sua filha Léia em vez de Raquel, em Gênesis 29.23. O texto não esclarece como o sogro conseguiu enganar Jacó, mas muito provavelmente o noivo estava tão bêbado, que não foi capaz de distinguir uma irmã da outra. Note que, quando ele finalmente acorda, diz a Labão: “Que foi que você me fez?” [Gn 29.25 – NVI]. Compare isso com “e despertou Noé do seu vinho e soube o que seu filho menor lhe fizera” [Gn 9.24].)

O pecado de Cam é descrito no versículo 22: “viu [ele] a nudez de seu pai”. Será que o pecado de Cam foi simplesmente ver seu pai nu e posteriormente contar aos irmãos? O texto insinua mais do que isso, pois, ao acordar, Noé “soube o que seu filho menor lhe fizera”. Não é informado como ele ficou sabendo da culpa do filho mais novo.

Sugere-se que o pecado de Cam foi incesto (leia Basset¹¹). Enquanto Noé estava adormecido, Cam manteve relações com sua mãe e, dessa relação incestuosa, nasceu-lhe Canaã. Isso explica a razão do porquê da maldição de Noé contra Canaã. Existem dois ou-

tros exemplos claros de incesto em Gênesis: Rúben, com a concubina de seu pai (Gn 35.22; 49.3,4), e Ló, com suas duas filhas, de onde lhe nasceram filhos (Gn 19.30-38).

É possível achar respaldo para essas teorias na parte do Pentateuco que lida com relacionamentos sexuais proibidos. Levítico 18 e 20 utiliza repetidamente a frase “não descobrirás a nudez de...” ao tratar de possíveis incestos, sempre com referência a relações heterossexuais, nunca homossexuais. Desse modo, descobrir a nudez do pai de alguém é ter relações sexuais com a mãe desse alguém. O verbo constantemente utilizado nessas regulamentações é “descobrir” (ver Gn 9.21, em que Noé “descobriu-se” antes da transgressão), com exceção de Levítico 20.17, que fala em “ver” a nudez da irmã.

Por mais plausível que pareça, essa interpretação possui três problemas. Em primeiro lugar, a história supõe o nascimento de Canaã *antes* do episódio, a menos que se afirme que a referência ao filho de Cam em 9.18 é um comentário explicativo sem valor cronológico. Isso é possível.

Em segundo lugar, se a considerarmos literalmente, a história sugere que Noé se deu conta do que Cam lhe fizera logo após se recuperar de sua ressaca, pronunciando de imediato sua maldição contra o neto. A teoria do incesto precisaria que Noé tivesse conhecimento da gravidez da esposa, que aguardasse o nascimento do rebento nove meses depois e só então lançasse a maldição sobre Canaã.

O terceiro ponto fraco dessa teoria é a falta de lógica nas ações dos dois irmãos de Cam, Sem e Jafé. Quais as implicações de: “indo virados para trás, cobriram a nudez do seu pai”? Deveríamos ver alguma analogia entre Sem e Jafé terem coberto a nudez de seu pai com algum tipo de veste e o fato de Deus ter coberto a nudez de Adão e Eva com algum tipo de veste em 3.21? Se considerarmos que o ato de Cam teve a ver com incesto, isso só poderia significar que os irmãos se recusaram a repetir o erro do irmão mais novo.

O segundo grande problema — o porquê da maldição sobre o neto — também impede a existência de uma solução inatacável. Já mencionei uma das possibilidades nos últimos parágrafos: Canaã é o produto de uma relação incestuosa.

Pode-se facilmente afirmar (leia von Rad¹²) que as palavras “Cam é pai de” nos versículos 18 e 22 são inserções posteriores de um redator. Isso tranqüilamente elimina o problema, mas através de exclusões aleatórias de partes do texto. Então teria sido Canaã que viu a nudez de seu avô, sendo por isso amaldiçoado.

Talvez a maldição tenha sido proferida contra Canaã pelo fato de ele ser o filho mais novo de Cam (10.6), assim como Cam é o filho mais novo de Noé (9.24). Em nosso estudo de Gênesis, já vimos exemplos de inocentes sofrendo por causa de um culpado: a terra foi amaldiçoada por causa do pecado de Adão e Eva; se os filhos de Deus eram anjos, a humanidade foi punida por causa do pecado dos anjos; a maior parte dos animais e pássaros foi trágica pelo Dilúvio por causa dos pecados da humanidade.

Esse foi o único acontecimento negativo em Gênesis 3—11 no qual Deus não disse palavra. Além disso, é a primeira vez nas Escrituras que uma pessoa amaldiçoa outra pessoa. Deus já havia proferido maldições, mas agora Noé também o fazia.

Em suas palavras, além de maldição, há também uma palavra de bênção. Atitudes que até então eram prerrogativas de Deus, passavam a ser tomadas por mortais. É preciso atribuir às declarações de Noé o mesmo peso e poder dado a declarações semelhantes por parte de Deus. Sob que lógica alguém poderia compreender as bênçãos e maldições divinas como decisões inescapáveis, mas limitar as palavras de Noé a simples desejos?

A primeira palavra de Noé é dirigida a Sem: “Bendito seja o Senhor, Deus de Sem”. Devemos observar que essa é a primeira vez na Bíblia em que Deus é chamado de “Deus de alguém”, ou denominado Deus de um grupo maior que surge a partir de um indivíduo. Para encontrarmos uma passagem análoga ao “Deus de Sem”, teremos de esperar até encontrarmos o servo de Abraão, que diz: “Deus de meu senhor Abraão” (Gn 24.12,42,48).

Na interpretação do versículo 27 (“Engrandeça Deus a Jafé, e habite ele nas tendas de Sem”, ARA), é de extrema importância identificarmos quem é “ele”. O “ele” seria Deus ou Jafé? Será que a profecia de Noé indica que Jafé habitaria as tendas de Sem, ou seja, que os gentios seriam reunidos no redil do povo de Deus? Ou a profecia indica que o próprio Deus habitaria as tendas de Sem? A maioria dos comentaristas mais antigos identificam “ele” com Deus, enquanto a maioria dos escritores contemporâneos optam por Jafé (mas discordando quanto ao exato significado da frase).

Walter Kaiser¹³ argumenta, de modo convincente em minha opinião, a favor da tradução “habite ele [Deus] nas tendas de Sem”. A profecia, portanto, deve ser considerada uma redução da linguagem familiar, através da qual Deus transmitiria seu plano redentor e a palavra da promessa. No fim das contas, seria daquela família que sairia Abraão.

A Torre de Babel (11.1-9)

Diversos acontecimentos em Gênesis 4—11 são precedidos e sucedidos por notas genealógicas semelhantes. O relato sobre os filhos de Deus e as filhas dos homens (6.1-8) fica entre duas notas sobre os três filhos de Noé (5.32; 6.9,10). O relato do dilúvio é cercado por referências à progênie de Noé (6.9,10; 9.18,19). O incidente da torre de Babel possui, antes e depois de seu registro, a genealogia de Sem (10.21-31; 11.10-32).

Podemos verificar uma grande ênfase no oriente nesses primeiros capítulos de Gênesis. O jardim do Éden é no oriente (2.8). Ao oriente do Éden, Deus postou um querubim para impedir um retorno ao jardim (3.24). Caim partiu para habitar a terra de Node, da banda do oriente do Éden (4.16). Diversos descendentes de Sem habitaram a “montanha do Oriente” (10.30). Essa história sobre a torre começa com a migração de pessoas do oriente (11.2) para a planície de Sinar. Mais uma vez, o ambiente geográfico do relato fica fora da Palestina.

O pecado do povo não está no desejo de construir uma cidade, que é um ato neutro e destituído de implicações morais. É a motivação por trás da empreitada que salta aos olhos: “Eia, edifiquemos nós uma cidade e uma torre cujo cume toque nos céus e façamos um nome, para que não sejamos espalhados sobre a face de toda a terra” (Gn 11.4). Esse é o conceito pagão de imortalidade. Muito tempo após o falecimento de um artista, escultor, poeta, músico, arquiteto e escritor, sua memória é perpetuada por suas obras. A imortalidade baseia-se em uma realização. O indivíduo torna-se imortal em virtude de suas habilidades.

Deus, contudo, não aceita essa idéia. A narrativa conta que as excentricidades desses construtores levaram Deus a agir. Seu grandioso projeto foi subitamente interrompido quando Deus lhes “confundiu a língua” e dispersou aqueles que insistiam em se tornar mais sedentários. Babel (v. 9), “o portão de Deus”, acabou se tornando a “capital da confusão”.

Miller¹⁴ enfatiza que, ao longo de Gênesis 3—11, há uma correspondência entre a natureza do pecado e o tipo de juízo sobre ele. A serpente, por exemplo, que seduziu Eva, levando-a a comer o que não devia, terá de comer poeira pelo resto de sua vida. Caim, fazendeiro por vocação, para quem era essencial se estabelecer num local fixo, tornou-se um fugitivo e andarilho, encerrando seus dias na fazenda. No incidente da torre, em 11.1-9, Deus decretou seu juízo tanto sobre o instrumento do pecado, um idioma único,

que fez com que todo o projeto fosse possível; como sobre a intenção por trás do pecado, ou seja, evitar que fossem dispersos pelo mundo. Ao longo de Gênesis 3—11, não vemos Deus tendo nenhuma reação arbitrária contra o pecado e a desobediência. Ele nunca escolhe de forma aleatória dentre os muitos castigos possíveis. A correspondência entre ofensa e castigo destaca a natureza da transgressão e o caráter da justiça divina em ação.

A narrativa começa dizendo que toda a terra era “de uma mesma língua e de uma mesma fala”. Isso quer dizer que, até aquele momento, a terra era lingüisticamente uniforme? Dificilmente! Na “tabela de nações” do capítulo anterior, vimos não por uma, mas por três vezes, que os filhos de Jafé, Cam e Sem foram divididos “segundo as suas famílias, segundo as suas línguas, em suas terras, em suas nações”.

Alguém poderá ver um conflito entre esses dois capítulos, a exemplo do que acontece com os defensores da hipótese documental. Nessa linha de pensamento, existem duas explicações para a dispersão da humanidade: a fonte P (capítulo 10), em que a dispersão é um sinal de bênção; e a fonte J (capítulo 11), em que a dispersão é vista como um castigo, sinalizando o descontentamento de Deus.

Podemos ainda explicar a justaposição desses capítulos ao sugerirmos que dois aspectos lingüísticos distintos são aqui considerados. O capítulo 10 diria respeito aos idiomas e dialetos de cada povo. Em contrapartida, a “mesma língua” do capítulo 11 diria respeito a uma língua franca, a um idioma internacional que tornava possível a cooperação e o intercâmbio entre povos de diferentes idiomas.

Dessa forma, a afirmação do capítulo 11, como defende Cyrus Gordon¹⁵, não seria a de que Deus dividiu um idioma em muitos, mas que tornou incompreensível a língua comum que podia ser compreendida por todos os envolvidos no projeto de construção.

Uma terceira sugestão vem sendo oferecida por Clines: “Se o conteúdo do capítulo 10 tivesse vindo após o relato da torre de Babel, toda a Tabela de Nações teria de ser lida a partir de uma idéia de juízo. No lugar onde se encontra, a Tabela de Nações aparece como o cumprimento do mandamento divino de 9.1”¹⁶. Em minha opinião, essa última interpretação é a mais apropriada, visto que mais uma vez exemplifica algo consistente ao longo de Gênesis 3—11: a voz de Deus tanto no juízo como na redenção, tanto na ira como na misericórdia. Em tudo, Deus opera em prol de um objetivo eterno; irritado pela estupidez de alguns, mas ja-

mais desviado de seu rumo. É possível que, tendo um relato geral da criação do ser humano (1.26-30), seguido de uma narrativa mais pormenorizada da criação da vida humana (2.4,5), tenhamos o mesmo aqui: uma descrição geral das origens dos idiomas (10.1-32) imediatamente seguida por um relato mais específico das origens desse fenômeno (11.1-9).

Gênesis 4—11

- ANDERSEN, F. *The Sentence in Biblical Hebrew*. The Hague: Mouton, 1974.
- ANDERSON, B. W. "From Analysis to Synthesis: The Interpretation of Genesis 1—11". *JBL* n° 97, 1978, pp. 23-39.
- BARNARD, A. N. "Was Noah a Righteous Man? Studies in Texts: Genesis 6, 8". *Theology* n° 74, 1971, pp. 311-314.
- BARR, J. "Reflections on the Covenant with Noah", em *Covenant as Context: Essays in Honour of E. W. Nicholson*. Editado por A. D. H. Mayes e R. B. Salters. Oxford: Oxford University Press, 2003, pp. 11-22.
- BASSET, F. W. "Noah's Nakedness and the Curse of Canaan: A Case of Incest?" *VT* n° 21, 1971, pp. 232-237.
- BRUEGGEMANN, W. "David and His Theologian". *CBQ* n° 30, 1968, pp. 156-181.
- _____. "Kingship and Chaos (A Study in Tenth Century Theology)". *CBQ* n° 33, 1971, pp. 317-332.
- BRYAN, D. T. "A Reevaluation of Genesis 4 and 5 in the Light of Recent Studies in Genealogical Fluidity". *ZAW* n° 99, 1987, pp. 180-188.
- CASSUTO, U. "The Episode of the Sons of God and the Daughters of Men (Genesis 6.1-4)", em *Biblical and Oriental Studies*. Traduzido por I. Abrahams. 2 vols. Jerusalém: Magnes. Vol. 1, 1973, pp. 17-28.
- CHRISTENSEN, D. "Janus Parallelism in Genesis 6.3". *HS* n° 27, 1986, p. 20-24.
- CLARK, W. M. "The Flood and the Structure of the Pre-patriarchal History". *ZAW* n° 83, 1971, pp. 184-211.
- CLINES, D. J. A. "Noah's Flood. I: The Theology of the Flood Narrative". *Faith and Thought* n° 100, 1972-1973, pp. 128-142.
- _____. *The Theme of the Pentateuch*. 2ª ed., 1997. JSOTSup n° 10. Sheffield: JSOT Press, 1978.
- _____. "The Significance of the 'Sons of God' Episode (Genesis 6.1-4) in the Context of the 'Primeval History' (Genesis 1—11)". *JSOT* n° 13, 1979, pp. 33-46.
- COHEN, H. H. *The Drunkenness of Noah*. Judaic Studies 4. University, Ala.: University of Alabama Press, 1974.

- COHEN, N. *Noah's Flood: The Genesis Story in Western Thought*. New Haven: Yale University Press, 1996.
- DEWITT, D. S. "The Historical Background of Genesis 11.1-9: Babel or Ur?" *JETS* n° 22, 1979, pp. 15-26.
- ESLINGER, L. "A Contextual Identification of the *bene ha'elohim* and *benoth ha'adam* in Genesis 6.1-4". *JSOT* n° 13, 1979, pp. 65-73.
- FEWELL, D. "Building Babel", em *Postmodern Interpretations of the Bible: A Reader*. Editado por A. K. M. Adam. St. Louis: Chalice, 2001, pp. 1-15.
- FISHER, E. "Gilgamesh and Genesis: The Flood Story in Context". *CBQ* n° 32, 1970, pp. 392-403.
- FORREST, R. W. E. "Paradise Lost Again: Violence and Obedience in the Flood Narrative". *JSOT* n° 62, 1994, pp. 3-18.
- FRYMER-KENSKY, T. "What the Babylonian Flood Stories Can and Cannot Teach Us about the Genesis Flood". *BAR* n° 4 (4), 1974, pp. 32-41.
- _____. "The Atrahasis Epic and Its Significance for Our Understanding of Genesis 1-9". *BA* n° 40, 1977, pp. 147-155.
- GRUBER, M. I. "The Tragedy of Cain and Abel: A Case of Depression". *JQR* n° 69, 1978, pp. 89-97.
- _____. "Was Cain Angry or Depressed?" *BAR* n° 6 (4), 1980, pp. 35,36.
- HALPERN, B. "What They Don't Know Won't Hurt Them: Genesis 6—9", em *Fortunate the Eyes That See: Essays in Honor of David Noel Freedman on His Seventieth Birthday*. Editado por A. B. Beck e outros. Grand Rapids: Eerdmans, 1995, pp. 16-34.
- HARLAND, P. J. "Vertical or Horizontal: The Sin of Babel". *VT* n° 48, 1998, pp. 515-533.
- HARRISON, R. K. "From Adam to Noah: A Reconsideration of the Antediluvian Patriarchs' Ages [Gen 5, 3-32]". *JETS* n° 37, 1994, pp. 161-168.
- HARTMANN, T. C. "Some Thoughts on the Sumerian King List and Genesis 5 and 11b". *JBL* n° 91, 1972, pp. 25-32.
- HASEL, G. F. "The Genealogies of Genesis 5 and 11 and Their Alleged Babylonian Background". *AUSS* n° 16, 1978, pp. 361-374.
- HENDEL, R. S. "Of Demigods and the Deluge: Toward and Interpretation of Genesis 6.1-4". *JBL* n° 106, 1987, pp. 13-26.
- HERION, G. A. "Why God Rejected Cain's Offering: The Obvious Answer", em *Fortunate the Eyes That See: Essays in Honor of David Noel Freedman on His Seventieth Birthday*. Editado por A. B. Beck e outros. Grand Rapids: Eerdmans, 1995, pp. 52-65.
- KAISER, W. C. *Toward an Old Testament Theology*. Grand Rapids: Zondervan, 1978.
- KESSLER, M. "Rhetorical Criticism of Genesis 7", em *Rhetorical Criticism: Essays in Honor of James Muilenburg*. Editado por J. J. Jackson e M. Kessler. PTMS 1. Pittsburgh: Pickwick, 1974, pp. 18-32.

- KLING, M. "Divine Kingship and Genesis 6.1-4". *WTJ* n° 24, 1962, pp. 187-204.
- _____. "Oracular Origin of the State", em *Biblical and Near Eastern Studies*. Editado por G. Tuttle. Grand Rapids: Eerdmans, 1978, pp. 132-141.
- LAMBERT, W. G. e MILLARD, A. R. *Atra-hasis: The Babylonian Story of the Flood*. Oxford: Clarendon, 1969.
- LANDY, F. "Flood and Fludd", em *Biblical Studies/Cultural Studies: The Third Sheffield Colloquium*. Editado por J. C. Exum e S. Moore. JSOTSup n° 266. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, pp. 117-158.
- LARSSON, G. "Remarks concerning the Noah-Flood Complex". *ZAW* n° 112, 2000, pp. 75-77.
- LAURIN, R. B. "The Tower of Babel Revisited", em *Biblical and Near Eastern Studies*. Livro comemorativo em honra de W. S. LaSor. Editado por G. Tuttle. Grand Rapids: Eerdmans, 1978, pp. 142-145.
- LEVIN, S. "The More Savory Offering: A Key to the Problem of Genesis 4.3-5". *JBL* n° 98, 1979, p. 85.
- LEWIS, J. P. "The Offering of Abel (Gen 4.4): A History of Interpretation". *JETS* n° 37, 1994, pp. 481-496.
- LONGACRE, R. "The Discourse Structure of the Flood Narrative", em *SBLSP 1976*. Editado por G. W. MacRae. Missoula, Mont.: Scholars Press, 1976, pp. 235-262.
- MERRIL, E. "The Peoples of the Old Testament according to Genesis 10". *Bsac* n° 154, 1997, pp. 3-22.
- MILLER, J. M. "The Descendants of Cain: Notes on Genesis 4". *ZAW* n° 86, 1974, pp. 164-174.
- MILLER, P. D. Jr. *Genesis 1—11: Studies in Structure and Theme*. JSOTSup n° 8. Sheffield: University of Sheffield Department of Biblical Studies, 1978.
- MOBERLY, R. W. L. "Why Did Noah Send Out a Raven?" *VT* n° 50, 2000, pp. 345-356.
- NIELSEN, E. *Oral Tradition: A Modern Problem in the Old Testament Introduction*. SBT n° 11. Chicago: Allenson, 1954.
- OBED, B. "The Table of Nations (Genesis 10) — A Socio-Cultural Approach". *ZAW* n° 98, 1986, pp. 14-31.
- PAUL, M. J. "Genesis 4.17-24: A Case-Study in Eisegesis". *TynB* n° 47, 1996, pp. 143-162.
- PETERSEN, D. L. "The Yahwist on the Flood". *VT* n° 26, 1976, pp. 438-446.
- _____. "Genesis 6.1-4, Yahweh and the Organization of the Cosmos". *JSOT* n° 13, 1979, pp. 47-64.
- RAD, G. von. *Genesis*. Traduzido por J. H. Marks. Edição revisada. OTL. Filadélfia: Westminster, 1972.
- RIEMANN, P. "Am I My Brother's Keeper?" *Int* n° 24, 1970, pp. 482-491.

- ROBERTSON, O. Palmer. "Current Critical Questions concerning the 'Curse of Ham' (Gen. 9.20-27)". *JETS* n° 41, 1998, pp. 177-188.
- ROSS, A. P. "The Curse of Canaan". *Bsac* n° 137, 1980a, pp. 223-240.
- _____. "The Table of Nations in Genesis 10-Its Structure". *Bsac* n° 137, 1980b, pp. 340-353.
- SASSON, J. "Word Play in Gen 6.8,9". *CBQ* n° 37, 1975, pp. 165,166.
- _____. "The 'Tower of Babel' as a Clue to the Redactional Structuring of Primeval History [Gen. 1—11:9]", em *The Bible World: Essays in Honor of Cyrus H. Gordon*. Editado por G. Rendsburg e outros. Nova York: Ktav, 1980, pp. 211-219.
- SPINA, F. "The 'Ground' for Cain's Rejection: *Padamah* in the Context of Gen 1—11". *ZAW* n° 104, 1992, pp. 319-332.
- STEINMETZ, D. "Vineyard, Farm and Garden: The Drunkenness of Noah in the Context of Primeval History". *JBL* n° 113, 1994, pp. 193-207.
- TIGAY, J. H., ed. *The Gilgamesh Epic: Empirical Models for Biblical Criticism*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1985.
- TURNER, L. A. "The Rainbow as the Sign of the Covenant in Genesis 9.11-13". *VT* n° 43, 1993, pp. 119-124.
- VANGEMEREN, W. "The Sons of God in Genesis 6.1-4 (An Example Of Evangelical Demythologization?)" *WTJ* n° 43, 1981, pp. 320-348.
- VERVENNE, M. "What Shall We Do with the Drunken Sailor? Critical Re-examination of Genesis 9.20-27". *JSOT* n° 68, 1995, pp. 33-55.
- WALTKE, B. "Cain and His Offering". *WTJ* n° 48, 1986, pp. 363-372.
- WENHAM, G. J. "The Coherence of the Flood Narrative". *VT* n° 28, 1978, pp. 336-348.
- WICKHAM, L. R. "The Sons of God and the Daughters of Men: Gen 6.2 in Early Christian Exegesis". *OtSt* n° 19, 1974, pp. 135-147.
- WIFALL, W. "Genesis 6.1-4 — A Royal Davidic Myth?" *BTB* n° 5, 1975, pp. 294-301.
- ‡ *Why God Rejected Cain's Offering: The Obvious Answer*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- ‡ *The 'Ground' for Cain's Rejection*. *ZAW* n° 104, 1992.
- ‡ "Genesis", em *Expositor's Bible Commentary*. Vol. 2. Grand Rapids: Zondervan, 1990, p. 62.
- ‡ "A Contextual Identification of the *bene há'elohim* end *benoth há'adam* em Genesis 6.1-4". *JSOT* n° 13, 1979, pp. 65-73.
- ‡ "Divine Kingship and Genesis 6.1-4". *WTJ* n° 24, 1962, pp. 187-204 e "Oracular Origin of the State", em *Biblical and Near Eastern Studies*. Grand Rapids: Eerdmans, 1978, pp. 132-141.
- ‡ *Genesis*, tradução de J. H. MARKS. OTL. Filadélfia: Westminster, 1972, p. 123.

- ⁷ *Oral Tradition: A Modern Problem in a Old Testament Introduction*. SBT n° 11. Chicago: Allenson, 1954, p. 98.
- ⁸ *The Sentence in Biblical Hebrew*. The Hague: Mouton, 1974, pp. 124-126.
- ⁹ *The Coherence of the Flood Narrative*. VT n° 28, 1978, pp. 336-348.
- ¹⁰ “What They Don’t Know Won’t Hurt Them: Genesis 6—9”, em *Fortunate the Eyes That See: Essays in Honor of David Noel Freedman on His Seventieth Birthday*. A. B. Beck e outros, eds. Grand Rapids: Eerdmans, 1995, pp. 16-34.
- ¹¹ “Noah’s Nakedness and the Course of Canaan: A Case of Incest?”, VT n° 21, 1971, pp. 232-237.
- ¹² *Genesis*, tradução de J. H. MARKS. OTL. Filadélfia: Westminster, 1972, p. 135.
- ¹³ *Toward an Old Testament Theology*. Grand Rapids: Zondervan, 1978, p. 82.
- ¹⁴ *Genesis 1—11: Studies on Structure and Theme*. JSTOTSup n° 8. Sheffield: University of Sheffield Department of Biblical Studies, 1978, pp. 27-36.
- ¹⁵ *Before Columbus: Links between the Old World and Ancient America* Nova York: Crown, 1971, pp. 107,165,166.
- ¹⁶ *The Theme of the Pentateuch*. 2^a ed. JSOTSup n° 10. Sheffield: JSQT Press, 1978, pp. 68,69.

3

Abraão

GÊNESIS 11.26–25.11

No primeiro livro da Bíblia, apenas dois capítulos são dedicados ao relato da Criação, e apenas um ao relato da Queda. A história de Abraão, no entanto, estende-se por 13 capítulos de Gênesis, atingindo partes de dois outros capítulos. Seria isso uma pista a respeito do principal propósito das Escrituras? Sua principal função não é tratar de questões metafísicas e filosóficas, que naturalmente ocupam a mente do homem moderno. Se um hebreu do passado fosse pressionado a definir Deus, ou a demonstrar como Deus opera na história do homem, daria uma resposta parecida com a de Louis Armstrong, quando lhe pediram para definir o que é jazz: “Cara, se você precisa perguntar, jamais ficará sabendo”.

O Antigo Testamento é mais teológico que filosófico. Como Deus e os humanos chegam a um acordo e entram em harmonia? As respostas estão em Levítico e em boa parte do livro de Êxodo. Como Deus encoraja alguém que esteja enfrentando as mais sombrias circunstâncias? Vá até a história de José. Como Deus tira uma pessoa do anonimato e a usa para alcançar e transformar o mundo? Olhe a vida de Abraão.

Em um sentido técnico, contudo, não encontramos a biografia de Abraão no livro de Gênesis e não somos capazes de traçar sua

vida em detalhes. Ainda assim, alguns eventos de sua vida são destacados, com ênfase em um período específico. A tabela 2 demonstra isso. Não dispomos de nenhuma informação sobre Abraão até seu 75º aniversário e, quanto aos seus últimos 75 anos de vida, dispomos de um mínimo de dados. Os 25 anos de fundamental importância vão dos 75 aos 100 anos.

Tabela 2

Passagem Bíblica	Idade de Abraão	Acontecimento
12.4	75	Abraão parte de Harã
16.3	85	Abraão habita por 10 anos em Canaã
16.16	86	Nascimento de Ismael
17.1	99	A aliança
21.5	100	O nascimento de Isaque
23.1	137	A morte de Sara
25.7	175	A morte de Abraão

De Adão à descendência de Noé (1—11), os exemplos de infidelidade suplantam facilmente os exemplos de obediência. Abraão é contrastado com tais indivíduos perniciosos. Não se pode deixar escapar, por exemplo, a diferença entre “façamo-nos um nome” (11.4) e “engrandecerei o teu nome” (12.2). As maquinações humanas são comparadas à iniciativa divina, a autopromoção é contrastada com a aceitação das promessas de Deus.

A transição do período pré-patriarcal para o patriarcal é marcada pelas palavras que iniciam Gênesis 12. Hans W. Wolff⁶ foi bastante feliz em sua classificação gramatical das partes da passagem:

1. Um imperativo: “Sai!” (12.1)
2. Cinco verbos no futuro do presente, com Deus como sujeito: “far-te-ei [...] abençoar-te-ei [...] engrandecerei [...] abençoarei [...] amaldiçoarei”.
3. Mais um verbo no futuro que, no original, carrega um sentido de conseqüência e obrigatoriedade: “em ti serão benditas [Gn 10—11?] todas as famílias da terra” ou “abençoarão a si mesmas”. (Curioso que uma promessa para o futuro traga um sentido de obrigatoriedade. Estaria o nosso futuro à nossa frente ou para trás de nós? Nossa caminhada é rumo ao futuro ou de volta para o futuro?)

Nesses dois versículos, o termo “bênção /abençoar”, quer como verbo quer como substantivo, aparece por cinco vezes. Wolff² compara esse uso quántuplo de “bênção” com o uso quántuplo de “maldição” em Gênesis 1—11:

1. 3.14: “maldita *serás* mais que toda besta”
 2. 3.17: “maldita *é* a terra por causa de ti”
 3. 4.11: “maldito *és* tu desde a terra”
 4. 5.29: “por causa da terra que o Senhor amaldiçoou”
 5. 9.25: “Maldito seja Canaã”
- (Em 8.21, o verbo hebraico utilizado é diferente do presente nesses casos)

Poder-se-ia ainda associar as bênçãos de Gênesis 12.1-3, profetizadas pelos lábios de Deus, ao mesmo número de bênçãos encontradas em Gênesis 1—11: “E Deus os abençoou” (1.22); “E Deus os abençoou” (1.28); “E abençoou Deus o dia sétimo” (2.3); “Macho e fêmea [...] os abençoou” (5.2); “E abençoou Deus a Noé” (9.1). Aqueles que defendem a tese das fontes múltiplas, no entanto, não admitiriam tal correlação, pois sustentam que Gênesis 12.1-3 é de J e esses cinco de P.

Quais são então os eventos subseqüentes na vida de Abraão?

1. Abraão viaja com Sara para o Egito por causa da fome (12.10-20).
2. Ao voltar do Egito, Abraão e Ló repartem a terra entre si (13.1-18).
3. Abraão resgata Ló de seus seqüestradores (14.1-17, 21-24) e, nesse ínterim, encontra-se com Melquisedeque (14.18-20).
4. Deus firma uma aliança com Abraão (15), a qual é mais tarde selada com a circuncisão (17); nasce Ismael (16).
5. Deus condena Sodoma e Gomorra (18—19).
6. Abraão, longe de casa, fracassa em uma nova tentativa de enganar um rei, ao identificar Sara como sua irmã (20).
7. Isaque nasce e, pouco tempo depois, é oferecido em sacrifício (21—22).
8. A morte de Sara (23).
9. Abraão envia seu servo de volta a sua casa, a fim de obter uma esposa para Isaque (24). (Observe que o mais longo capítulo de Gênesis aborda o assunto do casamento.)
10. A morte de Abraão (25.1-11).

O Tema da Promessa

Nosso conhecimento a respeito de Abraão é limitado àquilo que encontramos nas Escrituras. Assim como acontece com a maioria dos personagens bíblicos, não existem referências a respeito dele em nenhuma obra da época dos patriarcas. Alguns indivíduos tiveram (aparentemente) o mesmo nome — como, por exemplo, na antiga cidade de Ebla — o que atesta a antigüidade da tradição. Ainda assim, nenhuma dessas pessoas é o Abraão da Bíblia.

Uma única referência ao patriarca Abraão — ou a Moisés, diga-se de passagem — em algum texto cuneiforme ou hieroglífico, seria suficiente para silenciar a multidão de especulações a respeito desses personagens da história primitiva. A ausência de tais referências, contudo, desencadeou as divagações de estudiosos modernos na busca do “Abraão histórico”. Mesmo aqueles que, baseados em descobertas arqueológicas, confirmam a autenticidade do ambiente cultural nas tradições patriarcais, relutam em admitir que o que temos em mãos é pura história. Até mesmo para estes, só vamos ter um legítimo registro histórico na narrativa “objetiva” a respeito de Davi e de sua família no “Relato da Sucessão” (2 Sm 9—20; 1 Rs 1—2).

Além disso, tais críticos, que expressam uma opinião histórica conservadora a respeito dos patriarcas, em geral também afirmam que tais relatos — misturas de fatos e lendas — foram compostas em Judá e Israel, da época da instituição da monarquia até o retorno do exílio (1000 a.C a 500 a.C). Como tal, todas as narrativas acerca dos patriarcas teriam sido parte de uma longa tradição oral que, posteriormente, passou por um processo de compilação, revisão e edição, no qual a maioria das histórias foi afastada de seu contexto e propósito original. Com essa visão, combina a idéia de que algumas das narrativas dos patriarcas não passam de invencionices de uma época remota, histórias artificialmente localizadas em uma era longínqua.

Tal abordagem claramente minimiza ou ignora a importância do papel dos patriarcas no livro de Gênesis: serem os primeiros canais de transmissão das promessas de Deus. Nas palavras de Geerhardus Vos³: “Se, de acordo com a Bíblia, eles [os patriarcas] são atores reais no drama da redenção, o verdadeiro princípio do povo de Deus [...] a negação de sua historicidade torna-os sem efeito”. Eles se tornam, pelo contrário, indivíduos obscuros de um passado remoto e indecifrável ou, talvez, personagens de parábolas ancestrais, de onde as gerações posteriores podem extrair verdades eternas com aplicação na realidade atual.

O importante papel desempenhado pelos patriarcas na história da redenção recebe maior destaque em Gênesis por meio de uma contínua ênfase na promessa divina. Tudo começa com Abraão, Isaque e Jacó, mas nada termina neles. Todos os três foram instrumentos para alcançar um fim que extrapolou em muito o tempo de suas vidas. São catalisadores de um processo e não sua conclusão. Assim, ao lermos sobre a vida de Abraão em Gênesis, nosso principal objetivo não é conhecermos o cotidiano do segundo milênio a.C, mas as promessas de Deus para o futuro. Em última análise, nosso interesse é profético, não histórico.

Como veremos mais adiante, a vida de Abraão surge como uma curiosa combinação de fé e estupidez, com avanços e retrocessos. Na maioria das vezes, o leitor se sente à vontade para aplaudir Abraão, o homem de fé. Diversos incidentes, contudo, revelam ausência de fé.

O que é isso que, em uma mesma perspectiva, combina tanto acontecimentos positivos como negativos? Gerhard von Rad⁴ respondeu a essa pergunta: “A história, como um todo, possui um arcabouço que a sustenta e conecta: a suposta promessa para os patriarcas. Pode-se ao menos afirmar que todo esse mosaico de histórias diversas se mantém coeso em torno de um mesmo tema [...] aludindo constantemente à promessa de Deus”. Brevard Childs⁵, de forma semelhante, sugere que a promessa proporciona “um elemento estável em meio a situações que se modificam a todo momento em um ambiente bastante conturbado”.

Além disso, são promessas absolutas e incondicionais. Tama- nha ênfase retira-lhes a idéia de recompensa (algo conquistado) e atribui a noção de dádiva (algo imerecido). Podemos ver esse aspecto particularmente destacado em 12.1-3: a primeira promessa feita a Abraão (de bênçãos e crescimento). Em primeiro lugar há o imperativo: “Sai-te” (v. 1). Logo depois vem a promessa divina: “Far-te-ei” (vv. 2,3), seguida pela reação humana: “Assim, partiu Abrão” (v. 4). Se o versículo 4 precedesse os versículos 2 e 3, todo o propósito da passagem ficaria radicalmente diferente: as promessas poderiam ser interpretadas como conseqüências da obediência de Abraão. A palavra divina, de uma iniciativa, ficaria reduzida a uma reação.

Encontramos exatamente a mesma estrutura em 13.14-18, a segunda referência à promessa: o imperativo divino, “Levanta” (v. 14); a promessa divina, “hei de [...] farei” (vv. 15-17); a resposta humana, “E Abrão mudou as suas tendas” (v. 18). A terceira refe-

rência à promessa, em 15.1-6, demonstra o mesmo: o imperativo divino, “Olha” (v. 5); a promessa divina, “Assim será a tua semente” (v. 5); a resposta humana, “E creu ele no Senhor” (v. 6).

Isso não quer dizer que Abraão foi absolvido de toda a responsabilidade. A ele é ordenado: “anda em minha presença e sê perfeito” (17.1). É preciso que ele obedeça ao mandamento: “guardarás o meu concerto” (17.9). Ele deve agir “com justiça e juízo; para que o Senhor faça vir sobre Abraão o que acerca dele tem falado” (18.19). Sugere-se um certo vínculo entre a obediência e o cumprimento das promessas em “porquanto fizeste esta ação [...] deveras te abençoarei [...] porquanto obedeceste à minha voz” (22.15-18). Percebe-se a mesma nuance em 26.4,5: “E multiplicarei a tua semente [...] porquanto Abraão obedeceu à minha voz”. Essa última passagem, contudo, promete a multiplicação dos descendentes de Isaque por causa de Abraão, não em virtude da obediência de Isaque!

Não estou afirmando que a obediência humana é absolutamente inválida. Afinal, mesmo em uma aliança unilateral, deve haver alguma reciprocidade. E se Abraão não tivesse obedecido à palavra do Senhor? E se ele não tivesse crido? E se ele tivesse insistido em não andar na presença do Senhor, nem em agir com justiça? E se ele tivesse se recusado a oferecer Isaque em sacrifício? É preciso considerar que tais opções eram uma possibilidade real para Abraão, a menos que admitamos que, para ele, como o escolhido do Senhor (18.19), a graça de Deus foi irresistível. Meu argumento é que a responsabilidade humana é sistematicamente subordinada à palavra da promessa de Deus.

A primeira condição, em termos de conduta, é apresentada a Abraão (17.1) após ele ter recebido, em diversas ocasiões, palavras de promessa (12.1-3, 7; 13.14-17; 15.1-6, 7-21). Em termos cronológicos, Abraão ouviu a primeira promessa de Deus aos 75 anos de idade (12.4). Já a primeira condição apresentada a Abraão foi aos 99 anos de idade (17.1), quase 25 anos depois.

As promessas de Deus aos patriarcas cobrem as seguintes áreas: o nascimento de um filho; o aumento do número de descendentes; terra; a presença de Deus; bênçãos. Algumas dessas podem se cumprir isoladamente (“Sara, tua mulher, terá um filho” [18.10]; “À tua semente darei esta terra” [12.7], mas, via de regra, ocorrem em grupo. Como exemplo, pode-se citar 22.15-18: inclui uma promessa de bênção (“deveras te abençoarei”); uma promessa de aumento no número de descendentes (“multiplicarei a tua semente como as estrelas dos céus”); uma promessa de terras (“a

tua semente possuirá a porta dos seus inimigos”); e uma segunda promessa de bênçãos (“E em tua semente serão benditas todas as nações da terra”).

Mais promessas são feitas a Abraão que a seu filho ou neto. Ao listar as que se relacionam a descendentes, David J. A. Clines⁶ cita 19 passagens de Gênesis. Treze são dirigidas a Abraão, enquanto apenas uma é para Agar (21.18), duas para Isaque (26.4,24) e três para Jacó (28.14; 35.11; 46.3). Clines lista treze passagens de Gênesis a respeito da promessa de terras. Nove dessas são dirigidas a Abraão, uma a Isaque (26.3) e três a Jacó (28.13,15 [também 48.4]; 35.12; 46.4).

No que tange à promessa de terras, observamos variações até mesmo na forma como é feita. Em 12.7, Deus dará a terra “à tua semente”. Em 13.15, Deus dará a terra “a ti e à tua semente”. Em 13.17, “a ti”. Mesmo o tempo verbal “eu darei”, nesses versículos, poderia ser substituído por “eu dou” (em 15.18, literalmente “te-nho dado”).

Abraão, é claro, jamais possuiu a terra como os israelitas ao tempo de Josué. Sua “posse” se limitou a contemplar a terra que sua semente um dia ocuparia (“Levanta, agora, os teus olhos e olha desde o lugar onde estás, para a banda do norte, e do sul, e do oriente, e do ocidente”). Pelo menos é isso que percebemos em retrospecto. Nenhum texto antigo indica que Abraão tenha visto isso dessa forma. Aparentemente, ele esperava um cumprimento mais imediato da promessa, quando lhe foi anunciado pela primeira vez em 12.7. Somente a explicação divina de um intervalo de quatrocentos anos (15.12-16) eliminou da mente de Abraão quaisquer dúvidas que pudessem existir. Por diversas vezes ele perguntou a Deus: “Onde está meu herdeiro?”, mas jamais perguntou: “Onde está minha terra?” Para ele, viver em tendas era plenamente satisfatório (Hb 11.9,10).

É óbvio que a maior parte das promessas feitas por Deus a Abraão, Isaque e Jacó não poderiam se cumprir ao longo da vida dos patriarcas. Isso é com certeza verdadeiro para as duas promessas que aparecem com mais freqüência, a saber, a promessa da terra e a promessa de um vasto número de descendentes. Deus inicia com Abraão um processo cujo ápice se dará em um futuro distante.

E quanto a Abraão? Ele teve um filho, ou dois, mas não uma miríade de descendentes. Possuiu uma tenda e grande vigor, mas nenhuma terra, com exceção de um pequeno terreno comprado onde sepultou sua esposa (Gn 23). Ademais, ao longo dos últimos 75 anos de sua vida, quantas famílias da terra foram abençoadas com ele?

Uma grande bênção possuiu Abraão. Verdade seja dita, ele não possuiu, em termos de realização pessoal, todas as promessas de Deus, mas certamente desfrutou do Deus de todas as promessas. O próprio Deus foi escudo e recompensa a Abraão (15.1). O doador, não a dádiva, foi a sua maior recompensa, e uma intensa obsessão. Não sem razão, portanto, Abraão é mencionado por três vezes na Bíblia como “amigo de Deus” (2 Cr 20.7; Is 41.8; Tg 2.23). Quanto a essa expressão, vale a pena consultar o estudo de M. Goshen-Gottstein⁷, mormente sua interpretação do porquê de a Septuaginta transformar expressões do modo indicativo (Abraão é aquele que ama a Deus) em participio (Abraão é aquele amado por Deus). Eles tinham um ótimo relacionamento.

Abraão, Homem sem Fé

Em meio a todas as experiências registradas em Gênesis 12—25, Abraão surge como um indivíduo de grande fé e obediência. Sua peregrinação tem início (Gn 12: “Sai”) e chega ao ponto de ele ser testado por Deus (Gn 22: “Oferece a Isaque”). Nesse meio tempo ele aparece como um modelo de paciência: recebe a promessa de um herdeiro aos 75 anos e se dispõe a esperar por quase 25 anos antes de ter a chance de trocar fraldas. Como o Servo Sofredor descrito por Isaías (23.12), Abraão intercede pelo transgressor (Em Gênesis 18.16-33, ele implora a Deus em favor de Sodoma.). Apesar de não tolerá-los, ele suporta as esquisitices de Ló, seu sobrinho “fogo de palha”.

No entanto, nem tudo é perfeito. Como uma grande mácula na história de Abraão, vemos algumas atitudes questionáveis por parte desse herói. Nesse aspecto, ele se torna um arquétipo para Jacó, Moisés e Davi: uma curiosa mistura de sagrado e profano, de sublime e vil.

Abraão foi fraco o suficiente para usar sua esposa, Sara, para salvar sua própria vida. Pego em uma situação de perigo, ele a convence a se identificar para os egípcios como sua irmã, não sua esposa (12.10-20). A exemplo do que faz o comentarista E. A. Speiser, pode-se explicar a tática de Abraão apelando a antigos documentos de Ur (território onde passou parte de sua vida [11.31]), nos quais o casamento é sucedido por uma relação de adoção. A mulher se torna primeiro esposa, então irmã, a fim de fortalecer o relacionamento. É claro que tal interpretação “salva”

a sua reputação. Ele teria atribuído um *status* ainda mais elevado a Sara, na esperança de que os egípcios a tratassem com mais consideração.

Ninguém consegue ler isso facilmente na narrativa. Além do mais, a culpa de Abraão é intensificada pelo fato de ele manter silêncio ao longo de todo o episódio. Ele não argumenta, apenas escuta, e o silêncio de Sara também deve ser observado. Ela é a primeira de diversas mulheres nas Escrituras que algum homem se dispõe a sacrificar a outros homens, o que geralmente envolve favores sexuais (As filhas de Ló [Gn 19.6-8]; a concubina do levita e a filha do proprietário [Jz 19.23,24]). Quando Sara é “tomada” (Gn 12.15), Abraão não faz nada. Quando ele fica sabendo que seu sobrinho Ló foi “tomado” (14.14), imediatamente entra em ação e o resgata. Abraão sem dúvidas obtém despojos (12.16) por sua sinistra participação nesse caso, mas não como uma evidência da bênção de Deus. Nesse ponto, ainda não passamos do “abençoarei” de 12.3 para “o Senhor havia abençoado” de 24.1.

Abraão guardou para si a estratégia utilizada nessa ocasião, talvez para voltar a usá-la em alguma situação catastrófica. Uma segunda viagem para longe de casa trouxe tal oportunidade (capítulo 20). Dessa feita, entre seus vizinhos filisteus, Sara é mais uma vez convencida a enganar o rei e se entregar em prol da segurança de seu marido; não obstante Deus tivesse dito a Abraão que sua aliança com ele era através de Sara (17.15,16; 18.10), anunciando que ela daria à luz Isaque, o herdeiro prometido (17.19). Nada disso impede que Abraão se disponha a ceder sua esposa.

Diferentemente do incidente no capítulo 12, em que se sugere que Faraó e Sara tiveram relações sexuais (12.15b), o adultério é aqui evitado antes de acontecer (20.4a; 6b). Abraão mais uma vez adefere riquezas (20.14-16), mas essencialmente como compensação por Sara. Sua filosofia ética é imutável: os fins justificam os meios. Os fins? Não se pode deixar que nenhum acontecimento lance incertezas sobre as promessas de Deus (uma grande nação, descendentes). Os meios? Se necessário, usar Sara como se usa um peão em um jogo de xadrez. Essa, todavia, não é a visão de Deus a respeito de Sara. Nos planos divinos, ela é tão importante quanto ele. Abraão fez o que foi preciso para salvar Ló. Deus fez o que foi preciso para salvar Sara.

Infelizmente, tal pai, tal filho: Isaque lançou mão do mesmo subterfúgio (capítulo 26). Robert Polzin⁸ chama a atenção para a forma como cada monarca inocente foi informado da verdadeira identidade da mulher. Em 12.17, por meio de pragas; em 20.3,

através de um sonho; em 26.8, quando o rei observou Isaque acariciando Rebeca. No primeiro caso vemos a ação de Deus na história (a lei?); no segundo, vemos a revelação de Deus por meio de sonhos e visões (os profetas?); no terceiro, o uso natural dos olhos de alguém (ênfase na sabedoria?). Existe uma bibliografia incrivelmente extensa a respeito desses incidentes. Seria interessante que o leitor explorasse esses estudos para reflexões posteriores. Niditch⁹; Biddle¹⁰; Ronning¹¹; Rashkow¹²; Hoffmeier¹³; Alexander¹⁴; Exum¹⁵; Eichler¹⁶.

É possível que a falta de escrúpulos por parte de Abraão não tenha sido motivada simplesmente pelo desejo de se salvar. A questão maior é a promessa dada anteriormente por Deus (bênçãos e descendentes). Logo de início há a fome na terra. A antiga literatura veterotestamentária (por exemplo: Dt 28.17,18,22-24) via a fome como uma manifestação do desagrado de Deus para com a desobediência. Sendo assim, a primeira questão em Gênesis 12 é: poderá Abraão sobreviver à fome e, se possível, como o fará?

A segunda questão levantada por Gênesis 12 é: poderá Abraão sobreviver ao Egito? Talvez o questionamento do próprio Abraão fosse: poderão perdurar as promessas de Deus? Ora, se não houvesse Abraão, não haveria como se criar uma grande nação. Sendo essa a idéia e a explicação para seu ardil, Abraão pode ser considerado o arquétipo dos crentes que sentiram que Deus precisava de ajuda para livrá-los de alguma situação desconcertante e perigosa em potencial. De qualquer modo, a descida de Abraão ao Egito por causa da fome em Canaã, de onde posteriormente saiu com muitas riquezas, prenuncia a ida de Israel ao Egito em virtude da fome em Canaã, de onde, após algum tempo, partiria carregado de riquezas (Êx 12.33-36).

A história na verdade ilustra um cumprimento imediato de parte das promessas de Deus: aqueles que amaldiçoam Abraão são amaldiçoados por Deus. Tomar a mulher de um outro homem, ainda que inocentemente, traz repercussões catastróficas. Essa parte da primeira promessa de Deus a ele demonstra uma importante diferença entre a aliança com Abraão e a aliança com Israel no Sinai. Na segunda, a maldição tem por alvo os israelitas desobedientes; na primeira, visa aos não-israelitas que tentarem prejudicar o povo da aliança.

Ainda assim, aquele que lê sobre as aventuras de Abraão no Egito fica imaginando onde estaria o Natã de Abraão, dizendo “Tu és este homem” (2 Sm 12.7), a menos que esse papel seja assumido pelo próprio Faraó. Utilizando-se de má-fé, Abraão enriqueceu. Ele

deixa o Egito com seus cofres abarrotados, a esposa desonrada e sem demonstrar a menor sombra de remorso. Para terminar o quadro, Deus aparentemente não dá atenção aos seus atos temerários.

O silêncio de Deus implica sua aprovação? Penso que esse silêncio não deve ser interpretado como uma insinuação de aprovação ou hipocrisia por parte de Deus, mas como ênfase ao relato. A história não procura tecer comentários sobre o comportamento de Abraão, por mais desprezível que seja, mas ilustrar a providência divina. A promessa de Deus a Abraão não pode ser cancelada, mesmo que a maior ameaça à mesma seja aquele que a recebeu.

Abraão, assim como Jó, é tanto paciente como impaciente; em alguns momentos relaxado, noutros, tenso; às vezes passivo, outras vezes manipulador. Ainda incerto quanto à capacidade de Deus de cumprir sua promessa, ou pelo menos decepcionado por Ele não agir segundo seu cronograma, Abraão se dispõe a adotar seu servo Eliézer como herdeiro (15.2,3). Reconheço que essa idéia encontra analogia nos textos cuneiformes de Nuzi, datados do século XV a.C. No caso de não existirem filhos, um escravo poderia ser adotado como o herdeiro legal de alguém. Já na vida de Abraão, esse acontecimento é apenas mais um através do qual o venerável patriarca é testado.

De forma semelhante, quanto ao fato de Sara dar sua serva Agar como mulher a Abraão por causa de sua infertilidade, encontramos precedentes na literatura cuneiforme. Se nos acontecimentos anteriores foi Abraão que deu origem ao ardil, com Sara como intermediária, agora é a própria Sara que toma a iniciativa. Abraão, em vez de se opor, concorda. Não é difícil discernir a mesma mentalidade de Adão e Eva (16.2). Incapaz de enxergar as implicações de seus atos em longo prazo, Abraão não oferece resistência alguma. Deve-se, contudo, observar que Sara só recorre a uma substituta após viverem por 10 anos em Canaã, ou seja, somente depois de ela e o marido terem feito de tudo para gerar um filho é que eles recorrem a Agar. Voltar-se para Agar, uma egípcia, na busca de uma solução para a infertilidade, corresponde ao que acontece quando um Abraão ou um Jacó recorrem ao fértil Egito para a solucionar a infertilidade da terra de Canaã¹⁷. Talvez esses homens tenham errado em não ver a promessa de Deus como um privilégio, mas como uma obrigação. Em vez de dizer: “um filho nos nascerá”, eles dizem: “precisamos ter um filho”! Sempre que vemos os resultados das promessas de Deus como algo a ser alcançado, em vez de recebê-lo, temos à disposição todo tipo de opções.

Quais as conseqüências? Há uma clara desavença entre Agar e Sara. Assim como o pecado separou Adão de Eva, Caim de Abel e Noé de seu neto, ele opera agora uma divisão entre Agar e Sara. Com o aumento das hostilidades e das críticas mútuas, Agar, grávida, acabou por fugir precipitadamente da casa de sua senhora. Ao fugir, aconteceram a Agar alguns fatos bastante incomuns. Ela foi o primeiro personagem bíblico a quem o “anjo do Senhor” apareceu (16.11a). Ela é a primeira mulher na Bíblia a quem Deus faz uma promessa direta (16.11b,12). Ela é a única pessoa do Antigo Testamento a dar um novo nome a Deus (16.13). Por fim, seu encontro com o anjo “é o único encontro, entre Deus e uma mulher, que redundava em um novo nome para um lugar, em comemoração pelo acontecido [‘Beer-Laai-Roi’ (16.14)]”¹⁸. Mais de uma década depois, a animosidade entre as duas era ainda mais intensa (21.9-14). Dessa vez, Agar não parte por conta própria, mas é bruscamente expulsa juntamente com Ismael.

Os críticos consideram também esse texto como evidência de fontes subjacentes. Defende-se a existência de três fontes por trás da história de Agar e Ismael. O texto é decomposto da seguinte forma:

16.1	P	16.4-14	J
16.2	J	16.15-16	P
16.3	P	21.9-21	E ¹⁹

Os críticos afirmam que, em essência, as duas histórias entram em conflito, o que impede que ambas sejam verídicas. Para exemplificar essa idéia, temos, no capítulo 16, Agar se comportando de maneira soberba e insolente para com Sara; já no capítulo 21, ela é mais vítima que vilã. Em 16.6, Abraão, de bom grado, deixa Agar nas mãos de Sara e não interfere. Já em 21.11, Abraão, longe de ser passivo, sente repugnância pela reação de sua esposa. Ele se certifica de que Agar tenha suprimentos para a jornada pelo deserto, ainda que em míseras quantidades, considerando as posses e riquezas de Abraão (21.14).

Temos evidência ainda mais clara na descrição de Ismael no capítulo 21. Nessa altura, Ismael devia ter, no mínimo, treze anos de idade (17.25). Ismael nasceu quando Abraão estava com oitenta e seis anos de idade e, ao nascer Isaque, Abraão contava com cem anos de idade (21.4), o que significa que seu primeiro filho tinha quatorze ou quinze anos. Ainda assim, junto com o pão e a água,

Abraão coloca o menino sobre os ombros de Agar (21.14)! Ao ver-se diante da morte no deserto, ela “lança” o menino debaixo de uma árvore (21.15), pois a criança estava prestes a morrer de sede. Seria essa a imagem de um adolescente ou criança desprotegida?

Em defesa da unidade entre os capítulos 16 e 21, e da coerência entre ambos, chamo a atenção para os seguintes aspectos:

Será que 21.14 efetivamente sustenta a idéia de que Abraão lançou a criança sobre os ombros de Agar? O versículo, literalmente, diz que Abraão “tomou pão e um odre de água, e os deu a Agar, pondo-os sobre o seu ombro; também *lhe deu* o menino”. Não há nada na tradução que nos permita inferir que a criança foi carregada sobre os ombros da mãe.

Quem se sentir disposto a defender que “dar” significa “colocar” ou “pôr” deveria lembrar que a mesma palavra hebraica, *nātan*, também significa “entregar”, no sentido de “confiar algo a alguém, incumbir”, como ocorre em Êxodo 22.7,10. Não seria possível que Abraão não estivesse “pondo” coisa alguma sobre os ombros da serva de Sara, mas “confiando” Ismael à custódia de Agar?

O termo “lançou”, em 21.15, é de extrema infelicidade. Ismael com certeza não foi jogado no chão, quer fosse criança ou adolescente. H. C. White²⁰ observa que o verbo hebraico usado aqui, *shālak*, quase sempre diz respeito à colocação de um cadáver em uma cova, caso o objeto do verbo seja uma pessoa. “Tomaram Absalão, e o lançaram no bosque, numa grande cova” (2 Sm 18.17); “lançaram o homem na sepultura de Eliseu” (2 Rs 13.21); Ismael “lançou-os [os corpos dos homens que acabara de assassinar] num poço” (Jr 41.7). O termo também pode ser empregado com alguém que está sendo colocado onde supostamente será sua cova (Gn 37.20,22,24; Jr 38.6). Que mãe, em sã consciência, jogaria seu filho debilitado sob uma árvore, como se fora uma bola?

Abraão, Homem de Fé

Embora momentaneamente desviado pelos lapsos descritos na seção anterior, deve-se dar crédito a Abraão pelo fato de ele se sobrepor a essas experiências negativas. Tais episódios foram contratempos e interrupções momentâneas no plano de Deus para sua vida. Talvez não seja incidental que, ao falar da fé, quase todos os personagens reunidos pelo autor de Hebreus 11 tenham, em alguma época de suas vidas, cometido algum grande erro — por vezes, mais de um. Aqueles que, com obstinação, rejeitam a

vontade de Deus em suas vidas, têm sua vontade satisfeita. Já aqueles que, procurando fazer a vontade de Deus, tropeçam e caem, encontram o auxílio e as promessas divinas. Esse mosaico de fé inclui os seguintes exemplos:

Gênesis 12. Como Deus entra na vida de alguém, quando não houve nenhum João Batista para preparar o caminho? Abraão foi criado em um mundo idólatra e politeísta. Seu pai, Tera, peregrinou de Ur para Harã. Isso não surpreende, pois ambos os lugares eram centros de adoração de Sin, deus da lua. O registro de Gênesis não é tão claro como o encontrado em Atos 7.2, de que Deus apareceu a Abraão com ele ainda “estando na Mesopotâmia, antes de habitar em Harã” (a menos que o “disse” de Gn 12.1 seja traduzido como “havia dito”).

De certa maneira, portanto, a palavra de Deus tocou Abraão sem qualquer aviso prévio. O patriarca foi suficientemente perceptivo para reconhecê-la tão logo a ouviu. Não apenas foi suficientemente sensível para ouvi-la, mas também sábio o bastante para obedecer a ela: “Partiu, pois, Abrão, como Jeová lhe ordenara” (12.4). A aventura de Abraão torna-se ainda mais arriscada pelo fato de ele ter sido rapidamente informado da direção a seguir, com um mínimo de orientações e explicações: “Sai-te da tua terra, [...] para a terra que te mostrarei” (12.1). A instrução é clara; o destino, desconhecido.

Gênesis 13. Abraão não retornou a Canaã porque a fome na terra já havia passado, mas por ele ter arruinado a boa recepção que tivera no Egito (12.20). Faraó lhe ordena que volte para o lugar de onde partira. Teria seu erro lhe ensinado alguma lição? É possível detectar algum sinal de mudança em sua vida? O capítulo 13 responde a essas questões afirmativamente.

O foco desse capítulo é a rixa desenvolvida entre os pastores de Ló e os de Abraão. Nesse trecho, temos a mesma quantidade de informações sobre Ló e seu tio. Os capítulos que descrevem sua aliança com Abraão estão dispostos em meio a histórias envolvendo Ló: seus pastores (capítulo 13) e sua captura (capítulo 14) por um lado, e sua ligação com Sodoma e Gomorra por outro (capítulos 18 e 19). Em momento algum ele é retratado como uma pessoa digna de crédito e louvor. Com demasiada freqüência, age como um papagaio encarapitado no ombro de Abraão. Os pastores de Ló não podiam “habitar” com os pastores de Abraão (13.6), mas ambos habitavam tranqüilamente com cananeus e os ferezeus (13.7). Conviver com familiares é mais difícil que com estranhos.

Na contenda que surgiu entre os empregados, Abraão poderia ter solucionado facilmente a questão ao reivindicar sua autoridade sobre o sobrinho. Afinal de contas, ele era o mais velho e o chefe do clã. Em vez disso, ele se satisfaz em deixar que Ló escolha a pastagem para seu gado.

O que teria acontecido se Ló tivesse escolhido a terra que Deus iria dar a Abraão? Talvez Abraão precisasse demonstrar mais autoridade e defender seus direitos. Embora delicada, a questão foi deixada nas mãos de Deus. Nenhuma atitude de Ló poderia frustrar a promessa divina. Infelizmente, Abraão não tinha vivido segundo essa filosofia durante seu tempo no Egito.

Gênesis 14. O episódio de Gênesis 14 é, em muitos aspectos, o mais insólito na vida de Abraão. A primeira metade do capítulo — uma batalha entre quatro reis poderosos do leste e cinco reis menores da região do mar Morto — não tem nada a ver com Abraão. Somente a captura de Ló traz Abraão para a narrativa. No capítulo 13, o enfoque do capítulo havia sido o conflito familiar. Nossa atenção é agora atraída para um conflito internacional.

De forma peculiarmente concisa, o capítulo relata a vitória de Abraão — com o auxílio de 318 “criados” — contra esses quatro grandes reis. Em teoria, as chances estavam contra Abraão e seu minúsculo exército. Deus, contudo, lhe dissera: “amaldiçoarei os que te amaldiçoarem”. Manteria Deus sua promessa? Assim como Sara fora “tomada” (com as conseqüentes pragas para aqueles que a levaram), Ló é agora raptado (14.12) por forasteiros (é preciso admitir que, quando Sara foi “tomada”, Abraão não moveu uma palha; mas, no caso de Ló, ele imediatamente se lançou numa missão de resgate). Sua atitude trouxe resultados tão devastadores como no caso dos egípcios: uma derrota humilhante aos grandes reis (“e os feriu” [v. 15]) nas mãos de um grupelho de guerreiros.

Até mesmo Melquisedeque, rei de Salém, faz uma análise rápida porém precisa do incidente: “bendito seja o Deus Altíssimo, que entregou os teus inimigos nas tuas mãos” (14.20). Não é à toa que o termo hebraico aqui utilizado para “entregar” (*miggēn*) deriva da mesma raiz de “escudo” (*māgēn*) de 15.1. Eis um outro exemplo de histórias distintas sendo, pelo uso de vocábulos semelhantes, vinculadas em uma unidade maior.

Abraão recebe de Melquisedeque uma dádiva ínfima: uma refeição, se é que podemos chamá-la assim (v. 18). Ele, no entanto, rejeita a oferta dos despojos feita pelo rei de Sodoma (vv. 21-24). Deus haveria de sustentar todas as suas necessidades, mas não daquela forma. Abraão, no passado, havia aceitado avidamente os bens da-

dos pelo Faraó, mas agora aprendera a ser comedido ao aceitar donativos. O que Abraão procurava agora era graça, não propina.

Gênesis 15, 17. Esses dois capítulos descrevem a efetiva instituição da aliança entre Deus e Abraão. Por uma boa razão, as promessas de Deus a ele são mais abundantes nesses dois capítulos que em qualquer outra parte. Temos a promessa de um filho (15.4; 17.16,19); a promessa de descendentes (15.5,13,16,18; 17.2,4-8,19); a promessa de terras (15.7,8,16,18-21; 17.8); a promessa de bênçãos (17.16).

Não seria exagero descrever esses dois capítulos como uma conversa séria. Pelo lado de Abraão, o diálogo é limitado a duas perguntas (15.2,8; e talvez cause surpresa sua brusca pergunta no versículo 8, apenas dois versículos após sua confissão de fé em Jeová no versículo 6) e uma exclamação (17.18). Em contrapartida, Deus fala continuamente: “veio a palavra do Senhor a Abrão em visão” (15.1); “e eis que veio a palavra do Senhor a ele” (15.4); “e disse [...] E disse-lhe” (15.5); “Disse-lhe mais” (15.7); “E disse-lhe” (15.9); “Então, disse a Abrão” (15.13); “Naquele mesmo dia, fez o Senhor um concerto com Abrão, dizendo” (15.18); “apareceu o Senhor a Abrão e disse-lhe” (17.1); “e falou Deus com ele, dizendo” (17.3); “Disse mais Deus a Abraão” (17.9); “Disse Deus mais a Abraão” (17.15); “E disse Deus” (17.19).

A resposta de Abraão, diante dessas grandes promessas de Deus, resume-se na seguinte declaração: “E creu ele no Senhor, e foi-lhe imputado isto por justiça” (15.6). A responsabilidade de Deus engloba a promessa e a execução, já a responsabilidade do homem é crer. Von Rad²¹ corretamente observa que “a justiça de Abraão não é consequência de alguma realização [...] mas é exposto de forma programática que apenas a fé proporcionou a Abraão um relacionamento saudável com Deus”.

Esse não é o único exemplo de fé no livro de Gênesis, mas somente aqui vemos uma referência explícita a ela. Não lemos, de modo literal, que Isaque, Jacó ou José creram no Senhor e que tal fé lhes foi imputada por justiça. As promessas feitas a Abraão são essencialmente repetidas a Isaque e Jacó, mas apenas a fé de Abraão é ressaltada. A ênfase, portanto, recai sobre a fidelidade de Deus de geração em geração, com a renovação de suas promessas; não na apropriação, a cada geração, dessas promessas pela fé.

A peculiaridade do capítulo 15 é a ratificação oficial dessa aliança, depois que Abraão dispôs os animais sacrificados em duas colunas, lado a lado, e o próprio Deus passou entre as colunas em forma de fogo. A intenção do ritual dificilmente poderia ser mais

ousada. Deus, de forma unilateral, compromete-se com Abraão e sua descendência a ponto de se colocar sob uma potencial maldição. Caso aquele Deus de promessas não cumprisse sua palavra, seu destino seria ser desmembrado, tal como os animais (sobre o significado de cortar um animal em dois, como parte de um ritual de aliança, leia Jr 34.18).

É impossível saber a idade de Abraão no capítulo 15. Entre os capítulos 16 e 17 se passam 30 anos (em 16.16, Abraão tem oitenta e seis anos de idade; em 17.1, noventa e nove). Dessa forma, transcorre uma década e meia desde a recepção da aliança, até a mudança de nome e a circuncisão de Abraão.

Aqueles que defendem a existência de múltiplas fontes são unânimes ao identificar as tradições por trás desses dois capítulos. Como de costume, 15.1-6 é atribuído a (E), 15.7-21 a (J) (principalmente pelo uso exclusivo dos termos “Senhor / Jeová”) e 17.1-27 a (P) (mormente por causa do uso do termo “Deus / ’Ēlōhîm”). Aliás, 17.1-27 é a primeira ocorrência, na história de Abraão, do termo “Deus / ’Ēlōhîm”, com exceção das formas abreviadas de Eloim em nomes compostos como “Ēl ‘Elyôn” (14.18-20) e “Ēl Rō’î” (16.13). Portanto, no mesmo capítulo em que Abrão se torna Abraão (17.5), Jeová se torna ’Ēlōhîm. Os estudiosos geralmente refutam esse ponto de vista afirmando que o capítulo 17 não é uma reprodução do capítulo 15, mas Deus reafirmando suas promessas a Abraão, especialmente em vista das não tão felizes conseqüências da coabitação, no capítulo 16, entre Abraão e Agar. Tais palavras de conforto, logo após a derrocada de Abraão, fazem lembrar outras palavras reconfortantes, de confirmação, (13.14-17) dadas após outro fracasso (12.10-20). Abraão ainda não era o pai do filho da promessa!

Temos aqui, contudo, mais que uma confirmação. Dois novos itens são adicionados às promessas da aliança no capítulo 17. Em primeiro lugar, Abrão se torna Abraão. Somente um versículo, 17.5, é utilizado para registrar a mudança. Esse novo nome universaliza a sua experiência com Deus. Ele foi destinado a ser “pai de numerosas nações”.

O segundo novo item é a introdução da circuncisão. Isso já era uma particularização da experiência de Abraão com Deus. Ele viria a se tornar o pai dos judeus. Seis versículos são separados para essa inovação (17.9-14), além de mais cinco (17.23-27) para a descrição da circuncisão feita em Abraão, Ismael e todos os machos de sua casa.

A marca, indelevelmente gravada na carne, torna-se um sinal de identificação entre Jeová e seu povo. A relação entre a circuncisão e a aliança é expressa de modo evidente na parte do corpo escolhida. Se sua importância se resumisse em cortar ou marcar alguma parte do corpo, bastaria um corte de cabelo, um furo na orelha ou no nariz, ou mesmo uma marca na mão ou na testa. A circuncisão, contudo, “requereu o corte de uma parte do corpo, através da qual a promessa de Deus seria cumprida”²². O fato de a mulher não ter uma marca correspondente em seu próprio corpo não deve ser compreendido como reflexo de uma mentalidade machista, como a insinuar que a religião veterotestamentária marginalizava as mulheres e as considerava insignificantes para a aliança, a não ser por seus ventres. Pelo contrário. Com ambos se tornando “uma só carne” (2.24), apenas um precisaria ser marcado.

Fica claro que o capítulo 17 dedica-se mais à circuncisão que à mudança do nome de Abraão. Por que demorou tanto para que o ritual fosse instituído? A sua circuncisão não poderia ter sido registrada no capítulo 15? Creio que o intervalo entre a instituição da aliança e a circuncisão de Abraão tem o propósito de pôr a promessa de Deus e a obrigação humana em perspectiva. A última está subordinada à primeira. A circuncisão só volta a aparecer mais uma vez em Gênesis (a circuncisão de Isaque [21.4]), com exceção da tragédia descrita no capítulo 34. As promessas da aliança de Deus, no entanto, permanecem como um refrão ao longo do livro de Gênesis.

Gênesis 18—19. Ciente de que Deus tencionava destruir Sodoma e Gomorra por causa da gravidade de seus pecados sociais e sexuais (19.1-11; conforme Ez 16.49,50), Abraão passa a interceder pelos transgressores. Em vez de se alegrar com o que é mau (1 Co 13.6), Abraão entra ousadamente na presença de Deus e implora por misericórdia. Tal qual o Servo sofredor de Isaías 53.12, ele “intercede pelos transgressores”. Abraão não exorta Sodoma a se arrepender, mas apela a Deus por misericórdia. Ao fazê-lo, sua oração é semelhante às de outros intercessores (Moisés: Êx 32.11-13,31-34; 33.12-15; 34.9; Nm 12.11-13; 14.3-9; Dt 9.16-29; Samuel: 1 Sm 7.5-9; 12.19-25; Elias: 1 Rs 17.17-23; Eliseu: 2 Rs 4.33; 6.15-20; Amós: Am 7.1-6; Jó: Jó 42.7-9). A oração pressupõe crença e fé em um Deus que é ao mesmo tempo justo e misericordioso, compassivo e santo, meigo e imutável; um Deus que, para citar Pascal, “concede a suas criaturas a dignidade da causalidade”.

Gênesis 20. Após conhecer o Abraão intercessor no capítulo 18, o leitor torna a ver o patriarca numa situação semelhante. Por causa de suas orações, o Senhor restaurou a fertilidade da esposa e das concubinas de um rei pagão, Abimeleque (v. 17). Aparentemente, a atitude desleal de Abraão para com Abimeleque não o desqualificou como intercessor profético. Ainda assim, não é irônico que as orações de Abraão tenham funcionado para curar o ventre das mulheres filistéias, enquanto sua própria esposa continuava incapaz de conceber?

Gênesis 21—22. Após uma espera de quase 25 anos, nasce Isaque. Acompanhamos Abraão, cronologicamente, de seus 75 anos (12.4) até seu centésimo aniversário (21.5). Apesar de seus contratempos, atitudes insensatas e frustrações, ele jamais perdeu de vista a primeira promessa que havia recebido de Deus: “uma grande nação” (12.2). O incrível se tornara real.

Vemos então o incrível voltar à tona. Incrível que Sara ainda precisasse dos serviços de um obstetra? Sim. Não é também inacreditável, pelo menos para Abraão (talvez também para o leitor), que Deus lhe tenha pedido para sacrificar Isaque, “o teu filho, o teu único filho, Isaque, a quem amas”? Sim.

Seria interessante saber algo sobre o período transcorrido do nascimento de Isaque até o dia em que foi oferecido em sacrifício. Seria ele uma criança indefesa, um adolescente curioso ou um adulto disposto? O Isaque do capítulo 22 é mencionado como um *na'ar* (“moço” [22.5,12]), termo hebraico que pode definir uma criança do sexo masculino (o bebê Moisés [Êx 2.6]), um adolescente (José aos dezessete anos de idade [Gn 37.2]), ou um homem com idade suficiente para servir como espião (Js 6.23). Aliás, a mesma palavra aplicada com relação a Isaque nesse capítulo é utilizada para os dois servos que acompanhavam a ele e ao pai (22.3, 5). O próprio Isaque carregou a lenha para o fogo (22.6; ele seguiu, por assim dizer, “carregando a sua cruz” [Jo 19.17]) e era capaz de formular perguntas inteligentes (22.7).

Em sua obra *História dos Hebreus*, Flávio Josefo afirma que Isaque tinha vinte e cinco anos naquela época. Apesar de Josefo não esclarecer a fonte dessa informação, esse número pode referir-se à idade mínima para o serviço militar ao fim do período do Segundo Templo (cinco anos a mais que os vinte anos definidos nas Escrituras [Nm 1.3,45]). Um comentário rabínico sobre Gênesis (*Genesis Rabbah*) declara que Isaque tinha 37 anos naquela ocasião! Esse número baseia-se na idade de Sara, à época do nascimento de Isaque (noventa anos), e em sua morte trinta e sete

anos mais tarde, aos 127 anos de idade (Gn 23.1), provocada pela falsa notícia da morte de seu filho! Em todo caso, nesse episódio, Isaque é tudo, menos uma criança.

Nos capítulos 18 e 19, deparamos com um Abraão loquaz, tentando fazer com que Deus reconsiderere, fazendo perguntas, exigindo respostas e portando-se com audácia. Aqui, em contrapartida, ele guarda silêncio, mantém-se passivo e segue as orientações dadas por Deus. Será?

No que diz respeito a Abraão, George W. Coats comenta: “Ele surge com um aspecto sobre-humano, impassível e um tanto irreal. Em momento algum se opõe à absurda e quase insana ordem de sacrificar seu filho, como certamente teria feito o Abraão de Gênesis 12 ou 16. Ele, pelo contrário, parece prosseguir em sua sombria tarefa com um silêncio resignado, como se fosse um autômato”²³. Por outro lado, A. W. Tozer observa: “O escritor do texto sagrado nos poupa de um quadro mais detalhado da agonia sofrida naquela noite, nas encostas próximas a Berseba, quando o ancião argumentou com seu Deus. Com todo respeito e temor, podemos imaginar aquela figura arqueada em meio a um intenso conflito interior sob as estrelas. Com certeza, até que aqui Ele que é maior que Abraão enfrentasse seu martírio no jardim do Getsêmani, nenhuma alma humana jamais foi visitada por tamanha dor”²⁴.

J. D. Levenson²⁵ compreende haver um equilíbrio entre o Abraão suplicante de Gênesis 18 e o Abraão passivo de Gênesis 22. Ele nota que essas duas representações, quase que contíguas, “delimitam uma teologia, em que a decisão humana não substitui o Deus insondável que tudo governa [Gn 22] nem é algo supérfluo em uma vida de fidelidade ao Senhor [Gn 18]. Em uma teologia dialética com tal amplitude, tanto argumentar com Deus como obedecer a Ele podem ser atos espirituais de suma importância, embora nunca fique muito clara a atitude a ser tomada a cada momento”. Em um outro artigo, Levenson sugere que a diferença entre os capítulos 18 e 22 diz respeito ao contexto: “O contexto de Sodoma e Gomorra é *judicial*, enquanto o *aqedah*²⁶ é *sacrificial* [...] Em um contexto judicial, a morte de um inocente é um insulto; já em um contexto sacrificial, a inocência da vítima humana não é base para protestos. Abraão levanta a voz contra o próprio Deus ao imaginar uma *execução* injusta. Ele, contudo, se dispõe a oferecer seu próprio e amado filho em *sacrifício*. Não há contradição alguma no texto”²⁷. Nesse ponto, talvez seja possível divisar uma analogia entre o comportamento de Abraão e o comportamento de Jesus, sobretudo quando o Cristo está no madei-

ro. Jesus também intercedeu pelos pecadores (Lc 23.34), mas não aceitou a idéia de se salvar da cruz — embora a multidão o encorajasse a fazê-lo (Lc 23.35) e Ele tivesse poder para se libertar caso assim o desejasse (Mt 26.53). Ele se recusou expressamente a fazer uso dessa última opção. Em outras palavras, tanto Abraão como Jesus utilizaram o relacionamento que tinham com Deus, e a influência que advinha desse relacionamento, em benefício dos outros e não de si mesmos — para salvar os outros, mas não para se salvarem²⁸.

O capítulo 22 é apresentado como um teste de Deus para Abraão. A fé do patriarca foi testada sem a menor dúvida (“agora sei que temes a Deus” [v. 12]), mas foi apenas mais uma dentre tantas outras situações que visavam lhe experimentar a fé; uma fé que, já no capítulo 12, começara a ser testada: “Sai-te”.

Em última análise, o episódio nos revela mais sobre Deus que sobre Abraão. O clímax é: “E chamou Abraão o nome daquele lugar o Senhor proverá” (v. 14). O nome chama a atenção para Deus, não para Abraão. Não é “Abraão consegui”, mas “Deus proverá”. No fim das contas, é no caráter de Deus e na confiabilidade da sua palavra que se baseia a fé.

Embora Abraão tenha vivido por um bom tempo após esse acontecimento, e embora ainda haja dois capítulos e meio a respeito de sua vida, esse foi o último diálogo travado entre ele e Deus. O patriarca recebe pela última vez a promessa de muitos descendentes, terras e bênçãos sobre as nações da terra por causa da sua semente (vv. 15-18).

Gênesis 24. Deus proverá. Abraão descobriu isso em Moriá. Deus proveu um carneiro. Será que Deus iria prover uma esposa para Isaque? O mais longo capítulo de Gênesis é dedicado a responder a essa questão. Para Abraão, a resposta para essa pergunta é um rematado sim (v. 7). Inspirado na fé de seu amo, o servo também entrega a busca nas mãos do Senhor (vv. 12-14 [sobre o servo, leia Teugels]²⁹). O acaso e a coincidência não têm vez. Para esse casamento, Deus escolhera a esposa (vv. 14,44). Ao longo de todo o enredo, Deus é apresentado através de outras pessoas, e não por palavras próprias. O narrador fala a respeito de Jeová (vv. 1,21,52), a exemplo de Abraão (vv. 3,7,40), o servo (vv. 12,27,35,42,48,56), Labão (v. 31) e Labão com Betuel (vv. 50,51). Apesar de estarmos justificadamente acostumados a ver na história de José um exemplo imprescindível da providência divina em ação, não devemos minimizar a contribuição de Gênesis 24 a esse respeito. À sua maneira, Gênesis 24 fala a respeito do Deus “Jehovah-Jireh”. Deus

provê um animal para o lugar de Isaque, embora seja um carneiro (22.13 e veja 15.9,10 para outro carneiro) em vez do esperado cordeiro (22.7,8). Deus provê Rebeca para Isaque. Deus provê primeiro uma rês, logo depois uma esposa, e Isaque é o beneficiado em ambas ocasiões.

Abraão no Novo Testamento

Por incrível que pareça, não há trecho algum no Novo Testamento que vincule a quase imolação de Isaque com o sacrifício de Jesus. Talvez a analogia mais próxima esteja nas palavras de Paulo a respeito de Deus: “nem mesmo a seu próprio Filho poupou, antes, o entregou por todos nós” (Rm 8.32).

O que o Novo Testamento, e Paulo em especial, faz com Abraão é elevá-lo a um modelo de fé. Em um confronto com aqueles que defendiam a justificação pelas obras, Paulo cita Abraão como um exemplo pré-sinaítico (anterior à lei outorgada no Sinai a Moisés) da justificação pela fé, fundamentando toda uma defesa dessa posição em sua vida.

Perto do fim de Romanos 3, Paulo afirma que é pela fé, e somente pela fé, que uma pessoa é justificada (3.22,27,28,30). O capítulo 4, portanto, é um exemplo de sua tese. A justificação não vem pelas obras (4.1-8). A justificação não vem com a circuncisão (4.9-12). A justificação não vem através do cumprimento da lei (4.13-15). É por fé (4.16-25). Como prova disso, considere Abraão, que creu e foi justificado (à parte de obras, circuncisão ou lei).

Então, o que é fé? Qual foi o seu efeito no caso de Abraão? De que forma ele serve como exemplo desse princípio? Paulo nos dá nove características da fé de Abraão (4.17-20).

1. Ela é teísta: “perante aquele no qual creu, a saber, Deus” — um Deus que dá vida aos mortos (ressurreição) e chama à existência aquilo que não existe (criação). Foi exatamente isso que Deus teve de operar no útero de Sara e na genitália de Abraão, pois ambos tinham perdido sua capacidade de procriar. Foi preciso ressuscitar ou criar a capacidade que tinham de produzir vida.
2. É supra-racional: “em esperança, creu contra a esperança”. A fé não é irracional, mas vai além da razão. Por trás da realidade humana de uma situação, há uma realidade divina. Se há um Deus, isso é perfeitamente possível. Um Deus assim transcende a capacidade humana.

3. Ela possui um propósito: “que seria feito pai de muitas nações, conforme o que lhe fora dito”. A aspiração de Abraão não se limita ao desejo de ter um filho, mas ele almeja ver a concretização dos planos de Deus em sua vida.
4. É inteligente e realista: “E não enfraqueceu na fé, nem atendeu para o seu próprio corpo”. Os fatos devem ser enfrentados, não ignorados, mas não devem jamais nos dominar ou intimidar.
5. É inabalável: “E não duvidou [...] por incredulidade”. Não era Abraão que possuía a fé, mas a fé que possuía Abraão.
6. É bem fundamentada: “E não duvidou da promessa de Deus”. Não é fé na fé, ou fé em impressões pessoais, mas fé na promessa de Deus.
7. Ela fortalece: “foi fortificado na fé”. Em consequência, temos a edificação do caráter.
8. Leva à adoração: “dando glória a Deus”.
9. Dá segurança: “estando certíssimo de que também era poderoso para fazer o que tinha prometido”.

Esse é o tipo de fé que justificou Abraão. É curioso observar que, nesse mosaico, Paulo jamais se utiliza especificamente da oferta de Isaque em sacrifício. Em vez disso, ele se concentra em um outro importante aspecto da vida de Abraão: sua incapacidade para a paternidade, quando tanto ele quanto Sara já estavam bem além da idade de procriar, (veja Gn 18.12), embora Deus tivesse lhe prometido incontáveis descendentes. De forma mais limitada, Paulo volta a apresentar argumento semelhante em Gálatas 3.6-18.

O escritor aos Hebreus, por outro lado, se esforça para dar um panorama geral da odisséia de Abraão (11.8-22).

1. Pela fé, Abraão *obedeceu* (v. 8) ao ser chamado, apesar de desconhecer seu destino.
2. Pela fé, ele *habitou na terra* (v. 9), vivendo em tendas.
3. Pela fé, ele *ofereceu* Isaque (v. 17), de antemão seguro de que seu filho seria ressuscitado.

A epístola de Tiago (2.21-23) também se utiliza de Gênesis 22 para respaldar a observação de que, ao oferecer Isaque, Abraão foi justificado por obras. Foi justificado por uma fé que produz efeito. Obras que o fizeram *merecer* a salvação? Não. Obras que o marcaram como um salvo do Senhor? Sim.

Se fôssemos nos surpreender com a omissão de Paulo, em Gálatas e Romanos, de qualquer referência clara à oferta de Isaque como exemplo de fé, deveríamos também ficar surpresos com Hebreus. O livro de Hebreus não traz referência alguma ao grande ato de fé de Abraão, registrado em Gênesis 15.6. Em Hebreus 11, não lemos “pela fé, ele creu”.

A omissão de ambos os autores têm uma boa razão. Paulo usa a fé de Abraão como uma ilustração da necessidade da fé para que nos tornemos filhos de Deus. Logo, ele mantém seu foco na fé de Abraão em relação às dificuldades para o nascimento de Isaque.

O escritor de Hebreus utiliza a fé de Abraão para ilustrar a fé que permeia a caminhada diária do filho de Deus. Logo, ele não se concentra em um único incidente ocorrido no início da peregrinação de Abraão, mas opta por uma visão panorâmica de sua vida, começando com a primeira ordem de Deus e indo até a última.

Gênesis 11.26—25.11 (Abraão)

- AITKEN, K. T. “The Wooing of Rebekah: A Study in the Development of Tradition”. *JSOT* n° 30, 1984, pp. 3-23.
- ALEXANDER, T. D. “Genesis 22 and the Covenant of Circumcision”. *JSOT* n° 25, 1983, pp. 17-22.
- _____. “Lot’s Hospitality: A Clue to His Righteousness”. *JBL* n° 104, 1985, pp. 289-291.
- _____. “The Hagar Traditions in Genesis XVI and XXI”, em *Studies in the Pentateuch*. Editado por J. A. Emerton. VTSup n° 41. Leiden: Brill, 1990, pp. 131-148.
- _____. “Are the Wife/Sister Incidents of Genesis Literary Compositional Variants?” *VT* n° 42, 1992, pp. 145-153.
- ANDERSEN, F. I. “Genesis 14: An Enigma”, em *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*. Editado por D. P. Wright, D. N. Freedman e A. Hurvitz. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1995, pp. 497-508.
- ANDREASEN, N. E. “Genesis 14 in Its Near Eastern Context”, em *Scripture in Context: Essays on the Comparative Method*. Editado por C. D. Evans, W. W. Hallo e J. B. White. PTMS n° 34. Pittsburgh: Pickwick, 1980, pp. 59-77.
- BIDDLE, M. E. “The ‘Endangered Ancestress’ and Blessing for the Nations”. *JBL* n° 109, 1990, pp. 599-611.
- BLINKINSOPP, J. “Abraham and the Righteous of Sodom”. *JJS* n° 33, 1982, pp. 119-132.
- BOEHM, O. “The Binding of Isaac: An Inner-Biblical Polemic on the Question of ‘Disobeying’ a Manifestly Illegal Order”. *VT* n° 52, 2002, pp. 1-12.

- BOLIN, T. M. "The Role of Exchange in Ancient Mediterranean Religion and Its Implications for Reading Genesis 18—19". *JSOT* n° 29, 2004, pp. 37-56.
- BRAY, J. S. "Genesis 23 — A Priestly Paradigm for Burial". *JSOT* n° 60, 1993, pp. 69-73.
- BROCK, S. "Genesis 22: Where Was Sarah?" *ExpT* n° 96, 1984, pp. 14-17.
- BRUCKNER, J. S. *Implied Law in the Abraham Narrative: A Literary and Theological Analysis*. JSOTSup n° 335. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001.
- BRUEGGEMANN, W. "'Impossibility' and Epistemology in the Faith Tradition of Abraham and Sarah". *ZAW* n° 94, 1982, pp. 615-634.
- CARROLL, J. "The Story of Abraham", em *Genesis, As It Is Written: Contemporary Writers on Our First Stories*. Editado por D. Rosenberg. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1996, pp. 71-76.
- CHILDS, B. *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Filadélfia: Westminster, 1979.
- CLINES, D. J. A. *The Theme of the Pentateuch*. 2ª ed., 1997. JSOTSup n° 10. Sheffield: JSOT Press, 1978.
- COATS, G. W. "Abraham's Sacrifice of Faith: A Form Critical Study of Genesis 22". *Int* n° 27, 1973, pp. 389-400.
- _____. "Lot: A Foil in the Abraham Saga", em *Understanding the Word: Essays in Honour of Bernhard W Anderson*. Editado por J. T. Butler, E. W. Conrad e B. Ollenburger. JSOTSup n° 37. Sheffield: JSOT Press, 1985, pp. 113-132.
- DAVIES, P. R. e CHILTON, B. D. "The Aqedah: A Revised Tradition History". *CBQ* n° 40, 1978, pp. 514-546.
- DOZEMAN, T. B. "The Wilderness an Salvation History in the Hagar Story". *JBL* n° 117, 1998, pp. 23-43.
- DREY, P. R. "The Role of Hagar in Genesis 16". *AUSS* n° 40, 2002, pp. 179-195.
- DUGUID, I. M. "Hagar the Egyptian: A Note on the Allure of Egypt in the Abraham Cycle". *WTJ* n° 56, 1994, pp. 419-421.
- EICHLER, B. "On Reading Genesis 12.10-20", em *Tehillah le-Moshe: Biblical and Judaic Studies in Honor of Moshe Greenberg*. Editado por M. Cogan e outros. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1997, pp. 23-38.
- EMERTON, J. A. "The Riddle of Genesis XIV". *VT* n° 21, 1971a, pp. 403-439.
- _____. "Some False Clues in the Study of Genesis XIV". *VT* n° 21, 1971b, pp. 24-27.
- EXUM, J. C. "Who's Afraid of the 'Endangered Ancestress'?", em *The New Literary Criticism and the Hebrew Bible*. Editado por J. C. Exum e D. J. A. Clines. JSOTSup n° 143. Sheffield: JSOT Press, 1993, pp. 91-113. Republicado em *Fragmented Women: Feminist (Sub) versions of Biblical Narrative*. Valley Forge, Pa.: Trinity, 1993, pp. 148-169.
- EXUM, J. C. e WHEDBEE, J. W. "Isaac, Samson, and Saul: Reflections on the Comic and Tragic Visions". *Semeia* n° 32, 1985, pp. 5-21.

- FIRESTONE, R. "Prophethood, Marriageable Consanguinity and Text: The Problem of Abraham and Sarah's Kinship Relationship and the Response of Jewish and Islamic Exegesis". *JQR* n° 83, 1993, pp. 331-347.
- FLEISHMAN, J. "On the Significance of a Name Change and Circumcision in Genesis 17". *JANES* n° 28, 2002, pp. 19-32.
- FOX, M. V. "The Sign of the Covenant: Circumcision in the Light of the Priestly *ot* Etiologies". *RB* n° 81, 1974, pp. 557-596.
- FREEDMAN, R. D. "'Put Your Hand under My Thigh' — The Patriarchal Oath". *BAR* n° 2 (2), 1976, pp. 2-4, 42.
- FRETHEIM, T. "God, Abraham and the Abuse of Isaac". *Word and World* n° 15, 1995, pp. 49-57.
- GILLMAYR-BUCHER, S. "The Woman of Their Dreams: The Image of Rebekah in Genesis 24", em *The World of Genesis: Persons, Places, Perspectives*. Editado P. R. Davies e D. J. A. Clines. JSOTSup n° 257. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, pp. 90-101.
- GOLDINGAY, J. "The Significance of Circumcision". *JSOT* n° 88, 2000, pp. 3-18.
- GOSHEN-GOTTSTEIN, M. "Abraham-Lover or Beloved of God?", em *Love and Death in the Ancient Near East*. Editado J. H. Marks e R. M. Good. Guilford, Conn.: Four Quarters, 1987, pp. 101-104.
- GOSSAI, H. "A Voice Crying in the Wilderness", em *Power and Marginality in the Abraham Narrative*. Lanham, Md.: University Press of America, 1995, pp. 1-23.
- _____. "Divine Vulnerability and Human Marginality in the *Akedah*: Exploring a Tension". *HBT* n° 19, 1997, pp. 1-23.
- GRAYSON, A. K. e SETERS, J. Van. "The Childless Wife in Assyria and the Stories of Genesis". *Orientalia* n° 44, 1975, pp. 485-486.
- GREENGUS, S. "Sisterhood Adoption at Nuzi and The 'Wife-Sister' in Genesis". *HUCA* n° 46, 1975, pp. 5-31.
- GUNN, D. M. e FEWELL, D. N. *Narrative in the Hebrew Bible*. Oxford: Oxford University Press, 1993, pp. 90-100.
- HANDY, L. K. "Biblical Bronze Age Memories: The Abraham Cycle as Usable Past". *BRes* n° 42, 1997, pp. 43-57.
- HARTMAN, G. "The Story of Isaac's Sacrifice", em *Genesis, As It Is Written: Contemporary Writers on Our First Stories*. Editado por D. Rosenberg. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1996, pp. 139-150.
- HASEL, G. F. "The Meaning of the Animal Rite in Genesis 15". *JSOT* n° 19, 1981, pp. 61-78.
- HAYWARD, C. T. R. "The Sacrifice of Isaac and Jewish Polemic against Christianity". *CBQ* n° 52, 1990, pp. 292-306.
- HELYER, L. R. "The Separation of Abraham and Lot: Its Significance in the Patriarchal Narratives". *JSOT* n° 26, 1983, pp. 77-88.
- _____. "Abraham's Eight Crises: The Bumpy Road to Fulfilling God's Promise of an Heir". *BRev* n° 11 (5), 1995, pp. 20-27, 44.

- HENDEL, R. S. *Remembering Abraham: Culture, Memory, and History in the Hebrew Bible*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- HEPNER G. "Abraham's Incestuous Marriage with Sarah: A violation of the Holiness Code". *VT* n° 53, 2003, pp. 143-155.
- HOFFMEIER, J. "The Wives' Tale of Genesis 12, 20 and 26 and the Covenants at Beer-Sheba". *TynB* n° 43, 1992, pp. 81-99.
- HUMPHREYS, W. L. "Where's Sarah? Echoes of a Silent Voice in the *Akedah*". *Soundings* n° 82, 1999, pp. 491-512.
- _____. *The Character of God in the Book of Genesis*. Louisville: Westminster John Knox, 2001.
- JANZEN, J. G. "Hagar in Paul's Eyes and in the Eyes of Yahweh [Genesis 16]: A Study in Horizons". *HBT* n° 13, 1991, pp. 1-22.
- JENSEN, R. M. "The Offering of Isaac in Jewish and Christian Tradition: Image and Text". *BibInt* n° 2, 1994, pp. 85-110.
- KAMINSKI, J. "Humor and Theology of Hope: Isaac as a Humorous Figure". *Int* 54, 2000, pp. 363-375.
- KLINE, M. "Abram's Amen". *WTJ* n° 31, 1968, pp. 1-11.
- KUNIN, S. D. "The Death of Isaac: Structuralist Analyses of Genesis 22". *JSOT* n° 64, 1994, pp. 57-81.
- KUSCHEL, K. J. *Abraham: A Symbol of Hope for Jews, Christians and Muslims*. Londres: SCM Press, 1995.
- LANDY, F. "Narrative Techniques and Symbolic Transactions in the Akedah", em *Signs and Wonders: Biblical Texts in Literary Focus*. Editado por J. C. Exum. SemeiaSt. Atlanta: Scholars Press, 1988, pp. 1-40.
- LEVENSON, J. *The Death and Resurrection of the Beloved Son: The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity*. New Haven: Yale University Press, 1993.
- _____. *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence*. 2ª ed. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1994.
- _____. "Abusing Abraham: Traditions, Religious Histories, and Modern Misinterpretations". *Judaism* n° 47, 1998, pp. 259-277.
- LOEWENSTAMM, S. E. "The Divine Grants of Land to the Patriarchs". *JAOS* n° 91, 1971, pp. 509,510.
- LONGENECKER, R. "The 'Faith of Abraham' Theme in Paul, James and Hebrews: A Study in the Circumstantial Nature of New Testament Teaching". *JETS* n° 20, 1977, pp. 203-212.
- LUNDBOM, J. R. "Abraham and David in the Theology of the Yahwist", em *The Word of the Lord Shall Go Forth*. Em memória de D. N. Freedman. Editado por C. L. Myers e M. O'Connor. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1983, pp. 203-209.
- MACDONALD, N. "Listening to Abraham-Listening to Yhwh: Divine Justice and Mercy in Genesis 18.16-33". *CBQ* n° 66, 2004, pp. 25-43.

- MARGALIT, O. "The Riddle of Genesis 14 and Melchizedek". *ZAW* n° 112, 2000, pp. 501-508.
- MARTIN, T. W. "The Covenant of Circumcision (Genesis 17.9-14) and the Situational Antithesis in Galatians 3.28". *JBL* n° 122, 2003, pp. 111-125.
- MATTHEWS, V. H. "Hospitality and Hostility in Genesis 19 and Judges 19". *BTB* n° 22, 1992, pp. 3-11.
- MAYS, J. L. "'Now I Know': An Exposition of Genesis 22:1-19 and Matthew 26.36-46". *ThTo* n° 58, 2001-2002, pp. 519-525.
- MAZOR, Y. "Genesis 22: The Ideological Rhetoric and The Psychological Composition". *Bib* n° 67, 1986, pp. 81-88.
- McCARTHY, D. J. "Three Covenants in Genesis". *CBQ* n° 26, 1976, pp. 179-189.
- McEVENUE, S. E. "A Comparison of Narrative Styles in the Hagar Stories". *Semeia* n° 3, 1975, pp. 64-77.
- MILLER, P. D. "Syntax and Theology in Gen XII 3a". *VT* n° 34, 1984, pp. 472-475.
- MOBERLY, R. W. L. "The Earliest Commentary on the Akedah". *VT* n° 38, 1988, pp. 302-323. Republicado em *From Eden To Golgotha: Essays in Biblical Theology*. South Florida Studies in the History of Judaism n° 52. Atlanta: Scholars Press, 1992, pp. 55-73.
- _____. *The Bible, Theology, and Faith: A Study of Abraham and Jesus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- MOLTZ, H. "God and Abraham in the Binding of Isaac". *JSOT* n° 96, 2001, pp. 59-69.
- MUFFS, Y. "Abraham the Noble Warrior: Patriarchal Politics and Laws of War in Ancient Israel". *JJS* n° 33, 1982, pp. 81-107.
- NEFF, R. "The Birth and Election of Isaac in the Priestly Tradition". *BRes* n° 15, 1970, pp. 5-18.
- _____. "The Annunciation in the Birth Narratives of Ishmael". *BRes* n° 17, 1972, pp. 51-60.
- NIDITCH, S. "The 'Sodomite' Theme in Judges 19-20: Family, Community, and Social Disintegration". *CBQ* n° 44, 1982, pp. 365-378.
- _____. *Underdogs and Tricksters: A Prelude to Biblical Folklore*. New Voices in Biblical Studies. San Francisco: Harper & Row, 1987.
- NIKAIIDO, S. "Hagar and Ishmael as Literary Figures: An Intertextual Study". *VT* n° 51, 2001, pp. 219-242.
- NOEGEL, S. B. "A Crux and a Taunt: Night-time Then Sunset in Genesis 15", em *The World of Genesis: Persons, Places, Perspectives*. Editado por P. R. Davies e D. J. A. Clines. JSOTSup n° 257. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, pp. 128-135.
- O'BRIEN, M. A. "The Story of Abraham and the Debate over the Source Hypothesis". *ABR* n° 38, 1990, pp. 1-17.
- PECK, W. "Murder, Timing, and the Ram in the Sacrifice of Isaac". *ATHR* n° 58, 1976, pp. 24-43.

- PHILLIPS, G. A. e FEWELL, D. N. "Drawn to Excess, or Reading beyond Betrothal [Gen 24; Jos 24]". *Semeia* n° 77, 1997, pp. 25-58.
- POLZIN, R. "The Ancestress of Israel in Danger". *Semeia* n° 3, 1975, pp. 81-98.
- POPE, M. H. "Enigmatic Bible Passages: The Timing of the Snagging of the Ram, Genesis 22.13" *BA* n° 49, 1986, pp. 114-117.
- RAD, G. von. *Old Testament Theology*. Traduzido por D. M. G. Stalker. 2 vols. Nova York: Harper & Row, 1962.
- _____. *Genesis*. Traduzido por J. H. Marks. Edição revisada. OTL. Filadélfia: Westminster, 1972.
- RASHKOW, I. "Intertextuality, Transference and Reader in/of Genesis 12 and 20", em *Reading between Texts: Intertextuality and the Hebrew Bible*. Editado por D. N. Fewell. Louisville: Westminster John Knox, 1992, pp. 57-73.
- RENDSEBURG, G. "Notes on Genesis XV". *VT* n° 42, 1992, pp. 266-272.
- RONNING, J. "The Naming of Isaac: The Role of the Wife/Sister Episodes in the Redaction of Genesis". *WTJ* n° 53, 1991, pp. 1-27.
- ROSEN, N. "The Story of Sarah's Late Pregnancy", em *Genesis, As It Is Written: Contemporary Writers on Our First Stories*. Editado por D. Rosenberg. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1996, pp. 115-124.
- ROTH, W. M. W. "The Wooing of Rebekah: A Tradition-Critical Study of Genesis 24". *CBQ* n° 34, 1972, pp. 177-187.
- SARNA, N. "Genesis 23: The Cave of Machpelah". *HS* n° 23, 1982, pp. 17-21.
- SCHWARTZ, J. "Ishmael at Play: On Exegesis and Jewish Society". *HUCA* n° 66, 1995, pp. 203-221.
- SEGAL, L. "The Story of Sarah and Hagar", em *Genesis, As It Is Written: Contemporary Writers on Our First Stories*. Editado por D. Rosenberg. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1996, pp. 125-138.
- SHANKS, H. "Have Sodom and Gomorrah Been Found?" *BAR* n° 6 (5), 1980, pp. 26-36.
- SHERWOOD, Y. "Binding-Unbinding: Divided Responses of Judaism, Christianity, and Islam to the 'Sacrifice' of Abraham's Beloved Son". *JAAR* n° 72, 2004, pp. 821-861.
- STEINBERG, N. "Gender Roles in the Rebekah Cycle". *USQR* n° 391, 1984, pp. 175-188.
- TEUGELS, L. "A Strong Woman, Who Can Find? A Study of Characterization in Genesis 24, with Some Perspectives on the General Presentation of Isaac and Rebekah in the Genesis Narratives". *JSOT* n° 63, 1984, pp. 89-104.
- _____. "The Anonymous Matchmaker: An Enquiry into the Characterization of the Servant of Abraham in Genesis 24". *JSOT* n° 65, 1995, pp. 13-23.
- THOMPSON, J. L. "Hagar: Test, Terror and Tradition". *Perspectives* n° 10, 1995, pp. 16-19.

- _____. "Hagar, Victim or Villain? Three Sixteenth Century Views". *CBQ* n° 59, 1997, pp. 213-233.
- THOMPSON, T. L. *The Historicity of the Patriarchal Narratives: The Quest for the Historical Abraham*. BZAW n° 133. Berlin: de Gruyter, 1974.
- TONSON, P. "Mercy without Covenant: A Literary Analysis of Genesis 19". *JSOT* n° 95, 2001, pp. 95-116.
- TOZER, A. W. *The Pursuit of God*. Harrisburg, Pa.: Christian Publications, 1948.
- TRIBLE, P. "The Desolation of Rejection", em *Texts of Terror: Literary Feminist Readings of Biblical Narratives*. Filadélfia: Fortress, 1984, pp. 9-35.
- _____. "The Other Woman: A Literary and Theological Study of the Hagar Narratives", em *Understanding the Word: Essays in Honour of Bernhard W. Anderson*. Editado por J. T. Butler, E. W. Conrad e B. Ollenburger. JSOTSup n° 37. Sheffield: JSOT Press, 1985, pp. 221-246.
- _____. "Genesis 22: The Sacrifice of Sarah", em *"Not in Heaven": Coherence and Complexity in Biblical Narrative*. Editado por J. Rosenblatt e J. Sitterson Jr. Bloomington: Indiana University Press, 1991, pp. 170-191.
- TURNER, M. D. "Rebekah: Ancestor of Faith". *LTQ* n° 20, 1985, pp. 42-50.
- VAN SETERS, J. *Abraham in History and Tradition*. New Haven: Yale University Press, 1975.
- VOS, G. *Notes on Biblical Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 1948.
- WALTERS, S. "Wood, Sand, and Stars: Structure and Theology in Genesis 22.1-19". *Toronto Journal of Theology* n° 3, 1987, pp. 301-330.
- WENHAM, G. J. "The Symbolism of the Animal Rite in Genesis 15: A Response to G. F. Hasel, *JSOT* 19 (1981): 61-78". *JSOT* n° 22, 1982, pp. 134-137.
- _____. "The Akedah: A Paradigm of Sacrifice", em *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*. Editado por D. P. Wright, D. N. Freedman e A. Hurvitz. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1995, pp. 93-102.
- WESTBROOK, R. "Purchase of the Cave of Machpelah", em *Property and the Family in Biblical Law*. JSOTSup n° 113. Sheffield: JSOT Press, 1991, pp. 24-35.
- WHITE, H. C. "The Divine Oath in Genesis". *JBL* n° 92, 1973, pp. 165-179.
- _____. "The Initiation Legend of Ishmael". *ZAW* n° 87, 1975, pp. 267-305.
- _____. "The Initiation Legend of Isaac". *ZAW* n° 91, 1979, pp. 1-30.
- WISEMAN, D. J. "Abraham in History and Tradition". *BSac* n° 134, 1977, pp. 123-130, 228-237.
- WOLFF, H. W. "The Kerygma of the Yahwist", em *The Vitality of Old Testament Traditions*, de H. W. Wolff e W. Brueggemann. Atlanta: John Knox, 1974, pp. 41-66.
- 1 "The Kerygma of the Yahwist", em *The Vitality of Old Testament Traditions*. Atlanta: John Knox, p. 47.

- 2 Ibid. p. 54.
- 3 *Notes on Biblical Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 1948, p. 67.
- 4 *Old Testament Theology*. Vol. 1. Nova York: Harper & Row, 1962, p. 167.
- 5 *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Filadélfia: Westminster, 1979, p. 151.
- 6 *The Theme of the Pentateuch*. 2ª ed. Sheffield: JSOT Press, 1978, pp. 32,33.
- 7 “Abraham — Lover or Beloved of God?”, em *Love and Death in the Ancient Near East*. Editado por J. H. Marks e R. M. Good. Guilford, Conn.: Four Quarters, pp. 101-104.
- 8 “The Ancestress of Israel in Danger”. *Semeia*. Vol. 3, 1975, pp. 81-98.
- 9 *Underdogs and Tricksters: A Prelude to Biblical Folklore*. New Voices in Biblical Studies. San Francisco: Harper & Row, 1987, pp. 23-69.
- 10 “The ‘Endangered Ancestress’ and Blessing for the Nations”. *JBL* n° 109, 1990, pp. 599-611.
- 11 “The Naming of Isaac: The Role of the Wife/Sister Episodes in the Redaction of Genesis”. *WTJ* n° 53, 1991, pp. 1-27.
- 12 “Intertextuality, Transference and Reader in/of Genesis 12 and 20”, em *Reading between Texts: Intertextuality and the Hebrew Bible*. Editado por D. N. FEWELL. Louisville: Westminster John Knox, 1992, pp. 57-73.
- 13 “The Wives’ Tale of Genesis 12, 20 and 26 and the Covenants at Beer-Sheba”. *TynB* n° 43, 1992, pp. 81-99.
- 14 “Are the Wife/Sister Incidents of Genesis Literary Compositional Variants?” *VT* n° 42, 1992, pp. 145-153.
- 15 “Who’s Afraid of the ‘Endangered Ancestress’?”, em *The New Literary Criticism and the Hebrew Bible*. Editado por J. C. Exum e D. J. A. Clines. JSOTSup n° 143. Sheffield: JSOT Press, 1993, pp. 91-113, apud *Fragmented Women: Feminist (Sub) versions of Biblical Narrative*. Valley Forge, Pa.: Trinity, 1993, pp. 148-169.
- 16 “On Reading Genesis 12:10-20”, em *Tehillah le-Moshe: Biblical and Judaic Studies in Honor of Moshe Greenberg*. Editado por M. Cogan e outros. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1997, pp. 23-38.
- 17 I. M. DUGUID, “Hagar the Egyptian: A Note on the Allure of Egypt in the Abraham Cycle”. *WTJ* n° 56, 1994, pp. 419-421.
- 18 W. L. HUMPHREYS, *The Character of God in the Book of Genesis*. Louisville: Westminster John Knox, 2001, p. 105.
- 19 Fonte Eloísta: atribuída às passagens que tratam Deus por “Elohim”. (N. do T.)
- 20 “The Initiation Legend of Ishmael”. *ZAW* n° 87, 1975, pp. 267-305.
- 21 *Gênesis*. Traduzido por J. H. Marks. Filadélfia: Westminster, 1972, p. 185.
- 22 J. GOLDINGAY, “The Significance of Circumcision”. *JSOT* n° 88, 2000, p. 9.

- 23 "Abraham's Sacrifice of Faith: A Form Critical Study of Genesis 22". *Int* n° 27, 1973, p. 397.
- 24 *The Pursuit of God*. Harrisburg, Pa.: Christian Publications, 1948, p. 25.
- 25 *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence*. 2ª ed. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1994, pp. 151-153.
- 26 Termo hebraico que compreende o quase sacrificio de Isaque. (N. do T.)
- 27 "Abusing Abraham: Traditions, Religious Histories, and Modern Misinterpretations". *Judaism* n° 47, 1998, p. 272.
- 28 R. W. L. MOBERLY, *The Bible, Theology, and Faith: A Study of Abraham and Jesus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 160.
- 29 L. TEUGELS, "The Anonymous Matchmaker: An Enquiry into the Characterization of the Servant of Abraham in Genesis 24". *JSOT* n° 65, 1995, pp. 13-23.

4

Jacó

GÊNESIS 25.11—36.42

Isaque e Rebeca viveram juntos por vinte anos sem ter nenhum filho. Após se casar aos quarenta anos (25.20), Isaque esperou até os sessenta para ser pai. Tal qual sua sogra, Rebeca teve de enfrentar um longo período de esterilidade, mas jamais ofereceu uma substituta a Isaque.

A oração de Abraão fez cessar a infertilidade em outras mulheres (20.17), porém não em sua própria esposa. Já na terceira geração, Jacó reagiu com agressividade e sarcasmo à infertilidade de Raquel (30.2). Ao contrário da intercessão de seu pai, Abraão, e de seu filho, Jacó, a petição de Isaque resultou na gravidez de Rebeca (25.21).

A oração foi, sem dúvida, respondida. Pelo menos, Isaque e Rebeca obtiveram mais do que pediram — gêmeos! No caso de Abraão e Sara, a tensão familiar foi provocada pela ausência de filhos. No caso de Isaque e Rebeca, a tensão ocorre em função de haver mais de um filho. Ao nascerem Jacó e Esaú, o vovô Abraão já contava com 160 anos de idade e ainda tinha quinze anos pela frente. As Escrituras, contudo, não relatam em parte alguma um relacionamento ou um encontro entre o patriarca e seus netos.

Todas as três mulheres mais importantes de Gênesis — Sara, Rebeca e Raquel — passaram por problemas para ter filhos. To-

das tiveram em comum um longo período de infertilidade. Essa questão em especial se relaciona principalmente à promessa divina de muitos descendentes. Pois como pode se cumprir a promessa divina com a recorrência de tantos casos de esterilidade feminina? Acrescente aos problemas criados pela questão da infertilidade as outras situações exasperantes descritas em Gênesis, e temos realmente um panorama difícil de entender quanto à concretização das promessas de Deus.

Nessa parte das Escrituras, nenhum dos principais personagens passa pela vida num “mar de rosas”. É claro que, por vezes, os problemas ocorrem em consequência de alguma atitude estúpida do patriarca. Outras vezes, contudo, o problema surge de uma situação totalmente fora do seu controle. Isso incluiria a esterilidade das esposas e os muitos períodos de fome que forçaram Abraão e Isaque a correr de um lado para o outro em busca de comida.

Esses eventos simplesmente aconteceram. Não foram castigos enviados por Deus, mas cada um representa uma “ameaça” ao plano divino para a redenção da humanidade. Um Abraão morto e sem filhos ou uma Sara estéril seriam uma sentença de morte sobre aquele plano divino. Sem dúvida, tais circunstâncias inquietantes servem de pano de fundo para que Deus demonstre seu poder em superar obstáculos e dificuldades. Sempre que as crises ultrapassam todos os limites, Ele capacita o indivíduo para vencer as dificuldades.

Em um estimulante estudo da história de Jacó, Michael Fishbane¹ examina os capítulos 25 a 36 de Gênesis, procurando perceber a simetria do conjunto. Ele conclui que há uma notável coerência interna na estrutura narrativa, a ponto de a história ser encerrada entre genealogias de dois indivíduos que não fazem parte da linhagem escolhida (os descendentes de Ismael [25.12-18] e de Esaú [36.1-43]). Com certeza, uma tal estrutura, que cerca a história de Jacó com duas genealogias de pessoas não-eleitas, ressalta o chamado daqueles que Deus escolheu para levar sua luz. Podemos ver a mesma estruturação da história de Jacó no trabalho de S. D. Walters².

Isso nos sugere que um exame mais proveitoso da história de Jacó, no que diz respeito a uma análise teológica, não significa decompor o todo em tendências isoladas (caso tenham realmente existido) e averiguar possíveis inclinações para J, E ou P, com suas inserções editoriais e estruturas cronológicas e genealógicas. Pode-se ficar zozno ao seguir as oscilações dessas fontes no texto.

Como exemplo, ao relacionarmos as diferentes fontes de Gênesis 25—28, encontra-se o seguinte mosaico (segundo um consenso entre os estudiosos):

25.19,20	P	27.1-45	J	28.17,18	E
25.21-26a	J	27.46	P	28.19	J
25.26b	P	28.1-9	P	28.20,21a	E
25.27-34	J	28.10	J	28.21b	J
26.1-33	J	28.11,12	E	28.22	E
26.34,35	P	28.13-16	J		

Quer o relato tenha sido inicialmente composto e, então, editado, quer tenha sido mesmo criado já como um texto homogêneo, precisamos lidar com o todo que temos em mãos.

Temos um panorama do ciclo de Jacó na Tabela 3.

Tabela 3

Referência	Descrição
25.19—28.9	Necessidade de transformação
28.10—32.21	Preparação para a transformação
32.22-32	Transformação
33.1—36.40	Conseqüências da transformação

Necessidade de Transformação

Gênesis 25.19-26. Assim como o Jacó maduro, que não deixou o varão partir até ser abençoado (32.26), o Jacó bebê, após uma luta dentro do útero, veio à vida agarrando o calcanhar de seu irmão. O termo em hebraico para “calcanhar” é *‘āqēb* e o nome “Jacó”, *ya‘āqōb*, é um trocadilho com essa palavra. A frase “segurava com a mão o calcanhar de Esaú não traz explicação alguma, mas as implicações são claras. Obviamente não se trata de um gesto de amizade, de uma recepção calorosa para seu irmão gêmeo. Mesmo na infância, Jacó foi alguém egocêntrico e voltado para seus próprios interesses. O nome que ele recebe é uma prolepse (como em “Ihe porás o nome de Jesus, porque ele salvará o seu povo” [Mt 1.21]), indicando de antemão um estilo de vida pouco recomendável.

Gênesis 25.27-34. Aproveitando a fome de seu irmão, Jacó lhe pede o direito de primogenitura em troca de um pouco de comida — um pouco de sopa ou caldo acabou virando um instrumento de barganha. Esaú era um caçador habilidoso, mas Jacó era um oportunista habilidoso. Tal qual os israelitas, que de bom grado abriam mão de sua condição espiritual em troca de três refeições por dia no Egito, Esaú não vê problema em trocar sua primogenitura espiritual pela satisfação de suas necessidades gastronômicas, algo que o escritor de Hebreus não deixou passar: “E ninguém seja [...] profano, como Esaú, que, por um manjar, vendeu o seu direito de primogenitura” (Hb 12.16). Jacó, por sua vez, mostrou-se mais do que disposto a colaborar, e um juramento fechou o negócio (Gn 25.33).

Gênesis 27.1-45. Aproveitar-se do próprio irmão já é bastante ruim, mas deliberadamente enganar o próprio pai, já senil e fisicamente incapaz, é descer ainda mais.

Rebeca não se comportou melhor que Sara ou Eva. É ela que faz um plano para Jacó tomar o lugar de Esaú, e Jacó prontamente concorda em cooperar. Ele, que de início atuou com ousadia, agora se dispunha a ser um seguidor. Isaque, que enganou no capítulo 26, seria agora enganado. Não fica claro o porquê de Rebeca simplesmente não contar a Isaque sobre o oráculo que recebera sobre os filhos em 25.23, em vez de tanto se esforçar para levar seu ardil a cabo, mormente quando 25.23 é o primeiro caso da Bíblia em que Deus respondeu a uma mulher que o buscou por esclarecimento: “E foi-se a perguntar ao Senhor” (25.22c). Medo? Sentia-se ela insegura quanto a se iriam ou não acreditar nela? Receio de que Isaque não acreditasse? Teria ela crido que aquela era a única forma de garantir o cumprimento da profecia contra possíveis objeções por parte de Isaque? Porque seu favorito era Jacó? Não podemos nem ao menos ter certeza de sua motivação: se agiu em interesse próprio ou se acreditava que, agindo e levando Jacó a agir, estava cumprindo os desígnios de Deus. Ainda que sua motivação fosse menos nobre que promover os planos divinos, Rebeca não é a única, em Gênesis ou no restante das Escrituras, cujo comportamento não tão positivo acaba por realizar exatamente isso. Veja, por exemplo, os irmãos de José, que o venderam a uma caravana de mercadores de escravos. Além disso, é interessante que, ao dirigir-se a Jacó, sabendo tratar-se de Jacó (28.1-5), Isaque não tenha censurado nem a esposa nem o filho; em vez disso, ele se limita a falar do futuro que Deus tem para Jacó. Por outro lado, a ação de Rebeca para assegurar o fu-

turo do filho é semelhante à ação de Sara para assegurar o futuro de Isaque. Depois de Gênesis 21, Sara jamais volta a encontrar Isaque. Depois de Gênesis 27, Rebeca jamais volta a ver Jacó. Aliás, após os respectivos capítulos, nenhuma das mães volta a ter alguma ação registrada.

Além disso, alegando preocupar-se com a pureza de sua linhagem, Rebeca lembra seu marido das impropriedades de Esaú (27.46). Querendo evitar isso a todo custo, Isaque abençoa Jacó e manda-o embora para encontrar uma esposa em Padã-Arã (28.1-9).

A tabela de fontes já apresentada mostra que os críticos atribuem 27.1-45 a J e 27.46-28.9 a P. Por quê? Os dois episódios são incompatíveis. Em J, Jacó engana seu pai, Esaú descobre a intriga e Jacó foge de casa, com Esaú querendo matá-lo. Em P, Isaque abençoa Jacó, nenhum ardil é mencionado, e Jacó parte com o propósito de encontrar uma esposa. Já minha análise do texto demonstra que isso não passa de má interpretação. Longe de contradizer o que é anteriormente afirmado, 27.46—28.9 narra uma segunda trama armada por Rebeca: dessa vez o objetivo é afastar Jacó de Esaú. Se a trapaça funcionou uma vez, por que não tentar novamente?

Preparação para a Transformação (28.10—32.21)

Gênesis 28.10-22. Não é correto afirmar que tais episódios na vida de Jacó querem dizer que a trapaça é digna de recompensa. De um ponto de vista ético, a falha no comportamento de Jacó é inquestionável – um exemplo clássico de alguém que se apropria da vontade de Deus. Estaria Jacó predestinado a prevalecer sobre seu irmão (25.23)? Sim. Isso lhe dava o direito de ser manipulador, aproveitador e enganador? Mil vezes não. Os fins não justificam os meios.

Os capítulos acerca de Abraão se iniciam com Deus falando ao patriarca: “Ora, o Senhor disse a Abrão” (12.1). Em contrapartida, a vida de Jacó passa por muitos acontecimentos antes de Deus se revelar de maneira direta. Ao longo de todo o incidente envolvendo Isaque, Esaú e Rebeca, Deus não fala palavra. Deus também não se manifesta durante a primeira parte da fuga de Jacó.

Isso muda em Betel. Pela primeira vez, em um sonho, Deus fica frente a frente com Jacó (meio de revelação que é utilizado pela primeira vez com alguém da linhagem de Abraão [possivelmente com exceção de 15.12-16, quando Abraão está adormecido,

mas a revelação não é chamada de sonho], apesar de ter sido anteriormente utilizado para chamar a atenção do rei filisteu Abimeleque [20.3]). Também precisamos observar que essa é a primeira vez que vemos Jacó sozinho. Anteriormente, ele estava sempre acompanhado de alguém: no útero, com Esaú (25.22); após a última caçada, com Esaú (25.29); com Rebeca, sua mãe (17.6-17); disfarçado de Esaú, com seu pai (27.18-29); com seu pai, como Jacó (28.1-5). Foi naquele momento de solidão que Deus entrou em sua vida. A reação de Jacó ao acordar é incomum, mas não inesperada: “E temeu” (28.17), temeu a Deus. Ele também temeu Labão (31.31) e Esaú (32.7,11).

Podemos considerá-la incomum ao compará-la com as demonstradas por seu pai, avô e até mesmo Ló. Eles, quando diante dos anjos de Deus, saudaram-nos. Em algumas ocasiões, ofereceram até comida e hospedagem! Anteriormente a Jacó, temos o medo de Adão: “Ouvi a tua voz soar no jardim, e temi” (3.10). Trata-se do medo gerado por uma consciência culpada.

A presença divina é suficiente para fazer diferença. Deus não repreende Jacó em momento algum. Ele não ouve sermões, não é fulminado por Deus nem ouve algum Natã dizendo: “Tu és o homem”. Jacó, pelo contrário, depara-se com:

1. O presente da amizade divina: ele estava solitário.
2. A graça do perdão divino: a culpa em sua vida era mais pesada que a pedra sobre a qual recostava a cabeça.
3. O objetivo de um propósito divino: nos versículos 13-15, ele recebe as mesmas promessas da aliança feitas a Abraão, passando a ser um elo na corrente de Deus.

Não se deve ignorar o contexto e as circunstâncias dessas promessas. Humphreys³ aborda esse aspecto muito bem: “Devemos lembrar que Deus promete tudo isso a um homem que fugia da Terra Prometida por ter tapeado seu irmão e enganado o próprio pai. Um “segurador de calcanhar” que fugia da ira de um irmão disposto a matá-lo”.

Algumas vezes, os comentaristas interpretam erroneamente o voto de Jacó (28.20-22) como se fosse uma tentativa de barganhar com Deus, a exemplo do que fizera antes com Esaú (“Se fizeres algo por mim, eis o que farei por ti”). Esse, sem dúvida e por diversos motivos, não é o caso. Trata-se de uma má compreensão do papel dos votos na Bíblia, cujo propósito certamente não é determinar os termos sob os quais se serve a Deus, ou seja, um tipo de

discipulado remunerado. Além disso, boa parte das expressões do voto de Jacó são repetições do que Deus já lhe havia prometido. As palavras de Deus, por exemplo, em “eis que *estou* contigo, e te guardarei por onde quer que fores”, ressurgem na boca de Jacó como: “Se Deus for comigo, e me guardar”. Deus não fecha acordos, mas pode ser cobrado quanto à veracidade de suas palavras.

Gênesis 29—31. Nessa preparação para a transformação, Deus primeiramente se revela a Jacó. Então ergue um espelho para que ele possa se mirar. Isso é feito ao deixá-lo viver os vinte anos seguintes com uma pessoa cujo caráter é muito parecido com o seu: Labão.

A princípio, Labão é um bondoso anfitrião (29.13). Suas palavras se assemelham às de Adão quando viu Eva pela primeira vez: “Verdadeiramente és tu o meu osso e a minha carne” (29.14). É um patrão generoso (29.15) e deseja que seu sobrinho / empregado se torne seu genro (29.19). Porém Jacó, o enganador, acaba tornando-se vítima de um logro nas mãos de Labão. A ironia é clara: ele vê a si mesmo em Labão. O ingênuo Jacó descobre, para seu desapontamento, que havia dormido com Léia, e não com Raquel. Será que o ardil foi possibilitado pelo fato de ser noite, ou por Léia estar usando espessos véus, ou por Jacó estar tão bêbado que nem percebeu com quem dividia sua cama?

Se a providência de Deus agiu na teofania em Betel, mais uma vez, em meio ao caos, “Deus age de modo misterioso, para suas maravilhas realizar”²⁴. O terceiro e quarto filhos de Léia foram Levi e Judá (29.34-35). De Levi veio a linhagem dos sacerdotes. De Judá veio a linhagem dos reis e, no devido tempo, Jesus. Duas das mais importantes instituições veterotestamentárias tiveram sua origem em um casamento indesejado, provocado por um ato de má-fé! Como comenta Gerhard von Rad²⁵, “a obra de Deus mergulhou nas profundezas da mundanidade e escondeu-se para não ser reconhecida”.

Jacó ainda tinha muito o que amadurecer. Isso é observado quando comparamos as múltiplas e belas referências a Deus, por parte das esposas e do narrador, com uma única referência de Jacó ao Senhor nos capítulos 29 e 30. Léia (29.32,33,35; 30.18,20), Raquel (30.6,23,24) e o narrador (29.31; 30.17,22) falam a respeito de Deus de forma comovente. Ele é um Deus que vê (29.32), ouve (29.33), é digno de louvor (29.35), recompensa (30.18), faz justiça (30.6), presenteia (30.20), lembra (30.22) e remove toda a vergonha (30.23). Que diferença entre isso e uma única menção a Deus por parte de Jacó, apesar de quatro mulheres terem lhe dado

12 filhos! Tal menção, nas palavras de Fretheim⁶, “foi negativa e em forma de uma pergunta encolerizada”: “Então, Jacó se irou contra Raquel e disse: Acaso, estou eu em lugar de Deus que ao teu ventre impediu frutificar?” (30.22).

O fato de Jacó ainda ser o enganador, o trapaceiro, é demonstrado pela narrativa de 30.25-43. Em uma tentativa de ludibriar Labão, ele planeja uma forma de voltar para Canaã, levando consigo uma parte significativa do rebanho do sogro. Os animais de Jacó seriam os animais malhados que nascessem dos animais de uma só cor que pertenciam a Labão — algo realmente raro (ou pelo menos era no que Labão acreditava!). Quer Jacó acreditasse que as varas no bebedouro faziam alguma diferença (30.37-39), quer fossem apenas um engodo⁷, a essência do plano era um logro.

Jacó, como não podia deixar de ser, disse a suas esposas: “Assim, Deus tirou o gado de vosso pai e mo deu a mim” (31.9), o que foi apoiado por ambas as esposas (31.16). A fim de dar maior credibilidade a suas ações, ele cita Deus (31.12).

Seriam, no entanto, apenas suposições por parte de Jacó? Deus o abençoou com um rebanho *por causa* de Jacó ou *apesar* de Jacó? Compare isso com a riqueza que Abraão obteve ilegalmente de Faraó (12.16). Sem dúvida, Deus não aprova todos os esquemas ardilosos de seus filhos.

O relato de 31.22-55 mostra pelo menos que Jacó e Raquel se merecem! Labão engana Jacó. Jacó ludibria Labão. Raquel ludibria Labão ao furtar seus ídolos domésticos (31.30,34,35), provocando um confronto entre Jacó e Labão.

Será possível percebermos algo nas entrelinhas? Labão e Jacó se reconciliam e Labão volta para casa. O que é então feito dos ídolos sobre os quais Raquel, que estava em período fértil, sentou-se? É de se supor que tenha contado tudo ao marido após a partida de Labão. Será possível vermos Jacó tolerando tranqüilamente a presença de falsos deuses no meio de seu pessoal?

Gênesis 32.1-21. O tempo nem sempre soluciona relacionamentos arruinados; com freqüência intensifica ainda mais as diferenças. Mágoas demoram bastante para passar. Embora já se tivessem passado vinte anos, Esaú continuava ressentido com as atitudes do irmão; ou, pelo menos, era assim que pensava Jacó. Para pôr um fim a essa situação, o carnal Jacó traça um outro estratagem, sem estar inteiramente convencido de que sua segurança vem de Deus e não de si mesmo.

Primeiro ele envia uma missão avançada (vv. 3-5), então planeja uma forma de evitar uma destruição completa nas mãos de

Esau (vv. 6-8). Em seguida, ora em desespero, mas sem expressar qualquer arrependimento, a menos que leiamos isso no versículo 10 (vv. 9-12). Para finalizar, tenta comprar o perdão de Esau (vv. 13-21). Afinal, Jacó precisa encontrar Esau ou Deus? A próxima seção responderá a essa questão.

Transformação (32.22-32)

Vinte anos antes, Jacó, também sozinho, fora confrontado por Deus em Betel. Naquela ocasião, ele estava fugindo da Terra Prometida; agora, após um intervalo, ele estava voltando àquela terra. Em meio às trevas da noite, homem e Deus haviam se encontrado. Isso agora voltaria a acontecer. Jacó não é o que busca, mas o que é encontrado.

Deus, na forma de um “homem”, entra numa luta corpo-a-corpo com Jacó que dura a noite toda, quase até o amanhecer (v. 24b). Não é difícil recordar a conversa noturna entre Jesus e Nicodemos, na qual Jesus, em uma luta verbal com aquele homem, destruiu sistematicamente as suas defesas e chegou ao cerne do problema: o coração de Nicodemos.

O episódio ressalta pelo menos três características de Jacó que, a partir daquele momento, formaram um divisor de águas em sua vida:

1. A consciência de sua fraqueza: “e se deslocou a juntura da coxa de Jacó, lutando com ele” (v. 25b). Após sair vitorioso em suas lutas contra Esau, Isaque e Labão, ele agora era a vítima. Ele não lutava, mas agarrava-se para não perder. Independentemente de sua dor ser temporária ou permanente, Jacó sai daquele lugar com um lembrete de quem manda em sua vida. No caso de serem temporários, podemos comparar os efeitos de seu ferimento à circuncisão adulta que foi experimentada pela segunda geração de israelitas, antes de entrarem na Terra Prometida e em Jericó (Js 5). Tal incisão era certamente dolorida e necessitava de tempo para recuperação e cura (Js 5.8).
2. Uma intensa fome de Deus: “Não te deixarei ir, se me não abençoares” (v. 26b). A bênção de Isaque teria sido insignificante se não fosse acompanhada da bênção de Deus. A bênção de Isaque fora conseguida de forma fraudulenta, mas a de Deus só poderia ser obtida por meio de uma súplica intensa e sincera. Em favor de Jacó, contudo, é preciso admitir que, embora ferido, ele não largou o varão (v. 26).

3. Ele confessa ser indigno: “Qual é o teu nome? E ele disse: Jacó” (v. 27). Seu problema é sua natureza (como Jesus em “Qual é o teu nome? E lhe respondeu, dizendo: Legião é o meu nome” [Mc 5.9]). O nome “Jacó” diz respeito tanto a *o* que ele é como a *quem* ele é.

Após tal reação de Jacó, quais foram os resultados?

1. Um novo nome e um novo caráter: “Não se chamará mais o teu nome Jacó, mas Israel, pois, como príncipe, lutaste [em hebraico, *sārā*] com Deus [em hebraico, *’el* e com os homens e prevaleceste” (v. 28). (Poder-se-ia comparar o objeto da luta de Jacó com a declaração “E crescia Jesus em [...] graça para com Deus e os homens” [Lc 2.52].) O hebraico bíblico não raro utiliza expressões como “não se dirá mais” ou “não se chamará mais” para indicar algum tipo de metamorfose espiritual. Verifique Gênesis 17.5 e, em especial, certas passagens de Jeremias, em que tais expressões destacam mudanças graças a alguma ação divina (Jr 3.16-1; 16.14,15; 19.6; 23.7,8; 31.29,30).
2. Uma nova força: “prevaleceste” (v. 28b).
3. Uma nova bênção: “E abençoou-o ali” (v. 29b).
4. Um novo testemunho: “Tenho visto a Deus face a face, e a minha alma foi salva” (v. 30). Jacó confirma a veracidade de Êxodo 33.20, na qual Deus diz: “homem nenhum verá a minha face e viverá”. A aurora que se aproximava não era um perigo para Deus, mas para Jacó. Por esse motivo, Deus diz a Jacó: “Deixa-me ir, porque já a alva subiu”.
5. Um novo dia, um novo começo: “E saiu-lhe o sol” (v. 31).
6. Um novo lembrete de sua própria fraqueza: “e manquejava da sua coxa” (v. 31b). Seu nome é mudado, mas a perna não é curada, ao menos não de imediato.

Conseqüências da Transformação (33—36)

Gênesis 33. A reconciliação entre Deus e Jacó deve ser sucedida pela reconciliação com seu irmão. Note a diferença entre o Jacó pré-Peniel, que se manteve na retaguarda de sua caravana (“Passai adiante da minha face” [32.16]), e o Jacó pós-Peniel, que assumiu a liderança na direção de Esaú (“E ele mesmo passou adiante deles” [33.3]). Ele não apenas se mostra munido de uma

nova coragem, mas também de uma nova humildade: “inclinou-se à terra sete vezes” (v. 3b). Então uma nova generosidade: “peço-te que tomes o meu presente da minha mão [...] Toma, peço-te, a minha bênção” (vv. 10,11). Ao presentear Esaú, sua motivação é verdadeira. Já não há qualquer conspiração. Também é preciso observar uma certa transformação que o próprio Esaú sofreu. O Esaú rancoroso e vingativo do capítulo 27 transformou-se no Esaú conciliatório do capítulo 23, e sem qualquer encontro com Deus que explicasse sua mudança de atitude.

Gênesis 34. Esse capítulo relata um terrível incidente na vida da única filha de Jacó, Diná. Siquém, filho de Hamor, a estuprou. O que o Jacó “abençoado” faria naquela situação? Procuraria vingar-se? Procuraria fazer justiça com suas próprias mãos (algo que o mandamento “não matarás” condena)?

Somos informados do que fizeram os filhos de Jacó, ou pelo menos dois deles: Simeão e Levi. Falando “enganosamente” (v. 13) — o mesmo termo hebraico aplicado a Jacó em 27.35 e a Labão em 29.25 — Simeão e Levi atraíram os culpados para a morte.

E quanto a Jacó? Sua primeira reação ao ouvir sobre o que acontecera a Diná foi “calar-se” (v. 5). Será que isso ocorreu porque sua paz interior o conteve? Ao ficar sabendo sobre a macabra vingança de seus filhos, ele os repreende duramente (v. 30), reservando palavras ainda mais duras para um outro momento (49.5-7). Não havia justificativa para as ações de ambos. Os fins não justificam os meios, embora o próprio Jacó já houvesse defendido essa filosofia. Alguns comentaristas desaprovam a inércia de Jacó; para eles, ao não mexer um dedo, ele foi insensível e indiferente. Se for esse o caso, o Jacó do capítulo 34 estava longe de demonstrar as “conseqüências da transformação” que esperamos. Por outro lado, Fewell e Gunn⁸ observam que o silêncio — a capacidade de reter a própria fúria frente a um terrível sofrimento, seja em si ou em um ente querido — é provavelmente a mais difícil e desafiadora de todas as reações. Jacó prenuncia o Servo sofredor do profeta, que “foi oprimido, mas não abriu a boca” (Is 53.7).

Gênesis 35. Jacó manda que sejam jogados fora os falsos deuses furtados por Raquel a seu pai (vv. 2-4). A sensibilidade espiritual de Jacó é evidenciada aqui. A presença daqueles ídolos era incompatível com a adoração de um único Deus.

Jacó volta a Betel uma segunda vez, onde, cerca de vinte anos antes, Deus o havia encontrado (vv. 5-8). Agora, contudo, vemos um Jacó que foi de Betel para El-Betel, da “casa de Deus” para o “Deus da casa de Deus” (v. 7). Agora, primeiro vem Deus, depois vem a casa de Deus.

Confirmando o que foi feito em Peniel (capítulo 32), Deus volta a afirmar que ele agora se chama Israel (vv. 9,10). Fishbane⁹ é feliz ao fazer o seguinte comentário: “É claro que Jacó já havia recebido o nome de Israel antes (32.29), mas é possível que a narrativa queira indicar que foi somente após a solução de seu conflito com Esaú (Gn 33) que ele se tornou, realmente, Israel”.

A morte de sua esposa, Raquel (vv. 16-21), o incesto cometido por seu filho mais velho, Rúben (v. 22), e a morte de seu pai, Isaque (vv. 27-29), não o abatem. A conclusão do capítulo é adequada. Isaque foi sepultado por “Esaú e Jacó, seus filhos”. O afastamento deu lugar à intimidade.

Gênesis 36. As “gerações de Esaú” são acompanhadas de uma última despedida entre Esaú e Jacó. Começamos no capítulo 28, com Jacó fugindo de Esaú. Agora, é Esaú que deixa Jacó. Semelhante à separação entre Abraão e Ló (13.5-12), Jacó e Esaú dão adeus um ao outro e, amigavelmente, seguem caminhos distintos.

Gênesis 25.11—36.42 (Jacó)

- ANDERSON, B. W. “An Exposition of Genesis XXXII”. *ABR* n° 17, 1999, pp. 21-26.
- BECHTEL, L. M. “What If Dinah Is Not Raped? (Genesis 34)”. *JSOT* n° 62, 1994, pp. 19-36.
- BRISMAN, L. *The Voice of Jacob: On the Composition of Genesis*. Indiana Studies in Biblical Literature. Bloomington: Indiana University Press, 1990.
- CARR, D. “Untamable Text of an Untamable God: Genesis and Rethinking the Character of Scripture”. *Int* n° 54, 2000, pp. 347-362.
- CASPI, M. “The Story of the Rape of Dinah: The Narrator and the Reader”. *HS* n° 26, 1981, pp. 25-45.
- COOLE, R. “The Meaning of the Name Israel”. *HTR* n° 65, 1972, pp. 137-142.
- CRUSEMANN, F. “Dominion, Guilt, and Reconciliation: The Contribution of the Jacob Narrative in Genesis to Political Ethics”. *Semeia* n° 66, 1994, pp. 67-77.
- CURTIS, E. M. “Structure, Style and Context as a Key to Interpreting Jacob’s Encounter at Jabbok”. *JETS* n° 30, 1987, pp. 129-137.
- DIAMOND, J. A. “The Deception of Jacob: A New Perspective on an Ancient Solution to the Problem”. *VT* n° 34, 1984, pp. 211-213.
- EVANS, C. D. “The Patriarch Jacob-An Innocent Man”. *BRev* n° 2 (1), 1986, pp. 32-37.
- FEWELL, D. M. e GUNN, D. M. “Tipping the Balance: Sternberg’s Reader and the Rape of Dinah”. *JBL* n° 110, 1991, pp. 193-211.

- FISHBANE, M.** “Composition and Structure in the Jacob Cycle (Genesis 25.19—35.22)”. *JJS* n° 26, 1975, pp. 15-38. Republicado em *Text and Texture: Close Readings of Selected Biblical Texts*. Nova York: Schocken, 1979, pp. 40-62.
- FLEISHMAN, J.** “Shechem and Dinah — In The Light of Non-Biblical and Biblical Sources”. *ZAW* n° 116, 2004, pp. 12-32.
- FRANKENA, R.** “Some Remarks on the Semitic Background of Chapters XXIX-XXXI of the Book of Genesis”. *OtSt* n° 17, 1970, pp. 53-64.
- FRETHEIM, T. E.** “The Jacob Traditions, Theology and Hermeneutic”. *Int* n° 26, 1972, pp. 419-436.
- _____. “Genesis”, em *The New Interpreter's Bible*. Vol. 1. Editado por L. E. Keck e outros. Nashville: Abingdon, 1994, pp. 319-674.
- _____. “Which Blessing Does Isaac Give Jacob?”, em *Jews, Christians, and the Theology of the Hebrew Scriptures*. Editado por A. O. Bellis e J. S. Kaminsky. SBLSymS 8. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000, pp. 279-291.
- FRYMER-KENSKY, T.** *Reading the Women of the Bible: A New Interpretation of Their Stories*. Nova York: Schocken, 2002, pp. 5-23, 179-198.
- FURMAN, N.** “His Story versus Her Story: Male Genealogy and Female Strategy in the Jacob Cycle”. *Semeia* n° 46, 1989, pp. 141-149.
- GABRIEL, M. L.** “Biology”. *EncJud* n° 4, 1971, pp. 1024-1027.
- GELLER, S. A.** “The Sack of Shechem: The Use of Typology in Biblical Covenant”. *Prooftexts* n° 10, 1990, pp. 1-15. Republicado como “The Rape of Dinah: Sexuality and Transcendence”, em *Sacred Enigmas: Literary Religion in the Hebrew Bible*. Nova York: Routledge, 1996, pp. 142-156.
- GENVIRTZ, S.** “Simeon and Levi in ‘the Blessing of Jacob’ (Gen. 49.5-7)”. *HUCA* n° 52, 1981, pp. 93-128.
- GREENBERG, M.** “Another Look at Rachel's Theft of the Teraphim”. *JBL* n° 81, 1962, pp. 239-248.
- HERSCH, E.** “The Story of Jacob's Wrestling with an Angel”, em *Genesis, As It Is Written: Contemporary Writers on Our First Stories*. Editado por D. Rosenberg. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1996, pp. 179-188.
- HOLMGREN, F. C.** “Holding Your Own against God! Genesis 32.22-32 in the Context of Genesis 31—33”. *Int* n° 44, 1990, pp. 5-17.
- HOUTMAN, C.** “What Did Jacob See in His Dream at Bethel? Some Remarks on Genesis XXVIII 10-22”. *VT* n° 27, 1977, pp. 337-351.
- HUMPHREYS, W. L.** *The Character of God in the Book of Genesis*. Louisville: Westminster John Knox, 2001.
- KNIGHT, H. F.** “Meeting Jacob at the Jabbok: Wrestling with a Text — A Midrash on Genesis 32.22-32”. *JES* n° 29, 1992, pp. 451-460.
- LEPTON, D.** *Revisions of the Night: Politics and Promise in the Patriarchal Dreams of Genesis*. JSOTSup 228. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.

- MALUL, M. "‘Aqeb ‘Heel’ and ‘Aqab ‘to Supplant’ and the Concept of Succession in the Jacob-Esau Narratives". *VT* n° 46, 1996, pp. 190-212.
- MATTHEWS, V. H. "Jacob the Trickster and Heir of the Covenant: A Literary Interpretation". *Perkins Religious Studies* n° 12, 1985, pp. 192,193.
- MCKAY, H. A. "Jacob Makes It across the Jabbok: An Attempt to Solve the Success/Failure Ambivalence in Israel’s Self-Consciousness". *JSOT* n° 38, 1987, pp. 3-13.
- MISCALL, P. D. "The Jacob and Joseph Stories as Analogies". *JSOT* n° 6, 1978, pp. 28-40.
- NOBLE, P. "A ‘Balanced’ Reading of the Rape of Dinah: Some Exegetical and Methodological Observations". *BibInt* n° 4, 1996, pp. 173-204.
- OBLATH, M. "'To Sleep, Perchance to Dream': What Jacob Saw at Bethel". *JSOT* n° 95, 2001, pp. 117-126.
- PARRY, R. "Source Criticism and Genesis 34". *TynB* n° 51, 2000, pp. 121-138.
- _____. "Feminist Hermeneutics and Evangelical Concerns: The Rape of Dinah as a Case Study". *TynB* n° 53, 2002, pp. 1-28.
- PELEG, Y. "Going Up and Down: A Key to Interpreting Jacob’s Dream (Gen 28, 10—22)". *ZAW* n° 116, 2004, pp. 1-11.
- RAD, G. von. *Gênesis*. Traduzido por J. H. Marks. Edição revisada. OTL. Filadélfia: Westminster, 1972.
- RENSBURG, G. "Notes on Genesis XXXV". *VT* n° 34, 1984, pp. 361-364.
- ROSENBLATT, N. H. e HORWITZ, J. *Wrestling with Angels*. Nova York: Dell, 1995.
- ROSS, A. P. "Jacob’s Vision: The Founding of Bethel". *BSac* n° 142, 1985, pp. 338-354.
- ROTH, M. W. "Structural Interpretations of ‘Jacob at the Jabbok’ (Genesis 32.22-32)". *BRes* n° 22, 1977, pp. 51-62.
- SAPNIER, G. K. "Rachel’s Theft of the Teraphim: Her Struggle for Family Privacy". *VT* n° 42, 1992, pp. 404-412.
- SCHOLZ, S. *Rape Plots: A Feminist Cultural Study of Genesis 34*. Nova York: Lang, 2000.
- SMITH, S. M. "‘Hell’ and ‘Thigh’: The Concept of Sexuality in the Jacob-Esau Narratives". *VT* n° 40, 1990, pp. 464-473.
- SPINA, F. A. "The ‘Face of God’: Esau in Canonical Context", em *The Quest for Context and Meaning: Studies in Biblical Intertextuality in Honor of James A. Sanders*. Editado por C. Evans e S. Talmon. Leiden: Brill, 1997. pp. 3-25.
- STERNBERG, M. *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*. Bloomington: Indiana University Press, 1987. pp. 445-476.
- _____. "Biblical Poetics and Sexual Politics: From Reading to Counter-reading". *JBL* n° 111, 1992, pp. 463-488.
- VAN SETERS, J. "Jacob’s Marriages and Ancient Near Eastern Customs". *HTR* n° 62, 1969, pp. 377-395.

- _____. "Divine Encounter at Bethel (Gen 28, 10—22) in Recent Literary-Critical Study of Genesis". *ZAW* n° 110, 1998, pp. 503-513.
- WALTERS, S. D. "Jacob Narrative". *ABD* n° 3, 1992, pp. 599-608.
- ‡ "Composition and Structure in the Jacob Cycle (Genesis 25.19—35.22)", em *JJS* n° 26, 1975, pp. 15-38.
- ‡ "Jacob Narrative". *ABD* n° 3, 1992, p. 600.
- ‡ *The Character of God in the Book of Genesis*. Louisville: Westminster John Knox, 2001, p. 172.
- ‡ Trecho de um hino escrito por William Cowper. (N. do T.)
- ‡ *Gênesis*. Traduzido por J. H. Marks. Edição revisada. OTL. Filadélfia: Westminster, 1972, p. 291.
- ‡ "Genesis", em *The New Interpreter's Bible*. Vol. 1. Editado por L. E. Keck e outros. Nashville: Abingdon, 1994, p. 555.
- ‡ M. L. GABRIEL, "Biology". *EncJud* n° 4, 1971, pp. 1024-1027.
- ‡ "Tipping the Balance: Sternberg's Reader and the Rape of Dinah". *JBL* n° 110, 1991, p. 198.
- ‡ "Composition and Structure in the Jacob Cycle (Genesis 25.19—35.22)". *JJS* n° 26, 1975, p. 28.

5

José

GÊNESIS 37—50

A história de José começa de forma agourenta: “E Israel amava a José mais do que a todos os seus filhos, porque era filho da sua velhice” (37.3). É um prenúncio de problemas, a exemplo do que ocorre com “amava Isaque a Esaú [...] mas Rebeca amava a Jacó” (25.28). Talvez a expressão “amava mais que” nos faça lembrar de “era mais astuta que” (3.1), outra expressão que também anunciava problemas. O pai deu ao filho “uma túnica de várias cores” (ARC) ou “uma túnica talar de mangas compridas” (ARA), conforme o que vemos em 37.3. Os irmãos reagiram com raiva e inveja.

Um Jovem com um Sonho

Para piorar, pelo menos segundo o ponto de vista dos irmãos, José lhes conta dois de seus sonhos. Em um, os feixes de seus irmãos se inclinavam diante do seu (37.9). No segundo, os luminares se inclinavam perante ele (37.9). Como podemos avaliar aquilo que motivava José naquele momento? Será que ele, nas palavras de G. W. Coats, “tinha sonhos grandiosos e espontaneamente se gabava deles e de seu óbvio significado perante todos os membros da famí-

lia”? Ou, como afirma W. L. Humphreys, devemos ler os sonhos de José e o fato de ele contá-los como “algo entre uma bravata de um adolescente mimado com dezessete anos de idade e sinais dados por Deus a respeito do futuro de sua família”?

O comportamento de José não foi diferente do comportamento do jovem Davi, que se dispôs a enfrentar Golias (1 Sm 17.26,31) apesar dos protestos de Saul e de seus irmãos mais velhos. Os sonhos provêm de Deus. Para o José adolescente, a revelação teve ao menos um significado: Deus tinha um plano para sua vida, e esse plano envolvia algum tipo de liderança. Temos aqui um adolescente com senso de destino, de destino divino. Ele compartilha esse fato em virtude do entusiasmo que sentia, não por insolência. “Eis-me aqui, Senhor, envia-me a mim.” Seus irmãos, no entanto, não puderam tolerar isso.

Decerto, não é a primeira vez que Gênesis chama a atenção para o sonho de alguém. Entres sonhos anteriores, estão os de Abraão (15.12-16), Abimeleque (20.3), Jacó (28.10-16) e Labão (31.24). O que diferencia o sonho de José dos anteriormente apresentados é que, em todos os outros, Deus fala de modo claro com o que sonha. Em contrapartida, nos dois sonhos de José, nada lhe é dito. Os dois sonhos, sucedidos por sua viagem ao Egito (uma viagem que no devido tempo redundaria na salvação de Israel [45.5; 50.20]), são certamente análogos aos sonhos do José do Novo Testamento. Ele também seguiu para o Egito após dois sonhos (Mt 1.20,21; 2.13) em circunstâncias difíceis, levando consigo Maria e a criança que “salvará o seu povo dos seus pecados” (Mt 1.21).

Experiências Desagradáveis (37.9-36; 39—41)

José ainda não tinha visto tudo que Deus planejara para sua vida. Parte disso estava a ponto de acontecer.

Gênesis 37. Para os irmãos, não basta descartar José como a um impostor e ignorá-lo. Ele deve ser eliminado. Após considerar a idéia de dar cabo do irmão, eles o vendem a mercadores que iam a caminho do Egito. Em um único versículo, esses mercadores são chamados tanto “midianitas” como “ismaelitas”. Juntamente com outros fatos presentes na narrativa, tal fenômeno é muitas vezes interpretado como uma indicação de duas histórias independentes acerca de José: um relato J (“ismaelitas”) e um relato E (“midianitas”). Para derrubar a credibilidade de tal teoria, basta

o texto de Juízes 8.22-24, que claramente identifica midianitas e ismaelitas como um único grupo. Além disso, era comum na antigüidade que grupos e indivíduos tivessem mais de um nome (a respeito desse fenômeno, leia Kidner e Kitchen). Poder-se-ia sugerir que o termo “ismaelita” inclui todos os viajantes nômades do norte da Arábia e sul da Palestina, enquanto “midianitas” seria um termo mais específico com respeito à etnia. Quando os irmãos os vêem a distância, os viajantes parecem ser um grupo de nômades beduínos (vv. 25,26), “ismaelitas”. Quando o grupo chega suficientemente perto para conversar com os irmãos de José, o texto os identifica como “midianitas” (v. 28a) (veja Longacre).

Ao retornarmos à narrativa, devemos nos perguntar quais os pensamentos de José durante todo aquele pesadelo. Embora tivesse em mente uma posição de liderança, ele se acha vendido como escravo, por seus próprios irmãos, a estranhos que rumavam a uma terra sobre a qual ele nada sabia! E quanto aos planos de Deus? Como tudo isso se encaixa?

Gênesis 39. Tudo vai bem por algum tempo. José serve a um empregador respeitável e tem um trabalho bom e seguro. Isso, entretanto, dura apenas algum tempo. Na ausência do marido, a esposa de Potifar se oferece a José. Possivelmente, trata-se apenas de uma mulher vítima do tédio e de sua própria luxúria desenfreada. Há, porém, um outro fator que contribui nesse cenário. Potifar é chamado de “oficial” de Faraó. Trata-se de uma ótima tradução do termo hebraico, mas a mesma palavra serve para “eunuco”. Alguns reis da antigüidade, por razões óbvias, exigiam que seus cortesãos mais poderosos fossem eunucos. Anteriormente vítima do ódio e da inveja, José seria agora vítima de uma cruel mentira. Por um crime do qual é inteiramente inocente, José vai parar na prisão. Mas e quanto aos sonhos, aos planos de Deus para sua vida?

Quase todos os comentaristas observam a semelhança entre essa história e o “Conto dos Dois Irmãos” egípcio, oriundo do século XIII a.C. Um irmão solteiro, Bata, vive com o irmão mais velho, Anubis, e sua esposa. Durante a ausência do marido, a esposa tenta seduzir o cunhado: “Venha, vamos dormir [juntos] por uma hora”. Bata recusa com veemência e foge “como um leopardo”. A esposa, ao pôr a culpa em Bata, é bem-sucedida durante algum tempo. Salvar Bata de Anubis exige um milagre por parte de Re, o deus do sol, que coloca um rio cheio de crocodilos entre os dois. Quando Anubis descobre que sua esposa é a culpada, “ele chega a sua casa, mata sua esposa e a lança aos cães”.

Uma das principais diferenças entre as duas histórias é o destino da esposa sedutora. Não nos é informado o destino da esposa de Potifar. Nahum Sarna sugere que “o motivo desse desinteresse reside no fato de que nossa história não possui um propósito em si mesma, não tendo sido escrita para o lazer. O enfoque da história é a reação de José”. É até possível que Potifar tenha desconfiado da história da esposa, o que explicaria o porquê de José ter sido aprisionado e não executado.

Nem passava pela cabeça de José que a odiosa mentira da esposa de Potifar, com sua subsequente prisão, serviriam para ele atrair a atenção de Faraó e, no devido tempo, surgir como salvador da nação e de sua própria família. Se ele tivesse permanecido na casa de Potifar pelo resto de sua idade adulta, nunca teria captado a atenção de Faraó e jamais se tornaria uma pessoa tão influente no Egito. Temos aqui, no relato de sua vida, mais um exemplo de Deus operando o bem a partir do mal perpetrado por humanos.

Curiosamente, o capítulo 39 é o único capítulo em 37—50 cujo enfoque é José (o que exclui o capítulo 38 e a maior parte do capítulo 49), que menciona “Jeová / Senhor” (vv. 2, 3 [2x], 5 [2x], 21, 23 [2x]). Todas as menções são do narrador. Em quatro delas, ele declara que “o Senhor estava com José” (vv. 2,3,21,23). Assim como a presença de José significou a diferença entre a morte e a sobrevivência do Egito, a presença de Jeová significou a diferença entre morte ou vida para José.

Gênesis 40. Na prisão, José faz amizade com dois servos de Faraó que haviam caído em desgraça, o copeiro-mor e o padeiro-mor e interpreta-lhes os sonhos. Seu único pedido de auxílio é dirigido ao copeiro: por favor, diga a Faraó que fui preso injustamente e que desejo minha liberdade (vv. 14,15). “O copeiro-mor, porém, não se lembrou de José” (v. 23), que permaneceu preso por mais dois anos (41.1). Onde estava Deus em meio a tudo isso?

Será que não havia uma “serpente astuta” por perto, que sugere a José: “Deus não disse que teus irmãos se curvariam diante de ti? É assim que Deus te trata como paga por tua obediência?” Todas as tentações estavam presentes: raiva, amargura, ressentimento, pessimismo, autopiedade.

Gênesis 41. Os dois sonhos de Faraó, no mínimo perturbadores, proporcionam uma oportunidade para a libertação de José. Como no caso dos sonhos do copeiro-mor e do padeiro-mor (40.8), José rapidamente nega ter um dom inato para a interpretação de sonhos (41.16).

Após interpretá-los, José aconselha Faraó a nomear alguém para a supervisão do armazenamento de víveres e sua posterior distribuição. Um homem prevenido vale por dois. Faraó escolhe José para esse serviço (v. 41).

Até aqui, seguimos a sua vida desde os dezessete anos (37.2) até seus trinta anos de idade (41.46). Após um início estimulante, vimos José mergulhar num pesadelo que duraria treze anos. Uma luz, contudo, começava a surgir. Seus treze anos de perplexidade foram apenas a metade do que seu bisavô tivera de suportar. Aos setenta e cinco anos de idade, Abraão recebera de Deus a promessa de um filho, mas somente ao completar cem anos ele pôde ter nos braços o filho da promessa.

Seu fértil e exogâmico matrimônio com a egípcia Asenate nos faz perceber que a sorte de José está a ponto de melhorar (v. 45). Desse casamento nascem dois filhos, a quem ele chama Manassés e Efraim (vv. 51,52). O nome do primeiro filho evoca o fato de que Deus o está ajudando a esquecer as mágoas do passado. Hoje em dia, algumas pessoas chamam isso de “curar lembranças” ou, nas palavras de Filipenses 3.13: “esquecer das coisas que atrás ficam”. O nome do segundo filho lembra que Deus faz de José um servo útil mesmo em uma terra de sofrimentos, incertezas e decepções. O esquecimento das agruras passadas e uma vida produtiva estão entre as mais seletas bênçãos divinas sobre aqueles que enfrentam vicissitudes semelhantes às de José.

Deus Age em todas as Coisas para o Bem (42—50)

Os últimos capítulos de Gênesis descrevem as viagens dos irmãos de José, entre Egito e Canaã, numa tentativa de conseguir trigo. As viagens culminam com José se revelando a seus irmãos, reconciliando-se com eles e tendo uma última chance de estar com seu pai. Desde a última vez que se avistara com seus irmãos, haviam-se passado vinte anos: treze anos no Egito, seguidos de sete bons anos. No capítulo 37, ele foi vê-los. No capítulo 42, seus irmãos foram vê-lo.

Qual haveria de ser a reação de José? Será que ele os receberia de braços abertos? Iria ele deixar o passado no passado? As saudações de José podem nos surpreender. De início, ele acusa seus irmãos de serem espíões, o que eles não são (42.9). Em seguida, coloca-os na prisão, afirmando que só os libertaria se um deles voltasse a Canaã para trazer o irmão mais novo (42.15-17). Em

terceiro lugar, mantém Simeão aprisionado, enquanto os outros retornam para buscar Benjamim. Nesse meio tempo, José lhes enche os sacos de trigo e coloca o dinheiro no meio dos sacos. Não apenas espíões, mas também ladrões (42.18-25)? Em quarto lugar, com Benjamim presente, José volta a despedir seus irmãos, mas secretamente coloca uma valiosa taça de prata no saco de Benjamim (44.1-13). Judá então implora para que, no lugar de Benjamim, José o pegue como escravo (44.14-34).

C. H. Gordon fala sobre as semelhanças entre as conspirações de José e uma história do Egito Médio chamada “As Queixas do Camponês Eloqüente”. Um camponês perde suas mulas para um patife por causa de uma falsa acusação de invasão de propriedade. Tanto para Faraó como para o dono da propriedade que ele supostamente invadiu, o camponês se queixa com veemência. Os dois ouvem com atenção e, após algum tempo, decidem em seu favor. Ainda assim, durante todo o processo, eles cuidam para que a esposa e a família do camponês recebam comida e suprimentos básicos.

No contexto do relato bíblico, porém, qual seria o juízo do leitor acerca de José naquele momento? Ele foi cruel e malvado? Brincou com seus irmãos? Agiu da mesma forma que Jacó no passado? Seu objetivo era se vingar dos irmãos e fazê-los sofrer? Ele brincou de deus com eles (apesar de suas palavras em 42.18)? Antes desse episódio, Gênesis já havia apresentado outras cenas de choro (Esaú [27.38]; Jacó [29.11]; Esaú e Jacó [33.4]), mas José chora mais que todos juntos em Gênesis 42—50 (42.24; 43.30; 45.2,14,15; 46.29; 50.1). O fato de o texto tantas vezes chamar atenção para as lágrimas de José pode ser uma forma de informar o leitor de que ele não está sendo vingativo. Pode servir para nos comunicar que, embora misteriosos, seus motivos não podem ser tão terríveis como parecem.

Devemos admitir que ele utilizou palavras ásperas e tratou-os de forma ríspida (42.7). Tais medidas, contudo, não são em última análise redentoras? É verdade que ele falou “asperamente” com seus irmãos, mas não foi mais duro que Deus com Adão e Eva no Éden. No Éden, o principal objetivo de Deus era restaurar aqueles dois. Palavras ásperas são palavras de salvação. R. Alter menciona o necessário e “doloroso processo pelo qual os irmãos aceitam a responsabilidade pelo que fizeram e são levados a aceitar sua culpa”.

Já no fim da história, vemos que José se recusa a ser bajulado por seus irmãos nas seguintes palavras: “Não temais; porque, porventura, estou eu em lugar de Deus?” (50.19). B. Dahlberg,

numa tentativa de vincular a temática de José com outras parecidas em Gênesis 1—11, compara as palavras dele às da serpente: “sereis como Deus” (3.5). Ele também compara “Vós, na verdade, intentastes o mal contra mim; porém Deus o intentou para o bem” (50.20 – TB [Tradução Brasileira]), de José, com “sabendo o bem e o mal”, da serpente. Essas comparações ilustram a maestria literária que permeia todo o primeiro livro da Bíblia. O termo hebraico para “intentar” em 50.20 pode também ser traduzido por “planejar”: “Vós, na verdade, ‘planejastes’ o mal contra mim; porém Deus o ‘planejou’ para o bem”. A mesma palavra aparece na forma nominal em 6.5: “E viu o Senhor que [...] que toda imaginação dos pensamentos de seu coração era só má continuamente”. Gênesis começa e termina com pessoas que planejam o mal. Já o melhor texto análogo, que mostra Deus planejando algo de bom para alguém, fica em Jeremias 29.11. Novamente em um contexto de adversidades, trata-se de uma promessa dirigida ao povo que estava no exílio (utilizando a mesma raiz hebraica de Gênesis 6.5 e 50.20): “Porque sou eu que conheço os planos que tenho para vocês [...] planos de fazê-los prosperar [...] planos de dar-lhes esperança e um futuro” (Jr 29.11 – NVI).

E como José supera as tentações que pudemos observar? Ele sempre relacionou todas as suas experiências de vida, quer boas quer más, ao plano soberano de Deus para sua vida. “Para conservação da vida, Deus me enviou diante da vossa face [...] Assim, não fostes vós que me enviastes para cá, senão Deus” (45.5-8). Ou, em outra parte: “Vós bem intentastes mal contra mim, porém Deus o tornou em bem” (50.20). Vemos aqui a expressão do mesmo sentimento que mais tarde aparece em Romanos 8.28. Voltaremos a vê-lo com Daniel (Dn 6.10) e Paulo (Fp 1.12-14).

Precisamos indagar sobre o que é a “vida a ser conservada” (45.5), ou sobre quem é o “grande povo conservado vivo” (50.20), pela longa presença de José no Egito. Em certo sentido, o texto diz respeito a todos que vivem no Egito. Não fosse o sábio conselho de José, que os levou a se prepararem para os anos de escassez, os egípcios teriam sido dizimados pela fome.

O texto nos informa que ele já havia sido uma bênção para um egípcio e sua casa (39.5). Seria agora uma bênção para todos os egípcios? Sendo esse o caso, a graça divina sobre aqueles incrédulos é um exemplo vívido do cumprimento da promessa de Deus para Abraão: “abençoarei os que te abençoarem”. Já vimos um drástico cumprimento de “amaldiçoarei os que te amaldiçoarem” em Gênesis 12. Ao tomar a esposa de um patriarca para seu harém,

Faraó deflagra uma erupção de pragas em sua própria casa. Por outro lado, elevar o bisneto de Abraão aos mais altos escalões da administração egípcia faz com que os egípcios sejam salvos de uma crise devastadora.

Antes de mais nada, a “vida conservada” e o “grande povo” mencionados por José a seus irmãos certamente dizem respeito aos descendentes de Abraão. Em gênesis, observamos muitos exemplos do povo de Deus sendo ameaçado de extinção. Ora, se a família com quem Deus firmou a aliança é aniquilada, isso significa que todas as suas promessas somem numa nuvem de fumaça?

Exibindo grande maturidade espiritual, José vê a si mesmo e a suas experiências no Egito como um meio, definido por Deus, para a perpetuação das promessas de Deus para o povo de Deus. A história de José não se relaciona apenas a Gênesis 1—11 (conforme a análise de Dahlberg), mas, com relevância ainda maior, à promessa divina que se inicia em Abraão. A história também relaciona Gênesis a Êxodo, na medida em que tanto essa história como os primeiros capítulos de Êxodo destacam o mesmo tema: potenciais ameaças à promessa divina.

Na mente de José, contudo, não há qualquer receio quanto ao cumprimento das promessas divinas. Quanto à sua consumação, ele está completamente convencido. Deus haverá de “visitar” os irmãos de José (50.24,25), assim como “visitou” Sara (21.1), levando-os então à terra de Abraão, Isaque e Jacó.

A história de José ilustra de forma poderosa o controle de Deus sobre a história humana. Além disso, demonstra de forma incisiva que o mal pode gerar mais mal, porém que isso nem sempre é verdade. Do mal pode advir o bem, mas alguns requisitos são necessários. Como observou Jacobs: “O significado hermenêutico da história [de José] não se resume na universalidade da intervenção divina nos assuntos humanos, fazendo com que o mal sempre produza o bem”. Algumas vezes, o mal é transformado; outras vezes, não. Deus, por vezes, intervém; outras vezes, não. Algumas vezes Deus provê o cordeiro; outras vezes, não. O que a história de José nos traz não é uma garantia, porém, mais exatamente, a esperança de que o bem possa surgir de todo mal.

Judá e Tamar (38)

Obviamente, Gênesis 38 interrompe o fluxo da história de José. É possível passar do capítulo 37 para o 39, ignorando por comple-

to o capítulo 38, sem afetar a continuidade da história. Alguns comentaristas, como Nahum Sarna (em seu mais antigo comentário) e Eric Lowenthal, deixam esse capítulo totalmente de lado.

O capítulo é a respeito de Judá, filho de Jacó e irmão de José. *Com uma mulher cananéia, ele tem três filhos: Er, Onã e Selá. Er, o mais velho, casa-se com Tamar. Er morre e deixa Tamar como uma viúva sem filhos. A partir de então, passa a ser responsabilidade do segundo filho, Onã, gerar um filho com sua cunhada, a fim de preservar o nome do primogênito falecido (ver Dt 25.5-10 para a lei mosaica acerca do matrimônio levirático; *levir* é o termo em latim para ‘cunhado’). Onã evita fazê-lo praticando um método de controle de natalidade, o coito interrompido (v. 9). Por se recusar a aceitar sua responsabilidade, Onã morre. Judá manda Tamar de volta para seu pai, com a promessa de que voltará a chamá-la quando Selá tiver idade suficiente para ter relações sexuais.*

A promessa, contudo, não é jamais honrada. Decidida a resolver a situação, Tamar se veste como uma prostituta e acaba por seduzir o sogro, dando à luz gêmeos. Mas como relacionamos isso a José?

Donald Redford faz o seguinte comentário: “A única explicação plausível para a atual ordem dos capítulos é a cronológica. O capítulo 38 não poderia vir após a história de José, pois se passa na Palestina e, a esta altura, Judá já teria ido para o Egito pelo resto de sua vida. Não poderia tampouco precedê-la, pois Judá é ancião e avô ao fim do capítulo 38, enquanto a história de José se inicia quando ele ainda é jovem”.

Além da necessidade cronológica, não se pode deixar passar o claro contraste entre esses acontecimentos e a história de José. No capítulo 37, Jacó é enganado; no capítulo 38, Judá é enganado; e no capítulo 38, Potifar é enganado — todos por membros de suas respectivas famílias (filhos, nora, esposa). No capítulo 37, a túnica ensangüentada de José é apresentada a Jacó como prova da morte de seu filho; no capítulo 38, Tamar apresenta o selo, o lenço e o cajado de Judá como prova de sua culpa; no capítulo 39, as roupas de José, que foram arrancadas pela esposa de Potifar, servem para provar a suposta tentativa de estupro. O Judá adúltero do capítulo 38 contrasta com o José firme e fiel do capítulo 39. Tamar é bem-sucedida, mas não a esposa de Potifar. Todos os três capítulos destacam parte da roupa de alguém: a túnica de José (capítulo 37); de Tamar, suas roupas de luto e seu véu de prostituta (capítulo 38); e as vestes de José (capítulo 39). Curiosamente, tanto 37.32,33 como 38.25,26 usam o verbo “reconhecer” no imperativo (*nākar*) (O filho de Jacó, ao lhe falar sobre a túnica ensangüentada [37.32]; Tamar,

ao falar com Judá sobre o dono do selo, do lenço e do cajado que possuía [38.25]). Nos versículos seguintes, em ambos os casos (37.33; 38.26), lemos: “Ele a ‘reconheceu’” e “Reconheceu-os’ Judá”. No primeiro (capítulo 37), temos uma mentira sendo dita; no segundo (capítulo 38), uma verdade.

O capítulo 38 é no microcosmo o que os capítulos 37, 39 e 50 são no macrocosmo. Deus executa seu plano mesmo nas piores circunstâncias. José sobrevive a toda hostilidade e se torna a salvação física de sua família. Zera e Peres, gêmeos na linhagem messiânica (Mt 1.3), nascem de uma relação incestuosa entre sogro e nora.

Não devemos ignorar o importantíssimo papel desempenhado pela nora de Judá, Tamar, na preservação da “pureza” da linhagem de Judá. Esse, com o fracasso de seus três irmãos mais velhos, Rúben, Simeão e Levi, assumiu o papel de primogênito em Israel. Todavia, fez algo que Abraão não quis para Isaque (24.3) e que Isaque não quis para Jacó (28.1): casou-se com uma mulher cananéia (38.2). Seu filho sobrevivente, Selá, era, portanto, resultado de uma miscigenação: oriundo de uma mistura de semente escolhida e não-escolhida. Isso tornava praticamente impossível a continuidade do cumprimento das promessas de Deus para Abraão e Isaque. O intercuro sexual entre Tamar e Judá, supondo-se que ela não era cananéia, permite que a linhagem escolhida continue através de Judá e Tamar, e não através de Judá e sua esposa cananéia (veja o comentário de Sailhamer).

Os incidentes dos capítulos 37 e 38 são ambos dores de cabeça para Jacó. Em um, um filho é esfaqueado e morto, ou assim acredita o pai; no outro, seu outro filho comete adultério. À luz de tais experiências, pode-se entender o porquê de Jacó mais tarde dizer: “poucos e maus foram os dias dos anos da minha vida” (47.9).

Gênesis 37—50 (José)

Ackerman, J. S. “Joseph, Judah, and Jacob”, em *Literary Interpretations of Biblical Narratives*. Vol. 2. Editado por K. R. R. Gros Louis e J. S. Ackerman. Nashville: Abingdon, 1982, pp. 85-113.

Alter, R. *The Art of Biblical Narrative*. Nova York: Basic Books, 1981, pp. 3-12; 107-112; 137-140; 172-176.

Arbeitmann, Y. L. “Tamar’s Name or Is It?” *ZAW* n° 112, 2000, pp. 341-355.

Battenfield, J. R. “A Consideration of the Identity of the Pharaoh of Genesis 47.11”. *JETS* n° 25, 1972, pp. 77-85.

Bird, P. “The Harlot as Heroine: Narrative Art and Social Presuppositions

- in Three Old Testament Texts”, em *Missing Persons and Mistaken Identities: Woman and Gender in Ancient Israel* Editado por P. Bird. Minneapolis: Fortress, 1977, pp. 197-218.
- Brueggemann, W. “Genesis L 15—21: A Theological Exploration”, em *Congress Volume, Salamanca 1983*. Editado por J. A. Emerton, VTSup n° 36. Leiden: Brill, 1983, pp. 40-53.
- Cassuto, U. “The Story of Tamar and Judah”, em *Biblical and Oriental Studies*. Traduzido por I. Abrahams. 2 vols. Jerusalém: Magnes, vol. 1, 1973, pp. 29-40.
- Clifford, R. J. “Genesis 38: Its Contribution to the Jacob Story”. *CBQ* n° 66, 2004, pp. 519-532.
- Coats, G. W. “Widow’s Rights: A Crux in the Structure of Gen. 38”. *CBQ* n° 34, 1972, pp. 461-466.
- _____. “The Joseph Story and Ancient Wisdom: A Reappraisal”. *CBQ* n° 35, 1973, pp. 285-297.
- _____. “Redactional Unity in Gen 37—50”. *JBL* n° 93, 1974, pp. 15-21.
- _____. *From Canaan to Egypt: Structural and Theological Context for the Joseph Story*. Washington, D. C.: Catholic Biblical Association of America, 1976.
- Curtis, E. M. “Genesis 38: Its Context(s) and Function”. *Criswell Theological Review* n° 5, 1990-1991, pp. 247-257.
- Dahlberg, B. “On Recognizing the Unity of Genesis”. *Theology Digest* n° 24, 1976, pp. 360-367.
- Emerton, J. A. “Some Problems in Genesis XXXVIII”. *VT* n° 25, 1975, pp. 338-361.
- _____. “An Examination of a Recent Structuralist Interpretation of Genesis XXXVIII”. *VT* n° 26, 1976, pp. 79-98.
- Fox, M. V. “Wisdom in the Joseph Story”. *VT* n° 51, 2001, pp. 26-41.
- Fry, E. “How Was Joseph Taken to Egypt? (Genesis 37.12-36)”. *BT* n° 46, 1995, pp. 445-448.
- Fung, Yiu-Wing. *Victim and Victimizer: Joseph’s Interpretation of His Destiny*. JSOTSup n° 308. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.
- Gevirtz, S. “The Reprimand of Reuben”, *JNES* n° 30, 1971, pp. 87-98.
- _____. “Of Patriarchs and Puns: Joseph at the Fountain, Jacob at the Ford”. *HUCA* n° 46, 1975, pp. 33-54.
- Goldin, J. “The Youngest Son or Where Does Genesis 38 Belong?” *JBL* n° 96, 1977, pp. 27-44.
- Gordon, C. H. *The Common Background of Greek and Hebrew Civilizations*. Nova York: Norton, 1965.
- Greenstein, E. L. “An Equivocal Reading of the Sale of Joseph”, em *Literary Interpretations of Biblical Narratives*. Vol. 2. Editado por K. R. R. Gros Louis e J. S. Ackerman. Nashville: Abingdon, 1982, pp. 114-125.

- Gunn, D. M. e Fewell, D. N. *Narrative in the Hebrew Bible*. Oxford: Oxford University Press, 1993, pp. 34-45.
- Heck, J. D. "A History of Interpretation of Genesis 49 and Deuteronomy 33". *BSac* n° 147, 1990, pp. 16-31.
- Humphreys, W. L. *Joseph and His Family: A Literary Study*. Studies on Personalities of the Old Testament. Columbia: University of South Carolina Press, 1988.
- _____. *The Character of God in the Book of Genesis*. Louisville: Westminster John Knox, 2001.
- Hurowitz, V. A. "Joseph's Enslavement of the Egyptians (Genesis 47.13-26) in Light of Famine Texts from Mesopotamia". *RB* n° 101, 1994, pp. 355-362.
- Jacobs, M. R. "The Conceptual Dynamics of Good and Evil in the Joseph Story: An Exegetical and Hermeneutical Inquiry". *TynB* n° 27, 2003, pp. 309-338.
- Kidner, D. *Genesis: An Introduction and Commentary*. TOTC. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1967.
- King, J. R. "The Joseph Story and Divine Politics: A Comparative Study of a Biographic Formula from the Ancient Near East". *JBL* n° 106, 1987, pp. 577-594.
- Kitchen, K. A. "Joseph". *New Bible Dictionary*. Editado por J. D. Douglas. Londres: Inter-Varsity Fellowship, 1962, pp. 656-660.
- _____. *Ancient Orient and Old Testament*. Chicago: Inter-Varsity Press, 1966.
- Kugel, J. "The Case against Joseph", em *Lingering over Words: Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran*. Editado por T. Abusch e outros. Harvard Semitic Studies n° 37. Atlanta: Scholars Press, 1990, pp. 271-287.
- Lambe, A. J. "Judah's Development: The Pattern of Departure-Transition — Return". *JSOT* n° 83, 1999, pp. 53-68.
- Longacre, R. E. *Joseph: A Story of Divine Providence: A Text Theoretical and Textlinguistic Analysis of Genesis 37 and 39—48*. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1989. Novamente editado em 2003.
- Lowenthal, E. I. *The Joseph Narrative in Genesis: An Interpretation*. Nova York: Ktav, 1973.
- Matthew, V. H. "The Anthropology of Clothing in the Joseph Narrative". *JSOT* n° 65, 1995, pp. 25-36.
- Matthewson, S. D. "An Exegetical Study of Genesis 38". *BSac* n° 146, 1989, pp. 373-392.
- McKay, H. A. "Confronting Redundancy as Middle Manager and Wife: The Feisty Woman of Genesis 39". *Semeia* n° 87, 1999, pp. 215-231.
- Niditch, S. "The Wrong Woman Righted: An Analysis of Genesis 38". *HTR* n° 72, 1979, pp. 143-149.

- O'Brien, M. A. "The Contribution of Judah's Speech, Genesis 44.18-34, to the Characterization of Joseph". *CBQ* n° 59, 1997, pp. 429-447.
- Pirson, R. *The Lord of the Dreams. A Semantic and Literary Analysis of Genesis 37—50*. JSOTSup n° 355. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002.
- Prose, F. "The Story of Joseph in Egypt", em *Genesis, As It Is Written: Contemporary Writers on Our First Stories*. Editado por D. Rosenberg. San Francisco: HarperSanfrancisco, 1996, pp. 189-202.
- Rad, G. von. "The Joseph Narrative and Ancient Wisdom", em *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*. Traduzido por E. W. Trueman Dicken. Edimburgo e Londres: Oliver & Boyd, 1966, pp. 292-300.
- Redford, D. B. *A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37—50)*. VTSup n° 20. Leiden: Brill, 1970.
- Sailhamer, J. H. "Genesis", em *The Expositor's Bible Commentary*. Vol. 2. Editado por F.E. Gaebelin. Grand Rapids: Zondervan, 1990, pp. 1-284.
- Sarna, N. *Understanding Genesis*. Heritage of Biblical Israel n° 1. Nova York: McGraw-Hill, 1966.
- Savage, M. "Literary Criticism and Biblical Studies: A Rhetorical Analysis of the Joseph Narrative", em *Scripture in Context: Essays on the Comparative Method*. Editado por C. D. Evans, W. W. Hallo e J. B. White. PTMS n° 34. Pittsburgh: Pickwick, 1980, pp. 79-100.
- Schwartz, R. "Joseph's Bones and the Resurrection of the Text: Remembering in the Bible", em *The Book and the Text: The Bible and Literary Theory*. Editado por R. M. Schwartz. Oxford: Blackwell, 1990, pp. 40-59.
- Seebass, H. "The Joseph Story: Genesis 48 and the Canonical Process". *JSOT* n° 35, 1986, pp. 29-43.
- Seybold, D. A. "Paradox and Symmetry in the Joseph Narrative", em *Literary Interpretations of Biblical Narratives*. Vol. 1. Editado por K. R. R. Gros Louis, J. S. Ackerman e T. S. Warshaw. Nashville: Abingdon, 1974, pp. 59-73.
- Sternberg, M. *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*. Bloomington: Indiana University Press, 1990, pp. 285-308, 394-402, 423-427.
- White, H. C. "The Joseph Story: A Narrative Which 'Consumes' Its Content". *Semeia* n° 31, 1985, pp. 49-69.
- Whybray, R. N. "The Joseph Story and Pentateuchal Criticism". *VT* n° 18, 1968, p. 522-528.
- Wildavsky, A. "Survival Must Not Be Gained through Sin: The Moral of the Joseph Stories Prefigured through Judah and Tamar". *RB* n° 101, 1994, pp. 355-362.

SEGUNDA PARTE

Êxodo

6

Moisés

ÊXODO 1—6

É possível esboçar o livro de Êxodo de uma das três formas seguintes:

- I. Opressão (1.1—12.36)
- II. Libertação (12.37—15.21)
- III. Peregrinação (15.22—19.25)
- IV. Revelação Divina (20.1—24.18)
- V. Veneração Divina (25.1—40.38)

- I. No Egito (1.1—15.21)
- II. Rumo ao Sinai (15.22—19.2)
- III. No Sinai (19.3—40.38)

- I. O ato salvífico de Deus: libertação do sofrimento (capítulos 1—14)
 - a) O sofrimento (capítulos 1—11);
 - b) A libertação (capítulos 12—14);
- II. A reação do homem em louvor (15.1-21)
- III. A ação de Deus: preservação (15.22—18.27)
 - a) Da sede (15.22-27; 17.1-7);

- b) Da fome (capítulo 16);
- c) Do desespero (17.8-16; 18.1-27);
- IV. A reação do homem em obediência (capítulos 19—31)
- V. Transgressão e renovo (capítulos 32—40) (segundo Westermann)

Em muitos aspectos, as experiências de Moisés na primeira parte do livro são análogas às experiências dos israelitas na última parte do livro (ver Smith). Ambos fogem do Egito: Moisés no capítulo 2 e Israel no capítulo 12. Ambos vão a uma montanha onde Deus lhes fala: Moisés no capítulo 3 e Israel no capítulo 19. Deus chama Moisés para seu serviço nos capítulos 3 e 4 e renova o chamado no capítulo 6, após as desagradáveis experiências do capítulo 5; nos capítulos 19—24, Deus oferece uma aliança ao seu povo e renova sua oferta no capítulo 34, após as terríveis experiências do capítulo 32.

Independentemente da organização utilizada em um esboço de Êxodo, as divisões básicas da estrutura do livro são bastante claras. Ao contrário do livro de Gênesis, que enfoca diversos personagens humanos (na parte dos patriarcas), Êxodo destaca apenas um: Moisés. Também ao contrário do livro de Gênesis, que abarca um considerável período de tempo (novamente do capítulo 12 ao 50) — pelo menos quatro gerações — Êxodo 19—40 cobre apenas cerca de um ano. Os israelitas chegaram ao Sinai três meses após deixar o Egito (19.1). Cerca de onze meses mais tarde, deixaram o Sinai em direção a Canaã. Cronologicamente, portanto, o livro de Êxodo segue o esquema esboçado na tabela 1.

Assim como ocorre em Gênesis com relação a Abraão, a narrativa de Êxodo é deliberadamente seletiva ao descrever Moisés. O segundo capítulo do livro lida com os primeiros dois terços da vida de Moisés e, ainda assim, com poucos detalhes: ele nasce, é posto em um rio dentro de uma cesta e é criado pela filha de Faraó. Quarenta anos mais tarde (At 7.23), mata um egípcio e é forçado a fugir para o exílio em Midiã. Quatro décadas depois, já um octogenário, Moisés inicia seu ministério a partir do incidente da sarça ardente. George Mendenhall, utilizando-se do assassinato cometido por Moisés para abordar a questão do uso da força, comenta: “A grande importância desse relato para as origens da ideologia religiosa de Israel é denunciada pelo fato de, desde a infância até sua experiência com a sarça ardente, esta é a única história preservada acerca de Moisés”.

Tabela 4

Capítulo	Duração	Referência
1	400 anos	Gn 15.13
2-15.21	80 anos	Êx 7.7; At 7.23,30
15.22—19.2	3 meses	Êx 19.1
19.3—40.38	11 meses	Nm 10.11

Moisés na Infância e como Refugiado (1—2)

É impossível deixar de notar a diferença entre o fim do livro de Gênesis e os primeiros versículos de Êxodo em termos de atividade divina. Com sua vida em risco, José dá testemunho da proteção de Deus sobre ele. A história é tanto a respeito de Deus como de José.

Tem-se, então, os sete primeiros versículos de Êxodo, cobrindo nada menos que 400 anos. Durante todo esse período, não há qualquer referência explícita à atuação de Deus (sem considerar o que fica implícito na preservação e na explosão populacional de Israel no Egito [1.7]). Não surge ninguém que seja destacado pelas Escrituras. São quatrocentos anos de silêncio. Esse hiato é comparável ao período entre Noé e Abraão. Existem épocas em que Deus está perto (Is 55.6) e épocas em que sua presença é velada.

Preservado por Deus

Ainda assim, não devemos passar tão rapidamente pelos sete primeiros versículos de Êxodo. Note que Êxodo 1.1 não começa logo após Gênesis 50.26. O leitor de Êxodo 1.1 é, em vez disso, levado de volta no tempo até Gênesis 46.8: “E estes são os nomes dos filhos de Israel, que vieram ao Egito”. Ambas as genealogias apresentam os filhos de Jacó como “filhos de Israel”. A linhagem da aliança passa através do novo nome dado a Jacó em Peniel. Aqueles que se multiplicam no Egito são israelitas, não “jacobitas”.

Durante esses quatrocentos anos, as promessas de Deus aos patriarcas continuam se cumprindo, mormente a promessa de uma descendência numerosa. No Egito, “os filhos de Israel frutificaram, e aumentaram muito, e multiplicaram-se, e foram fortalecidos grandemente” (Êx 1.7). Além de o novo rei egípcio não conhe-

cer José, existem inúmeros israelitas que, pelo menos como a um compatriota, também o desconhecem.

Os verbos utilizados nestes sete versículos, a fim de descrever o crescimento de Israel no Egito (“frutificaram, e aumentaram muito, e multiplicaram-se, e foram fortalecidos grandemente; de maneira que a terra se encheu deles”), são tão somente o cumprimento das bênçãos e ordenanças de Deus a Adão (Gn 1.28), Noé (Gn 9.1,7), Abraão (Gn 13.16; 15.5; 17.2) e Jacó (Gn 28.14; 46.3). Em certo sentido, portanto, é a bênção de Deus sobre seu povo que faz com que Faraó fique preocupado. Sempre que a maravilhosa bênção de Deus é derramada, há alguém, em algum lugar, que fica desconfortável ou se exaspera. Em Gênesis 12—50, a infertilidade muitas vezes ameaçou a concretização das promessas de Deus. Já nos primeiros capítulos de Êxodo, é a superfertilidade que se transforma em uma ameaça.

A exemplo do que ocorre atualmente em alguns países, nos quais a população vê com desconfiança o crescimento de minorias, os egípcios começaram a se preocupar com a presença cada vez maior de israelitas. Por causa disso, o Faraó, cujo nome não é informado, ordena a execução de um plano visando solucionar a situação. A fim de impedir uma potencial fuga e descartar a possibilidade de os israelitas auxiliarem o inimigo em meio a uma guerra, ele obriga-os a trabalhos braçais absurdamente excruciantes (1.8-14). A intenção era desmoralizá-los, convencê-los de sua posição de escravos e reduzir ao máximo qualquer possibilidade de insurreição.

Os egípcios, no entanto, descobriram que o sofrimento físico apenas fortalece essas minorias religiosas (como aconteceu com os rusos, em relação a cristãos e judeus, na antiga União Soviética). Em vez de capitulação, o resultado foi uma resistência maior.

Subseqüentemente, um segundo (1.16) e um terceiro plano (1.22) são ordenados pelo xenófobo Faraó. O segundo estratégia consiste em matar, ao nascer, todo menino hebreu. Ao comentar esse estranho decreto, Moshe Greenberg observa que, caso tivesse tido sucesso, ele “reduziria gradualmente a população de Israel, deixando apenas mulheres. Qualquer insurreição ficaria impossibilitada, e o povo se dispersaria, com todo o poder reprodutivo de suas mulheres indo parar nas mãos dos egípcios”. O Faraó acreditava que as mulheres não representavam perigo à segurança da nação e para sua liderança divinizada. Dessa vez, a maligna tentativa de genocídio foi frustrada pelas parteiras. O

temor de Deus foi o suficiente para dissuadi-las de obedecer cegamente às determinações de seu superior. Curiosamente, a Bíblia identifica essas duas parteiras pelo nome, Sifrá e Puá, apesar de não informar o nome de Faraó ou mesmo dos pais de Moisés no capítulo 2 (“foi-se um varão da casa de Levi e casou com uma filha de Levi”). Não é possível ter certeza se as parteiras eram egípcias ou hebréias. No texto em hebraico lê-se “parteiras hebréias”; no texto grego, “parteiras dos hebreus”. Seus nomes parecem ser bons nomes hebraicos (da mesma forma que “Moisés” parece ser um bom nome egípcio). Ademais, o fato de temerem a Deus não resolve a questão, pois os gentios também eram capazes de temer a Deus (Gn 20.11; 42.18 [José, como um egípcio, falou incógnito a seus irmãos]; Dt 25.18). De qualquer forma, essas duas parteiras se assemelham a outras mulheres que, nesses primeiros capítulos de Êxodo, são utilizadas para a preservação do povo de Deus em meio a um sério perigo. Elas se juntam à mãe e à irmã de Moisés, à filha de Faraó e à Zípora, esposa de Moisés. A única diferença é que as cinco primeiras salvam os israelitas da ira de Faraó, enquanto que a última, Zípora, salva Moisés (ou seu filho) da ira de Jeová, que em dado momento procura matá-lo.

Ao longo de todo esse primeiro capítulo vemos um claro contraste entre os esforços de dois reis. Um rei que luta para exterminar o povo de Deus através de várias perseguições, e outro Rei, cujo propósito é preservar seu povo. Uma classe de palavras fundamental em todo o livro de Êxodo é “servo, serviço e servir”; todas oriundas de *‘b-d*, raiz hebraica usada para descrever Israel. Ocorrem quase cem expressões derivadas ao longo de Êxodo, mas a maioria (sessenta e sete dentre noventa e quatro) aparece entre 1.1 e 15.21. Os primeiros capítulos de Êxodo não se dedicam tanto a questão da escravidão *versus* liberdade, mas levantam a questão de “a identidade e o caráter do mestre a quem Israel deve servir”. O destino de Israel seria servir a um deus assassino e opressor, ou a um Deus libertador e vivificador? Deus quer resgatar seu povo de uma servidão demoníaca para um serviço prazeroso. Além disso, ao descrever o modo como Jeová faz isso, Êxodo “desmistifica o suposto caráter divino do governo de Faraó”.

Se o capítulo 1 fala sobre como Deus salvou seu povo como um todo, o capítulo 2 dedica-se a narrar como Deus salvou uma alma de seu povo, Moisés. Tanto o coletivo (capítulo 1) como o indivíduo (capítulo 2) estão nas mãos de Deus.

Acontecimentos Importantes na Vida de Moisés

Três episódios importantes acontecem na vida de Moisés:

1. Seu nascimento e o nome que recebeu (2.1-10).
2. Sua tentativa de exercer poder de polícia e então de pacificador, sendo que ele foi rechaçado nessa última (2.11-15a).
3. Sua fuga para Midiã e conseqüente casamento (2.15b-22).

Cada um desses acontecimentos anuncia a carreira de Moisés, apesar de ela não começar até oitenta anos mais tarde.

Assim como José havia sido empregado de Faraó, Moisés acaba como filho adotivo da filha de Faraó. Seu nome, “Moisés”, diz respeito à tensão em torno de seu salvamento das águas do rio. Não obstante a relação existente entre “Moisés” e elementos verbais semelhantes em nomes de Faraós (*Ahmo*, *Thutmose*, *Ramsés*: nomes de reis egípcios durante a décima oitava e décima nona dinastias [entre os séculos XVI a.C. e XX a.C.], nos quais –*ms* ou –*mss* dizem respeito ao verbo egípcio *msy*, “nascido de”, ou ao substantivo –*ms*, “filho de”), interessa-nos o significado que as Escrituras atribuem a “Moisés”. A Bíblia (Êx 2.10) relaciona “Moisés” ao verbo hebraico *māshâ*: “tirar para fora”. “Moisés” está no participio, *mōsheh* em hebraico; portanto, o significado literal de *mōsheh* é “aquele que tira para fora” ou “o tirador para fora”. Esse significado de seu nome vem à tona em Isaías 63.11: “Todavia, se lembrou dos dias da antigüidade, de Moisés e do seu povo, dizendo: Onde está aquele que os fez subir do mar com os pastores do seu rebanho? [*mosheh ammō*]”.

Assim como acontece a Jacó, Moisés não é apenas *quem* ele é, mas também *o que* ele é. Seu nome é sua missão. Ele deve “tirar” seu povo do Egito e levá-los até Canaã. Eis aqui uma ilustração da importância atribuída ao nome pelos hebreus (Barr, contudo, observa que tal princípio não é absoluto em todo o Antigo Testamento).

A importância das ações da filha de Faraó é salientada na medida em que os verbos relacionados a ela no capítulo 2 são idênticos aos relacionados a Deus no capítulo 3. No capítulo 2, ela “desceu”, “viu” e ouviu o bebê “chorar”. No capítulo 3, Deus “desceu” (v. 8), viu algo (v. 7) e ouviu o “clamor” (v. 9) de alguém. Ela foi tocada por aquilo que viu e ouviu. Deus foi tocado por aquilo que viu e ouviu.

Embora agisse com boas intenções (como fez Abraão com Sara, também no Egito), Moisés fez justiça com as próprias mãos ao assassinar o egípcio que feria seu parente (2.11,12). O homem de Deus seguiu seus instintos naturais. Nesse episódio, interessantes observar Moisés no papel de defensor do oprimido. Ele colocou-se entre um egípcio e um hebreu; mais tarde, ambas as partes estariam em maior número. O verbo hebraico por trás do que o egípcio fez ao hebreu (“espancar”) no versículo 11 é o mesmo utilizado no versículo 12 para descrever o que Moisés fez ao egípcio (“assassinou”), *nākhā* (ou seja, matar por espancamento). Posteriormente, Moisés volta a desferir alguns poderosos golpes (mais uma vez, *nākhā*): observe 7.20, em que Moisés “feriu” o Nilo com sua vara, e 17.5,6, quando ele “feriu” a rocha. O mais importante, contudo, é que aquilo que Moisés fez a um egípcio, Deus iria fazer a todos os egípcios (3.20; 12.12).

A rejeição de seu próprio povo (2.14), experimentada por Moisés no dia seguinte, “prenuncia a truculência e a ingratidão que Moisés enfrentaria com aquele povo décadas mais tarde”. Antecipa, também, a rejeição que sofreria aquele que é maior que Moisés (At 7.35,52), como sugere Brevard Childs.

Na terra de Midiã (Arábia), Moisés volta, de forma oportuna, a assumir o papel de árbitro. Ao observar alguns pastores que monopolizam o acesso a um poço, impedindo que sete mulheres tirem sua parte de água, Moisés se lança em seu auxílio (2.17). Mais uma vez Moisés age em prol de indivíduos incapazes de se defenderem por conta própria.

Dessa forma, Deus prepara seu vaso para a missão de sua vida. Com Abraão, Deus falou diretamente. No caso de Jacó, a palavra de Deus foi anunciada à sua mãe. Por meio de dois sonhos, José obteve algum entendimento acerca de seu futuro. Moisés, por sua vez, é lançado na arena da experiência. Ele está no lugar certo, na hora certa, para fazer a coisa certa.

Como afirmou Kunin, as semelhanças entre as histórias de Moisés e José são esclarecedoras. Ambos se envolveram com midianitas: José foi levado por eles ao Egito, enquanto Moisés viveu por décadas entre eles e casou-se com uma mulher de Midiã. José vai de escravo ao segundo maior posto da nação, enquanto que Moisés, no sentido oposto, vai de príncipe a escravo. As ações de José levam Israel ao Egito, enquanto as ações de Moisés tiram Israel do Egito. José salva o Egito de uma catástrofe, enquanto Moisés está relacionado a catástrofes que trazem destruição ao Egito.

O Encontro entre Deus e Moisés (3-5)

Em função desses acontecimentos e antes do comissionamento de Moisés, ocorre o episódio da sarça ardente (3.1-6). O termo hebraico para “sarça” (*sēneh*) só aparece no Antigo Testamento aqui e em Deuteronômio 33.16, quando Moisés canta que Deus era “[aquele] que habitava na sarça (ardente)”. Quão oportuno que as últimas palavras de Moisés registradas nas Escrituras sejam, entre outras coisas, sobre seu primeiro encontro com Deus na sarça ardente! Essa palavra hebraica soa e faz lembrar a palavra “Sinai” (*sn̄y* e *sn̄h*). Por duas vezes, Deus apareceu a Moisés de forma incandescente. Primeiro em uma *sn̄h* (capítulo 3), depois no *sn̄y* (capítulo 19). Deus costuma aparecer nos locais mais inesperados, como em uma sarça. Foi próximo a um arbusto que Ele apareceu para Agar (Gn 21.15, com uma outra palavra hebraica para “arbusto”, *śîaḥ*) e foi em um arbusto, ou sarça, que apareceu pela primeira vez a Moisés. Falando em lugares inesperados, talvez seja possível estabelecer uma analogia entre o anjo de Deus que apareceu no meio do nada para o pastor Moisés, fazendo um importante anúncio; e os anjos que apareceram diante de um grupo de pastores, no meio do nada, a fim de fazer um importante anúncio (Lc 2.8-20).

Semelhanças entre as Experiências de Moisés e Jacó

Muito do que acontece a Moisés é semelhante às experiências de Jacó.

Ambos são irmãos mais novos que, conforme os desígnios de Deus, substituem um irmão mais velho: Jacó com Esaú e Moisés com Arão.

O nascimento de ambos, ou os dias imediatamente subsequentes, passam-se em meio a circunstância incomuns. Jacó vem ao mundo agarrando o calcanhar de seu irmão, enquanto Moisés, aos três meses de idade, é deixado à deriva em uma cesta.

Ambos conseguem irritar um irmão: Jacó através do logro, e Moisés ao usurpar a posição de mediador.

Mais uma vez, em ambos os casos, a conseqüência é um exílio forçado.

Em um determinado momento, durante esse exílio, Deus confronta o transgressor: Jacó por meio de um sonho, e Moisés através de uma sarça ardente.

No âmbito humano, a primeira reação é o medo. “E [Jacó] temeu” (Gn 28.17); “E Moisés encobriu o seu rosto, porque temeu olhar para Deus” (Êx 3.6).

Os dois homens sentem medo por causa da culpa. Os dois haviam agido em desacordo com a vontade de Deus: Jacó, ao aproveitar-se de Esaú, e Moisés, ao matar o egípcio.

Deus, em nenhum dos episódios, destaca o comportamento criminoso de cada um. Pelo contrário, a palavra que cada um recebe é animadora e estimulante (Gn 28.13-15; Êx 3.7-10).

A iniciativa do encontro, em ambos os casos, pertence inteiramente a Deus. Nenhum dos textos indica que qualquer um deles estivesse ativamente buscando a Deus. Jacó era um refugiado, fugitivo de sua própria casa. Moisés estava deixando o tempo passar e ficava observando as ovelhas mastigando a relva. Nada estava mais longe de seus pensamentos do que Deus, e nenhuma outra pessoa estava presente.

Posteriormente, os locais de cada manifestação divina tornaram-se sacrossantos: Betel e Sinai / Horebe.

Segundo o relato, a teofania de Deus a Moisés é precedida de um casamento (Êx 2.21), já a Jacó é sucedida por um casamento (Gn 29.28). Para ambos, o primeiro cenário de seus futuros casamentos tem lugar em um poço (Gn 29.2-10; Êx 2.15b-27). Cada casamento é consumado enquanto o marido se encontra em uma terra estranha: Jacó em Padã-Arã, e Moisés em Midiã.

Na vida de Jacó e Moisés, seu primeiro encontro com Deus é, após algum tempo, seguido por um segundo encontro. Para Jacó, Betel é seguido por Peniel. Moisés também precisou de uma palavra de confirmação da parte de Deus (Êx 6.1—7.7). Note que, entre essas experiências de revelação divina, ocorrem intervalos não tão bem sucedidos ou espetaculares. O que Labão é para Jacó, Faraó é para Moisés. Jacó é enganado e só consegue escapar de seu sogro por meio de uma artimanha. No caso de Moisés, Faraó escarnece dele e do seu Deus (5.2). Ao solicitar a libertação a Faraó, este reage aumentando a carga de trabalho dos hebreus (5.4-18). Por causa disso, o próprio povo de Moisés volta-se contra ele (5.19-21), levando-o quase ao desespero (5.22,23).

Primeira Teofania	Jacó em Betel (Gn 28.10-22)	Moisés em Midiã (Êx 3.1-6)
Intervalo	Gn 29.1—32.21	Êx 3.7—5.22
Segunda Teofania	Jacó em Peniel (Gn 32.22-32)	Moisés no Egito (Êx 6.1-7.7)

Moisés Tenta Esquivar-se de Deus

Longe de sentir-se encorajado com sua experiência na sarça ardente, Moisés inventa uma série de desculpas que ele acredita desqualificá-lo como escolha de Deus. Quem sabe Deus cometeu um erro de julgamento! Suas desculpas são:

Incapacidade (ou autodepreciação): “Quem sou eu, que vá a Faraó e tire do Egito os filhos de Israel?” (3.11)

Ignorância: “Eis que quando vier aos filhos de Israel [...] e eles me disserem: Qual é o seu nome? Que lhes direi?” (3.13)

Incredulidade: “Então, respondeu Moisés e disse: Mas eis que me não crerão, nem ouvirão a minha voz, porque dirão: O Senhor não te apareceu” (4.1).

Inexpressividade: “Ah! Senhor! Eu não sou homem eloqüente [...] porque sou pesado de boca e pesado de língua” (4.10).

Insubordinação: “Ah! Senhor! Envia aquele que hás de enviar, menos a mim” (4.13 – ARA).

Childs, com correção, comenta: “O avanço do diálogo é mais visceral que racional”.

Felizmente para Moisés, o Deus com quem ele conversou já estava acostumado à desculpas semelhantes. Deus retorque a cada escusa apresentada.

Incapacidade. Nas várias respostas de Moisés, nota-se que ele considera seus próprios recursos, sem contar com os recursos de Deus. Logo, para corrigi-lo e refutar sua primeira desculpa, Deus diz: “Eu estarei com você” (Êx 3.12 – NVI). Isso significa que, para Moisés, a principal questão não é “Quem sou eu?”, mas “A quem pertencço?” (Conforme o que afirma o apóstolo Paulo: “Porque, esta mesma noite, o anjo de Deus, de quem eu sou e a quem sirvo, esteve comigo” [At 27.23]). D. E. Gowan, em um fascinante estudo dessa expressão (“Eu estarei com você” / “o Senhor estava com ele”) no Antigo Testamento, frisa que ela é predominantemente utilizada com pessoas em posição de liderança, ou prestes a assumi-la. É também utilizada com pessoas que enfrentam um sério perigo ou cuja chance de fracasso é grande. Assim sendo, jamais se pretendeu que ela significasse uma “garantia incondicional de segurança do *status quo* [...] (ou) fosse uma expressão comum utilizada em relação a um bem-estar geral”. Como garantia, Deus provê um “sinal” (3.12a). Para decepção de Moisés, o sinal

se tornaria evidente somente *após* ele arriscar a própria vida (3.12b). O que ele deseja é um sinal antecipado, não posterior; não apenas a palavra do Senhor, mas um sinal tangível.

Ignorância. Moisés previu que lhe seria perguntado algo que não saberia responder. Pode ser que tal preocupação tivesse sido motivada por suposições quanto à possibilidade de o nome de Deus ter sido apagado da memória dos hebreus, visto que já estavam há tanto tempo refugiados no Egito. Mais provavelmente, contudo, ele estava preocupado com a possibilidade de lhe pedirem para identificar pelo nome o Deus que o enviou, como em um tipo de teste para validar seu ministério entre eles. Talvez não seja incidental o fato de as Escrituras jamais registrarem alguém fazendo essa pergunta. Apesar disso, Deus não considera as preocupações de Moisés inválidas.

Em resposta, surge o nome do próprio Deus, Jeová, ou como ele é muitas vezes chamado, o Tetragramaton (ou seja, o tetragrama formado por quatro letras hebraicas: *y-h-w-h*). É enorme o número de estudiosos que já trataram dessa questão. Para os principiantes, podemos definir *y-h-w-h* como a terceira pessoa do singular do verbo *h-w-h*, “ser”, ou seja: “ele é” ou “ele será”. Via de regra, a tradução no versículo 14 de *’ehyeh ’ashēr ’ehyeh* é “eu sou o que sou”, apesar de uns poucos (como, por exemplo, C. H. Gordon e C. Isbell) estudiosos defenderem que essa frase está na terceira pessoa e não na primeira pessoa, de modo que deveria ser lida como “Ele é o que Ele é”.

Qual o significado da resposta de Deus? Seria uma evasiva, uma humilhação para Moisés, que, assim como Jacó (Gn 32.29) ou a mãe de Sansão (Jz 13.6), não tinha direito algum de indagar sobre o nome sagrado? O argumento apresentado no versículo 14b (“Assim dirás aos filhos de Israel: Eu Sou me enviou a vós”) demonstra que não se trata de uma evasiva. É uma resposta suficiente e satisfatória para que Moisés atenda ao povo no caso de a questão ser levantada.

Na sintaxe hebraica, quando o verbo da oração subordinada é o mesmo da oração principal, existem duas traduções possíveis. É exatamente isso que encontramos aqui: “Eu sou o que Sou” (3.14). Para exemplificar, podemos citar Êxodo 4.13, onde se lê: “Envia aquele que há de enviar” (ARA); ou seja, “envie qualquer outro, menos eu”. Em 1 Samuel 23.13, lemos literalmente: “Então, se levantou Davi com os seus homens [...] e foram-se aonde puderam”; ou seja, “foram para onde puderam ir”. Nesses dois exem-

plos, com o orador no primeiro e o narrador no segundo, vemos expressões deliberadamente genéricas. Ao comentar sobre essa expressão em Êxodo 3.14, Martin Noth observa: “O tipo de indefinição expressa deixa um grande número de possibilidades em aberto (‘Eu sou aquilo que quiser ser’)”.

A mesma expressão pode transmitir não apenas indeterminação, mas também veemência e realidade. Êxodo 33.19. “terei misericórdia de quem eu tiver misericórdia e me compadecerei de quem me compadecer”, por exemplo, não expressa indefinição, mas veemência. Da mesma forma, Ezequiel 12.25. “Porque eu, o Senhor, falarei, e a palavra que eu falar se cumprirá”, significa que o Senhor não pode ser silenciado ou sua palavra abafada. Um texto neotestamentário semelhante pode ser encontrado na palavras de Pilatos: “O que escrevi, escrevi” (Jo 19.22). Sua palavra é imutável e indelével.

Nesse sentido, portanto, “Eu sou o que Sou” significa que “eu estou (com você, onde quer que você esteja), que eu realmente estou”. Parte dessa nuance é aventada pela tradução da Septuaginta, que traz “Eu sou aquele que é”. Voltando à sintaxe hebraica, o sujeito da oração subordinada deve concordar em gênero e número com a oração principal. Sendo assim, Êxodo 20.2 literalmente diz: “Eu sou o Senhor, teu Deus, que [Eu] te tirei da terra do Egito, da casa da servidão”. É claro que na sintaxe da língua portuguesa o “que” já bastaria como sujeito do verbo, mas, em hebraico, não passa de um conectivo que liga a oração principal à subordinada. Em consequência, o termo equivalente a “Eu sou o que Sou” seria “Eu sou ele que é”. E visto que ele é, ele está sempre presente, ainda que em meio à confusão que havia no Egito. O fato de Deus revelar seu nome a Moisés indica a impossibilidade de poder haver um relacionamento significativo com alguém cujo nome não se conhece. Contudo, como Terence Fretheim, enfatiza, conhecer o nome de alguém implica em poder honrar ou desonrar esse nome. Deus se dispõe a assumir esse risco, mas não sem antes dar um alerta. Logo, o Deus que revela seu nome a Moisés em Êxodo 3 e 6 toma o cuidado de proibir seu uso errado em Êxodo 30 (v. 7).

Incredulidade. Ainda assombrado pela possibilidade de ser rejeitado, Moisés sugere que sua credibilidade será atacada por seu próprio povo. O povo de Deus é mais difícil de lidar que os inimigos do Altíssimo.

Moisés recebeu três sinais de Deus para comprovar seu chamado divino: uma vara é transformada em cobra e então novamente em vara; uma mão é tomada pela lepra e então curada; um copo cheio de água do Nilo, ao ser derramado na terra, transforma-se em sangue (4.2-9). Os dois primeiros, ao menos para Moisés, devem ter sido assustadores. George Knight comenta: “Deus precisou sacudir de Moisés seus raciocínios egoístas. Moisés precisou aprender que ninguém menos que Deus o chamava para fazer coisas absurdamente difíceis”.

Inexpressividade. Uma coisa é realizar atos miraculosos, mas o que acontece se a pessoa também precisar falar e temer ficar com a língua presa ou confundir as palavras? Poderiam alguns tropeços verbais destruir os bons efeitos dos sinais sobre o povo?

É interessante observar que Estevão fala sobre um Moisés “instruído em toda a ciência dos egípcios e [...] poderoso em suas palavras e obras” (At 7.22). Ou Estevão está deliberadamente exagerando em sua exposição, ou o que Moisés demonstrou foi uma falsa humildade; ou seja, negou um dom que Deus efetivamente lhe dera. Pode ser, no entanto, que Moisés de fato sofresse de algum tipo de problema na fala (Tigay), o que justificaria seus temores.

Insubordinação. O esforço de Moisés em evitar suas responsabilidades chegam ao clímax em sua quinta objeção: “Manda outra pessoa”. De modo relutante, Deus cede aos seus desejos, sugerindo que Arão seja o representante de Moisés. As credenciais de Arão? “Eu sei que ele falará muito bem” (4.14). Como bem? Pelo menos suficientemente bem para reunir apoio e recursos para a apostasia do bezerro de ouro (Êx 32)!

Satisfeito por Deus tê-lo ao menos suprido de um assistente, Moisés volta até seu sogro para dizer adeus (um tanto diferente da separação entre Jacó e Labão!) e segue para o Egito.

Em seguida, lemos o mais estranho acontecimento narrado no livro de Êxodo. Antes de chegar a seu destino, Moisés encontra-se com o Senhor, que tenta matá-lo. (Moisés ou o primogênito de Moisés?) A passagem é extremamente confusa. Por que Deus procuraria matar Moisés logo após chamá-lo? Na frase “o Senhor o encontrou e o quis matar”, quem é o “o”? Seria Moisés ou um de seus dois filhos? Caso fosse um filho, qual dos dois? Como Zípora, uma midianita, sabe como reagir prontamente naquela situação? Na frase “e o lançou a seus pés”, aos pés de quem ela lançou? Seriam os pés de Moisés, do filho ou do agressor celestial (a ARA substitui abertamente o “o” por “Moisés”)? Que devemos entender quan-

do Zípora fala: “me és um esposo sanguinário” (NTLH: “um marido de sangue”), literal e curiosamente, “Tu és um genro/esposo sanguinário”? Como comenta Frolov, o plural de “sangue”, precedido por um nome a ele associado em construto e designando um indivíduo ou um grupo de pessoas, “jamais implica em nada além de atos e intenções maléficas”. Assim, Simeí amaldiçoa Davi e o chama de “homem de sangue(s)” (2 Sm 16.7,8). Salmos 55.23 fala sobre “homens de sangue” (veja também Pv 29.10). Em 2 Samuel 21.1, lemos uma menção à “casa sanguinária” de Saul (literalmente “casa de sangue[s]”). Ezequiel 22.2 cita Jerusalém como uma “cidade sanguinária” (literalmente “cidade de sangue[s]”).

É possível que a frase “o Senhor [...] procurou matá-lo” seja uma forma ancestral de dizer que Moisés ficou gravemente doente (para objeções a essa interpretação, leia o comentário de Childs). Tal expressão seria análoga a “o Senhor endureceu seu coração”. Tanto a doença como o ato de desobediência estão subordinados a uma causa fundamental, Deus. Tentar, contudo, simplificar a frase, forçando o entendimento de alguma enfermidade física e nada mais, soa a uma arbitrariedade exagerada para com o idioma. Além disso, uma interpretação dessas destrói qualquer analogia com as passagens anteriores “procurou/tentou” em Êxodo, onde, obviamente, o sentido não é esse:

2.15: “Faraó [...] *procurou/tentou* [*bāqash*] matar a Moisés”.

4.19: “volta para o Egito; porque todos os que *buscavam/intentavam/queriam* [*bāqash*] a tua alma morreram”.

4.24: “o Senhor o encontrou [Moisés] e o *quis/procurou/tentou* [*bāqash*] matar.

Em outras palavras, o que Faraó decidiu fazer com Moisés no capítulo 2, Deus decidiu fazer no capítulo 4. Tamanha ira poderia ser justificada tanto pela falha de Moisés, ao não agir como sacerdote para com seu próprio filho, circuncidando-o, como por seus insistentes esforços para escapar da vontade de Deus em sua vida ao longo dos capítulos 3 e 4. Na primeira possibilidade, trata-se do clássico caso do ministro de Deus que, de tão envolvido com a congregação, negligencia sua própria família. Nas palavras das duas últimas linhas de Cantares 1.6: “me puseram por guarda de vinhas; a vinha que me pertence não guardei”.

Moisés é atacado pelo Senhor, aparentemente por negligenciar a circuncisão de um de seus filhos (seria Gérson, o mais velho?).

Zípora reage automaticamente: circuncida seu filho com uma pedra afiada e toca os pés de alguém (seria isso um eufemismo para genitália?) com o prepúcio. Graças à ação rápida da esposa, Moisés (ou seu filho) é salvo. Fretheim comenta que Zípora, ao salvar Moisés (ou seu filho) da ira de Deus, prenuncia o ministério de intercessão de Moisés (capítulo 32), o qual salva Israel da ira divina. Se ela não tivesse tomado uma atitude, Moisés (ou seu filho) seria morto. Se Moisés não orasse e implorasse pela misericórdia de Deus, o povo de Israel seria morto e Deus começaria tudo outra vez com Moisés. Zípora assemelha-se a Raabe e Rute: três mulheres gentias que demonstram grande sabedoria e coragem, sendo usadas por Deus para livrar e preservar seu povo.

A história claramente enfatiza a importância da circuncisão como um sinal da aliança. Não se trata de um ritual a ser realizado conforme a conveniência do momento. Não se pergunta ao adorador se ele acha isso apropriado e importante. A circuncisão é uma ordenança divina. O ministério junto à família tem precedência sobre o ministério para com a congregação. A respeito desse incidente, C. H. Gordon comenta: “Ele tem o objetivo de alertar os judeus de todas as gerações: ‘Não deixem de circuncidar seus filhos! Se nem Moisés conseguiu fugir disso, como poderiam vocês?’”

A utilidade da narrativa, contudo, vai além de uma lição com fins práticos para as gerações vindouras. Já vimos anteriormente que a circuncisão era o sinal da aliança especial com Abraão e sua semente (Gn 17). Como mediador da aliança, Moisés precisa cumprir em si o sinal da aliança. Além do mais, a circuncisão feita por Zípora identifica Moisés e seu filho como pertencentes à descendência de Abraão. A aliança de Deus com Abraão incluiu Moisés na qualidade de filho de Abraão. Toda tentativa de se traçar distinções rígidas entre a aliança com os patriarcas e a aliança firmada no Sinai acaba neutralizada pela correspondência entre as obrigações de Moisés e Abraão.

Greenberg relaciona as temáticas desse relato e da experiência de Jacó em Peniel. Um agressor divino, encoberto pela escuridão, ataca alguém que está desprevenido. Jacó estava na expectativa de se reconciliar com Esaú. Moisés estava voltando ao Egito para reunir-se com seus compatriotas e enfrentar Faraó. O sangue ali derramado, que resultou no livramento de Moisés, prenuncia a libertação de Israel do Egito, também com derramamento de sangue. As correspondências entre esse incidente, em Êxodo 4, e a Páscoa, em Êxodo 12, são por demais interessantes. Ambos acontecem à noite (4.24; 12.8,12,29). Em ambos, a circuncisão tem

um papel fundamental (4.25,26; 12.43-49). Ambas utilizam o verbo “lançar” (*nāga*): em 4.25, Zípora “lançou” o prepúcio aos pés de Moisés ou de seu filho; enquanto, em 12.22, as pessoas devem “lançar” um pouco de sangue nas vergas e ombreiras das portas de suas casas. E, acima de tudo, em ambos os casos o sangue derramado protege alguém da ira de Deus. Para esse episódio, existem outros temas análogos em Gênesis e Êxodo. O Senhor, por exemplo, livra, comissiona e, então, procura matar Moisés. De forma semelhante, o Senhor livra, comissiona e procura, logo em seguida, exterminar seu povo (Êx 32.10). Em ambos os casos, o juízo é causado por uma violação dessa aliança. A presteza de Zípora salvou Moisés e a intercessão de Moisés salvou os israelitas.

Assim como a atitude astuta de Raquel salvou Jacó de Labão, a agilidade de Zípora salvou Moisés de Deus. Knight levanta algumas questões interessantes: “Será que Zípora compreendia esse aspecto da aliança melhor que seu marido? Cria ela que a união de um homem e uma mulher em aliança refletia a importância da própria aliança divina, de modo que seu marido havia desonrado tanto ela como a Deus? Seria possível que ela, intuitivamente, tivesse compreendido a gravidade da revelação de que não há redenção sem o derramamento de sangue?”

Pelo menos no curto prazo, a vida de Moisés não se tornou nem um pouco mais agradável. Após um difícil diálogo com Deus (3.1—4.17), ele se acha à beira da morte (4.18-26). Ele já havia conhecido a Deus em meio a um debate; agora, conhecia-o como um divino agressor. Em seguida, há um momento de alívio (4.27-31), quando Moisés é recebido de volta e se reúne com todo o povo em um culto de adoração e louvor.

O Faraó, no entanto, é obstinado. Ele é totalmente indiferente aos apelos de Moisés (5.3). Ao afirmar: “Não conheço o Senhor”. Faraó quer dizer que não reconhece sua autoridade. Sua declaração parece ser uma combinação de desafio e ignorância. Um Faraó anterior não “conhecera” José (1.8) e aquele Faraó não “conhecia” Jeová como Jeová, tal qual os patriarcas que, conforme 6.3, são impedidos de “conhecer” Jeová como Jeová.

Para piorar tudo, a carga de trabalho exigida dos hebreus foi aumentada de maneira absurda (5.4-18). Como seria de se esperar, os hebreus ficam profundamente ressentidos com seu suposto libertador (5.19-21). Que mudança de ânimo! Num dia, lisonja; no outro, repúdio. Diante de um outro libertador, um dia o povo diria: “Hosana”; e então, no dia seguinte: “Crucifica-o!” Observe a

aspereza das palavras de Moisés para Deus nos versículos 22,23. Em sua raiva e perplexidade, ele dá início a uma tradição de dizer a verdade em oração, novamente verificada em alguns salmos de lamento (Sl 73, por exemplo) e nas “confissões” de Jeremias (Jr 12.1-6; 15.16-18; 20.7).

A Confirmação do Chamado de Moisés (6)

Assim como o chamado de Jacó foi confirmado em Peniel (Gn 32.28; 35.10), as palavras na sarça ardente confirmariam a vocação de Moisés. Sem dúvida, as antigas objeções não haviam morrido (Êx 6.12,30). Na primeira troca de convites e recusas, Moisés havia enfatizado suas próprias incapacidades. Falar ao Faraó é uma tarefa muito mais grandiosa que falar ao seu próprio povo e, naquela altura, era isso que o inquietava. Ele havia falhado ao falar com o povo, logo, como poderia passar sua mensagem a Faraó? (como em Jr 12.5: “Se te fatigas correndo com homens que vão a pé, como poderás competir com os que vão a cavalo? Se em terra de paz não te sentes seguro, que farás na floresta do Jordão?” [ARA]) Moisés continua por demais concentrado em resultados.

Deus responde a isso com sete animadores “eu farei”, acompanhados por dois “eu sou”. Veja a tabela 5.

Esse capítulo traz pelo menos duas questões cruciais. Uma fica em Êxodo 6.3: “E eu apareci a Abraão, e a Isaque, e a Jacó, como o Deus Todo-poderoso; mas pelo meu nome, o Senhor, não lhes fui perfeitamente conhecido”. O que dizer daquelas passagens em que Deus se identifica para os patriarcas exatamente por esse nome, como por exemplo Gênesis 15.7: “Disse-lhe mais [a Abraão]: Eu sou o Senhor”? E quanto às passagens na qual o narrador descreve o Senhor falando a Abraão como Senhor: “Ora, o Senhor disse a Abrão” (Gn 12.1)? Existem ainda passagens que indicam certa familiaridade com o Senhor, como Gênesis 12.8: “edificou ali um altar ao Senhor e invocou o nome do Senhor”. O nome “Jeová” aparece sozinho ou combinado a outras palavras por 148 vezes em Gênesis, sendo que, na maioria das vezes, no discurso do narrador (noventa e seis vezes). Eva é o primeiro personagem de Gênesis a usar esse nome para Deus (Gn 4.1). No discurso de Abraão, também vemos o nome Jeová (por exemplo, Gn 14.22; 15.2,8; 18.27,30,31,32; 22.14).

Tabela 5

Resposta	Versículo	
→ “Eu sou o Senhor”	6	
1. “Eu vos tirarei”	6	Redenção
2. “Eu vos livrarei”	6	
3. “Eu vos resgatarei”	6	
4. “Eu vos tomarei por meu povo”	7	Adoção
5. “Eu serei vosso Deus”	7	
6. “Eu vos levarei à terra”	8	Assentamento
7. “Eu vo-la darei por herança”	8	
→ “Eu sou o Senhor”	8	

Não se justifica, no entanto, supor que todas essas passagens sejam categoricamente contraditórias a Êxodo 6.3. Não se justifica sugerir a existência de tradições conflitantes em Israel quanto à primeira vez que o povo de Deus o conheceu como Jeová: se nos dias dos patriarcas ou mesmo antes, conforme a tradição jeovista (J); ou se na época de Moisés, conforme a tradição sacerdotal (P), compilada muitos séculos após J. Pode simplesmente ser uma forma de o Senhor dizer a Moisés que os patriarcas jamais compreenderam plenamente o significado do nome de Deus. Eles, sem a menor dúvida, o conheciam, usavam e reconheciam como um vocábulo. Gleason Archer afirma: “Êxodo 6.3 ensina que Deus, que se revelara às gerações anteriores como 'Ēl Shadday (Deus Todopoderoso), por atos de poder e misericórdia, revelava-se agora à geração de Moisés como um Jeová zeloso de sua aliança, ao libertar de forma maravilhosa toda a nação de Israel”.

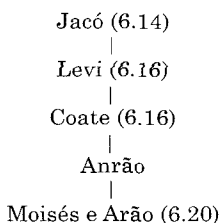
Mas será que Moisés, seus pares e sucessores compreenderam o significado desse nome? Será que tamanha reviravolta teria de aguardar até que Jesus pudesse dizer: “Manifestei o teu nome aos homens que do mundo me deste” (Jo 17.6)?

Além do fenômeno de Gênesis, existem outras possíveis explicações para a afirmação de Êxodo 6. Moberly, por exemplo, sugeriu que as narrativas de Gênesis foram produzidas por contadores de história jeovistas que transformaram e reformularam tradições não jeovistas em um contexto jeovista. Portanto, a utilização de “Jeová/Senhor” em Gênesis, quer pelo narrador quer por qualquer dos personagens, é um anacronismo. Os escritores não

registraram as exatas palavras dos personagens, mas o que aqueles diriam se tivessem vivido na época dos que contam as histórias. Essa solução, embora possível, abre a porta para interpretações semelhantes de outros nomes, conceitos ou idéias em Gênesis. Eslinger destaca que, antes de Êxodo 5.2, não se menciona que indivíduo algum “conheça/desconheça” Jeová, de forma que ninguém em Gênesis literalmente “conhece” a Jeová.

A segunda questão crítica é a genealogia apresentada em Êxodo 6.14-27. Em especial, interessa-nos a linhagem de Moisés e Arão. Veja a figura 4.

Figura 4



Moisés e Arão são, portanto, tataranetos de Jacó. Em outras palavras, passaram-se quatro gerações entre a descida ao Egito e o êxodo. Esse período de tempo é dado como 430 anos em Êxodo 12.40,41, quatrocentos anos em Gênesis 15.13 e “quatro gerações” em Gênesis 15.16. Será que quatro gerações são o bastante para se cobrir quatro séculos?

Além do que, Êxodo 1.6 fala claramente que a morte de José precedeu o nascimento de Moisés. Gênesis 50.23, entretanto, afirma que José viveu o suficiente para ver seus bisnetos (José, Efraim, Maquir e crianças cujos nomes não são mencionados). Essa quarta geração estava tão distante de Jacó como Moisés e Arão e, provavelmente, eram mais novos que Moisés e Arão.

Existem duas respostas possíveis. Uma é a suposição de que a genealogia de Moisés e Arão, em Êxodo 6.14-20, é seletiva, e não completa ou contínua. Isso não seria incomum nem na Bíblia nem em outras obras do mundo mediterrâneo (leia Kitchen). Além disso, existem outros trechos das Escrituras que apresentam um mínimo de dez gerações entre José e Josué. Por exemplo, 1 Crônicas 7.20-29 relaciona (José) Efraim, Refa, Resefe, Tela, Taã, Ladã, Amiúde, Elisama, Num e Josué. Esse último fato confirma a seletividade de Êxodo 6.14-27.

É interessante que essa genealogia fale sobre os filhos de Arão (v. 23) e sobre um de seus netos (v. 25). Apesar disso, nada é dito sobre a progênie de Moisés. Este, cuja origem remonta a Levi, é sucedido por Josué, cuja origem remonta a José. Não temos aqui o surgimento de uma casta, de onde Deus tira seus líderes com base na hereditariedade. Reis e sacerdotes sim, mas profetas enviados não.

Principais Comentários e Estudos sobre Êxodo

- Ashby, G. *Go Out and Meet God: A Commentary on the Book of Exodus*. ITC. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- Beegle, D. *Moses, The Servant of Yahweh*. Grand Rapids: Eerdmans, 1972.
- Binz, S. J. *The God of Freedom and Life: A Commentary on the Book of Exodus*. Colleagueville, Minn.: Liturgical Press, 1993.
- Birch, B. C. "Divine Character and the Formation of Moral Communities in the Book of Exodus", em *The Bible in Ethics: The Second Sheffield Colloquium*. Editado por J. W. Rogerson, M. Davies e M. Daniel Carroll R. JSOTSup n° 207. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995, pp. 119-135.
- Brenner, A., ed. *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy*. The Feminist Companion to the Bible n° 6. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993.
- Brueggemann, W. "Exodus", em *The New Interpreter's Bible*. Vol. 1. Editado por L. E. Keck e outros. Nashville: Abingdon, 1994, pp. 675-981.
- Cassuto, U. *A Commentary on the Book of Exodus*. Jerusalém: Magnes, 1967.
- Childs, B. S. *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary*. OTL. Filadélfia: Westminster, 1974.
- Clements, R. E. *Exodus*. CBC. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- Clifford, R. J. "Exodus", em *New Jerome Bible Commentary*. Editado por R. E. Brown, J. A. Fitzmyer e R. E. Murphy. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1990, pp. 44-60.
- Coats, G. W. *Moses: Heroic Man, Man Of God*. JSOTSup n° 57. Sheffield: JSOT Press, 1988.
- _____. *Exodus 1—18*. FOTL n° 2A. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- Cole, R. A. *Exodus*. TOTC. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1973.
- Croatto, J. S. *Exodus: A Hermeneutic of Freedom*. Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1981.
- Daube, D. *The Exodus Pattern in the Bible*. All Souls Studies n° 2. Londres: Faber & Faber, 1963.
- Davies, G, "The Theology of Exodus", em *In Search of True Wisdom: Essays in Old Testament Interpretation in Honour of Ronald C. Clements*. Edi-

- tado por E. Ball. JSOTSup n° 300. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999, pp. 137-152.
- Dozeman, T. B. *God at War: Power in the Exodus Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Driver, S. R. *The Book of Exodus*. Cambridge Bible For Schools and Colleges. Cambridge: Cambridge University Press, 1911.
- Durham, J. I. *Exodus*. WBC n° 3. Waco, Tex.: Word, 1987.
- Ellison, H. L. "Exodus", *The Daily Study Bible*. Filadélfia: Westminster, 1982.
- Enns, P. "Exodus". *The NIV Application Commentary*. Grand Rapids: Zondervan, 2000.
- Fokkelman, J. P. "Exodus", em *The Literary Guide to the Bible*. Editado por R. Alter e F. Kermode. Cambridge, Mass.: Belknap, 1987, pp. 56-65.
- Fox, E. *Now These Are the Names: A New English Rendition of the Book of Exodus*. Nova York: Schocken, 1986.
- Fretheim, T. E. *Exodus, Interpretation*. Louisville: John Knox, 1991a.
- _____. "The Reclamation of Creation: Redemption and Law in Exodus". *Int* n° 45, 1991b, pp. 345-365.
- _____. "'Because the Whole Earth Is Mine': Theme and Narrative in Exodus". *Int* n° 50, 1996, pp. 229-239.
- Gowan, D. E. *Theology in Exodus: Biblical Theology in the Form of a Commentary*. Louisville: Westminster John Knox, 1994.
- Greenberg, M. *Understanding Exodus*. Nova York: Behrman, 1969.
- _____. "Exodus, Book of". *EncJud* n° 6, 1971, pp. 1050-1067.
- Gutzke, M. G. *Plain Talk on Exodus*. Grand Rapids: Zondervan, 1974.
- Halpern, B. "Eye-witness Testimony: Parts of Exodus Written within Living Memory of the Event". *BAR* n° 29 (5), 2003, pp. 50-57.
- Hoffmeier, J. K. "The Arm of God versus the Arm of Pharaoh in the Exodus Narratives". *Bib* n° 67, 1986, pp. 378-387.
- Houtman, C. *Exodus*. 4 vols. Historical Commentary on the Old Testament. Kampen: Kok; Leuven: Peeters, 1993-2002.
- Huey, F. B. Jr. *Exodus: a Study Guide Commentary*. Grand Rapids: Zondervan, 1977.
- Hyatt, J. P. *Commentary on Exodus*. New Century Bible. Londres: Oliphants, 1971.
- Jacob, B. *Exodus*. Traduzido por Y. Elman. Hoboken, N. J.: Ktav, 1992.
- Janzen, J. Gerald. *Exodus*. WBCComp. Louisville: Westminster John Knox, 1997.
- Janzen, W. *Exodus*. Believers Church Bible Commentary. Scottsdale, Pa.: Herald, 2000.
- Johnstone, W. *Exodus*. OTG. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990.
- Kitchen, K. A. "Lotus Eating and Moving On-Exodus and Covenant", em *On*

- the Reliability of the Old Testament*. Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 2003, pp. 241-312.
- Knight, G. A. F. *Theology as Narration: A Commentary on the Book of Exodus*. Edimburgo: Handsel, 1976.
- Kugel, J. L. *The Bible as It Was*. Cambridge, Mass.: Belknap, 1997, pp. 285-437.
- Leder, A. C. "Reading Exodus to Learn and Learning to Read Exodus". *CTJ* n° 34, 1999, pp. 11-35.
- _____. "The Coherence of Exodus: Narrative Unity and Meaning". *CTJ* n° 36, 2001, p. 251-269.
- Levenson, J. D. "Exodus and Liberation". *HBT* n° 13, 1991, pp. 134-174.
- Millard, A. "How Reliable Is Exodus?" *BRev* n° 26 (4), 2000, pp. 50-57.
- Newsome, J. *Exodus*. Interpretation Bible Studies. Louisville: Geneva, 1998.
- Nicholson, E. W. *Exodus and Sinai in History and Tradition*. Richmond: John Knox, 1973.
- Noth, M. *Exodus: A Commentary*. OTL. Filadélfia: Westminster, 1962.
- Pixley, G. V. *On Exodus: A Liberation Perspective*. Traduzido por R. R. Barr. Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1987.
- Plasteras, J. *The God of Exodus: The Theology of the Exodus Narratives*. Milwaukee: Bruce, 1966.
- Propp, W. C. *Exodus 1—18: A New Translation with Introduction and Commentary*. AB n° 2. Nova York: Doubleday, 1999.
- Radday, Y. T. e Levi, Y. *An Analytic Linguistic Key-Word-in-Context Concordance to the Book of Exodus*. The Computer Bible n° 28. Wooster, Ohio: Biblical Research Associates, 1985.
- Ramm, B. *His Way Out: A Fresh Look at Exodus*. Glendale, Calif.: Regal, 1974.
- Rendtorff, R. "'Covenant' as a Structuring Concept in Genesis and Exodus". *JBL* n° 108, 1989, pp. 385-393.
- Sarna, N. *Exploring Exodus: The Heritage of Biblical Israel*. Nova York: Schocken, 1986.
- _____. *Exodus: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*. JPS Torah Commentary. Filadélfia: The Jewish Publication Society, 1991.
- Smith, M. S. "The Literary Arrangement of the Priestly Redaction of Exodus: A Preliminary Investigation". *CBQ* n° 58, 1996, pp. 25-50.
- Sternberg, M. *Hebrews between Cultures: Group Portraits and National Literature*. Bloomington: Indiana University Press, 1998.
- Van Seters, J. *The Life of Moses: The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*. Louisville: Westminster John Knox, 1994.
- Vervenne, M., ed. *Studies in the Book of Exodus: Redaction, Reception, Interpretation*. BETL n° 126. Leuven: Leuven University Press, 1996.

Êxodo 1—6

- Ackerman, J. S. "The Literary Context of the Moses Birth Story (Exodus 1—2)", em *Literary Interpretations of Biblical Narratives*. Vol. 1. Editado por K. R. R. Gros Louis, J. S. Ackerman e T. S. Warshaw. Nashville: Abingdon, 1974, pp. 74-119.
- Archer, G. *A Survey of Old Testament Introduction*. Chicago: Moody, 1973.
- Ashby, G. W. "The Bloody Bridegroom: The Interpretation of Exodus 4.24-26". *ExpT* n° 106, 1994-1995, pp. 203-205.
- Barr, J. "The Symbolism of Names in the Old Testament". *BJRL* n° 52, 1969, pp. 11-29.
- Bietak, M. "Israelites Found in Egypt: Four Room House Identified in Medinet Habu". *BAR* n° 29 (5), 203, pp. 40-49, 82, 83.
- Carroll, R. P. "Strange Fire: Abstract of Presence Absent in the Text. Meditations on Exodus 3". *JSOT* n° 61, 1994, pp. 39-58.
- Childs, B. S. *Myth and Reality in the Old Testament*. SBT n° 27. Londres: SCM Press, 1962, pp. 59-65.
- Coats, G. W. "A Structural Transition in Exodus". *VT* n° 22, 1972, pp. 129-142.
- _____. "Moses in Midian". *JBL* n° 92, 1973, pp. 3-10.
- Davies, G. F. *Israel in Egypt: Reading Exodus 1—2*. JSOTSup n° 135. Sheffield: JSOT Press, 1992.
- Dumbrell, W. "Exodus 4.24-26: A Textual Re-examination". *HTR* n° 65, 1972, pp. 285-290.
- Eslinger, L. M. "Freedom or Knowledge? Perspective and Purpose in the Exodus Narrative (Exodus 1—5)". *JSOT* n° 52, 1991, pp. 43-60.
- _____. "Knowing Yahweh: Exod. 6.3 in the Context of Genesis 1—Exodus 15", em *Literary Structure and Rhetorical Strategies in the Hebrew Bible*. Editado por L. J. de Regt e outros. Assen: Van Gorcum, 1996, pp. 188-198.
- Exum, J. C. "'You Shall Let Every Daughter Live': A Study of Exodus 1.8—2.10". *Semeia* n° 28, 1983, pp. 63-82.
- Feliks, J. "Burning Bush". *EncJud* n° 4, 1971, pp. 1528-1530.
- Frolov, S. "The Hero as Bloody Bridegroom: On the Meaning and Origin of Exodus 4,26". *Bib* n° 77, 1996, pp. 520-523.
- Fuchs, E. "A Jewish-Feminist Reading of Exodus 1-2", em *Jews, Christians, and the Theology of the Hebrew Scriptures*. Editado por A. O. Bellis e J. S. Kaminsky. SBLSymS n° 8. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000, pp. 307-326.
- Garr, W. R. "The Grammar and Interpretation of Exodus 6.3". *JBL* n° 111, 1992, pp. 385-408.
- Gordon, C. H. *The Ancient Near East*. Nova York: Norton, 1965.

- Gottlieb, I. B. "Law, Love, and Redemption: Legal Connotations in the Language of Exodus 6.6-8". *JANES* n° 26, 1998, pp. 47-57.
- Hamlin E. J. "The Liberator's Ordeal: A Study of Exodus 4.1-9", em *Rhetorical Criticism: Essays in Honor of James Muilenburg*. Editado por J. J. Jackson e M. Kessler. PTMS n° 1. Pittsburgh: Pickwick, 1974, pp. 33-42.
- Harris, R. L. "The Pronunciation of the Tetragrammaton", em *The Law and the Prophets: In Honor of O. T. Alis*. Editado por J. H. Skitton. Nutley, N. J.: Presbyterian and Reformed, 1974, pp. 215-224.
- Holmgren, F. C. "Exodus 2.11—3.15". *Int* n° 56, 2002, pp. 73-76.
- Hughes, P. E. "Moses' Birth Story: A Biblical Matrix for Prophetic Messianism", em *Eschatology, Messianism, and the Dead Sea Scrolls*. Editado por C. A. Evans e P. W. Flint. Grand Rapids: Eerdmans, 1997, pp. 10-22.
- Isbell, C. "Exodus 1—2 in the Context of Exodus 1—14: Story Lines and Key Words", em *Art and Meaning: Rhetoric in Biblical Narrative*. Editado por D. J. A. Clines e outros. JSOTSup n° 19. Sheffield: JSOT Press, 1982, pp. 37-61.
- Janzen, J. Gerald. "What's in a Name? 'Yahweh' in Exodus 3 and the Wider Biblical Context". *Int* n° 33, 1979, pp. 227-239.
- Kitchen, K. A. *Ancient Orient and Old Testament*. Chicago: Inter-Varsity Press, 1996.
- _____. "Moses: A More Realistic View". *CT* n° 12, 1968, pp. 920-923.
- _____. "From the Brickfields of Egypt". *TynB* n° 27, 1976, pp. 137-147.
- Kline, M. "Old Testament Origins of the Gospel Genre". *WTJ* n° 38, 1975, pp. 1-27.
- Kunin, S. D. "The Bridegroom of Blood: A Structuralist Analysis". *JSOT* n° 69, 1996, pp. 3-16.
- McCarthy, D. J. "Exodus 3:14: History, Philology and Theology". *CBQ* n° 40, 1978, pp. 311-322. Reproduzido em *Institution and Narrative: Collected Essays*. AnBib n° 108. Roma: Biblical Institute Press, 1985, pp. 225-236.
- Mendenhall, G. E. *The Tenth Generation: The Origins of the Biblical Traditions*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973.
- Moberly, R. W. L. *The Old Testament of the Old Testament*. OBT. Minneapolis: Fortress, 1992.
- Orlinsky, H. M. "Moses", em *Essays in Biblical and Jewish Culture and Bible Translation*. Nova York: Ktav, 1973, pp. 5-38.
- Patrick, D. "The Rhetoric of Revelation [Exodus 3-4]". *HBT* n° 16, 1994, pp. 20-40.
- Phillips, A. e Phillips, L. "The Origin of 'I Am' in Exodus 3.14". *JSOT* n° 78, 1998, pp. 81-84.
- Propp, W. H. "That Bloody Bridegroom (Exodus IV 24-26)". *VT* n° 43, 1993, pp. 495-518.

- Robinson, B. P. "Zipporah to the Rescue: A Contextual Study of Exodus IV 24-26". *VT* n° 36, 1986, pp. 447-461.
- _____. "Moses at the Burning Bush". *JSOT* n° 75, 1997, pp. 107-122.
- Seitz, C. "The Call of Moses and the 'Revelation' of the Divine Name: Source-Critical Logic and Its Legacy [Exodus 3, 1—4, 17; 6, 2—9]", em *Theological Exegesis: Essays in Honor of Brevard S. Childs*. Editado por C. Seitz e outros. Grand Rapids: Eerdmans, 1999, pp. 145-161.
- Thompson, T. L. "How Yahweh Became God: Exodus 3 and 6 and the Heart of the Pentateuch". *JSOT* n° 68, 1995, pp. 57-74.
- Tigay, J. H. "'Heavy of Mouth' and 'Heavy of Tongue': On Moses' Speech Difficulty". *BASOR* n° 231, 1978, pp. 57-64.
- Weems, R. J. "'The Hebrew Women Are Not Like the Egyptian Women': The Ideology of Race, Gender and Sexual Reproduction in Exodus 1". *Semeia* n° 59, 1992, pp. 25-34.
- Westermann, C. *Handbook to the Old Testament*. Traduzido por R. H. Boyd. Minneapolis: Augsburg, 1967.
- Zlotnick-Sivan, H. "Moses the Persian? Exodus 2, the 'Other' and Biblical 'Mnemohistory'". *ZAW* n° 116, 2004, pp. 189-205.

7

As Pragas, a Páscoa e o Êxodo

ÊXODO 7.1—15.21

Essa parte de Êxodo dedica-se principalmente à descrição das pragas enviadas por Deus ao Egito (7.14—11.10; 12.29-32) e ao êxodo do Egito via mar Vermelho (ou de juncos). Como preparação, Moisés recebe de Deus essa espantosa palavra: “Eis que te tenho posto por Deus sobre Faraó” (7.1). E antes de qualquer euforia, Deus também diz: “Faraó, porém, não vos ouvirá” (7.4). Um Deus a quem não dariam ouvidos!

As Pragas

A função das pragas diz respeito à palavra de Faraó (5.2): “Não conheço o Senhor”. A principal palavra aqui é “conhecer/saber”. Ela aparece em:

6.7: “E sabereis [Israel] que eu sou o Senhor, vosso Deus”.

7.5: “Os egípcios saberão que eu sou o Senhor”.

7.17: “Nisto saberás [Faraó] que eu sou o Senhor” (na primeira praga).

- 8.10: “Para que saibas [Faraó] que ninguém há como o Senhor, nosso Deus” (segunda praga).
- 8.22: “Para que saibas que eu sou o Senhor no meio desta terra” (quarta praga).
- 9.14: “Enviarei todas as minhas pragas [...] para que saibas [Faraó] que não há outro como eu em toda a terra” (sétima praga).
- 9.29: “Estenderei [Moisés] as mãos [...] e não haverá mais sa-raiva; para que saibas que a terra é do Senhor” (tam-bém na sétima praga).
- 10.2: “Para que contes [Moisés e Israel] as coisas que fiz no Egito e os meus sinais que tenho feito [o Senhor] entre eles [os egípcios]; para que saibais que eu sou o Senhor” (oitava praga).
- 11.7: “Para que saibais [Moisés e Israel] que o Senhor fez dife-rença entre os egípcios e os israelitas” (décima praga).
- 14.4: “E serei glorificado em Faraó [...] e saberão os egípcios que eu sou o Senhor” (na travessia do mar).
- 14.18: “E os egípcios saberão que eu sou o Senhor, quando for glo-rificado em Faraó, e nos seus carros, e nos seus cavaleiros”.

Além desses trechos, esse vocábulo segue sendo utilizado ao longo de Êxodo, como vemos em 16.6,12. No deserto, Israel iria “saber” que ele era o Senhor Deus através de sua miraculosa pro-visão. No restante do Pentateuco, a expressão só volta a aparecer em Deuteronômio 29.6. Fora do Pentateuco, seu uso é esporádico (1 Rs 20.13,28; Is 45.3; 49.23,26; 60.16; Os 2.20; Jl 2.27; 3.17). Dentre esses, o mais semelhante aos versículos que dizem respei-to a Faraó é Isaías 45.3, no qual Deus usa a expressão ao se diri-gir a Ciro, rei da Pérsia. No Antigo Testamento, a exceção à rari-dade verificada fora de Êxodo é Ezequiel. Nesse livro, a expressão ocorre muitas e muitas vezes, sendo que a maioria diz respeito à audiência do profeta: os exilados de Judá (por exemplo, Êz 5.13: 6.7,14; 7.4,9,27; 11.10,12; 12.15,16; 13.9,14,21,23). A diferença entre o uso dessa expressão nesses dois livros é que, em Êxodo, ela é utilizada em um contexto de confinamento e opressão que está a ponto de dar lugar à liberdade. Já em Ezequiel, ela aparece em um ambiente em que a liberdade foi há pouco perdida ou está a ponto de ser substituída por prisão e opressão. São, portanto, contextos diametralmente opostos.

O Propósito das Pragas

Essa ênfase no conhecimento do Senhor alça as pragas para além de sua função de castigar severamente. As pragas não são uma vingança contra Faraó. O Senhor não tem a intenção de deixar no Egito um Faraó arrasado e destruído, nem tenciona fascinar o governante egípcio com uma exibição de milagres.

O propósito divino é fazer com que Faraó e seu povo — para não mencionar os israelitas — passem efetivamente a conhecer o verdadeiro Deus. É estabelecida uma estrutura com fins didáticos, de forma que o conhecimento seja transmitido através de observações e experiências pessoais, não por ouvir falar. Conhecer ao Senhor como Senhor significa reconhecer e se submeter a sua autoridade. Essa é a escolha que precisa ser feita, a qual Faraó é convidado a fazer. É claro que, nos capítulos finais, não vemos nada sobre Faraó ter dito “Agora conheço Jeová” ou “Eu sei quem Jeová é”. Além disso, não há nada nem remotamente semelhante à profecia de Isaías sobre o Egito: “Naquele tempo, haverá cinco cidades na terra do Egito que falarão a língua de Canaã e farão juramento ao Senhor dos Exércitos” (Is 19.18).

Dez pragas são registradas:

1. 7.14-25: água em sangue.
2. 8.1-15: infestação das rãs.
3. 8.16-19: insetos (ou piolhos)
4. 8.20-32: infestação das moscas (com os hebreus sendo poupados [8.22]).
5. 9.1-7: peste sobre o gado (com os rebanhos dos hebreus sendo poupados [9.4,6]).
6. 9.8-12: úlceras sobre homens e animais.
7. 9.13-35: saraiva, trovões e raios (com exceção da área destinada aos hebreus [9.26]).
8. 10.1-20: infestação de gafanhotos.
9. 10.21-29: três dias de densas trevas.
10. 11.1—12.36: morte dos primogênitos, tanto do povo como do gado (com exceção dos hebreus, caso se preparassem de forma correta [12.7,13]).

Muito já se disse sobre as pragas serem diretamente voltadas para algum aspecto específico da religião egípcia. Em diversos casos, isso é bem possível, mas em outros fica difícil fazer essa

correspondência. Na verdade, em Êxodo 12.12, vemos o Senhor dizendo: “e sobre todos os deuses do Egito farei juízos”. Veja também Números 33.4b: “e havendo o Senhor executado os seus juízos nos seus deuses”. Para algumas das pragas, a correspondência é válida.

1. Hapi, o deus do Nilo, portador da fertilidade.
2. Hekt, a deusa da fecundidade com cabeça de sapo.
4. Kheper, na forma de um besouro (que talvez possamos incluir na praga das moscas). Ele representa o ciclo diário do sol pelo céu.
5. Muitos deuses e deusas egípcias são representados zoomorficamente em hieróglifos: Hator, representada como uma deusa com cabeça de vaca ou como uma deusa com cabeça humana e orelhas ou chifres de vaca; Amon, rei dos deuses e protetor dos Faraós, representado por uma figura masculina com cabeça de carneiro ou como carneiro com uma tríplice coroa; Geb, divindade da terra, representado como um ganso ou como uma figura humana com um ganso na cabeça; Ísis, rainha dos deuses, representada com chifres de carneiro ou vaca na cabeça.
7. Nut, deus do céu e protetor dos mortos.
8. Serapia, protetor contra os gafanhotos.
9. Rá, personificação do sol, rei dos deuses e pai da humanidade.
10. Possivelmente Taueret, deusa da maternidade que governava sobre os nascimentos e que, mais tarde, tornou-se uma divindade protetora do lar.

É preciso deixar claro que o texto bíblico não dá indicação alguma de que as pragas devam ser associadas à religião e às divindades egípcias. Tais semelhanças, portanto, devem ser coincidências. No que diz respeito à natureza das pragas, é mais do que possível que algumas já tivessem sido experimentadas pelos egípcios (como, por exemplo, a coloração vermelha das águas do Nilo e a praga das rãs oriundas dos manguezais ao longo do rio). Outras foram provavelmente inéditas, como, por exemplo, as pragas da saraiva e das trevas, dada a quase perene estiagem e os dias ensolarados durante o ano inteiro (com exceção dos vendavais, que rapidamente tapavam a luz do sol).

Alguns estudiosos defendem que as pragas seguem uma cronologia consistente com o ecossistema do Egito, de forma que Êxodo

7—10 é o relato literal de uma sucessão de fenômenos naturais (Hort). Muitos outros estudiosos repudiam qualquer tentativa de se considerar os relatos das pragas como historicamente precisas e verdadeiras. J. K. Hoffmeier, no entanto, levanta uma questão interessante: se a seqüência de eventos traçada por Hort e outros para a enchente e a estiagem anual do Nilo está correta, “como tamanha variedade de tradições pôde ser reunida séculos mais tarde por algum redator com tanta coerência, ainda que certamente fora da Palestina?”

Z. Zevit pesquisou possíveis analogias para as pragas em outras partes da Bíblia. Entre o relato das pragas e a narrativa da Criação, ele descobriu expressões e vocábulos semelhantes, o que levou-o a sugerir que Gênesis 1—2, tematicamente, funciona como pano de fundo para as pragas. Dessa forma, por exemplo, na praga do sangue, a expressão “sobre todo o ajuntamento das suas águas” (Êx 7.19) corresponda “ao ajuntamento das águas” de Gênesis 1.10. Zevit também relaciona as dez pragas às dez ocorrências da expressão “e disse Deus” (Gn 1.3,6,9,11,14,20,24,26,28,29).

O Endurecimento do Coração de Faraó

Termos utilizados na descrição do coração de Faraó

Os termos que descrevem o endurecimento do coração de Faraó aparecem por vinte vezes em Êxodo 4—14. Na descrição desse endurecimento, são utilizados três verbos hebraicos: *kābēd*, *hāzaq*, *qāshā*. O significado básico de *kābēd* é “ser pesado”. Além de descrever o coração, a palavra *kābēd* pode descrever os olhos (Gn 48.10), os ouvidos (Is 6.10) ou a boca e a língua (Êx 4.10). Cada uma dessas referências diz respeito ao mau funcionamento de um órgão em especial, quer em virtude de idade ou doenças (Gn 48.10; Êx 4.10). Por causa disso, R. R. Wilson afirma que, nessas passagens, o escritor “se refere a um órgão sensorial que já não recebe estímulos externos”.

O verbo *hāzad* significa “ser forte, duro”. É a mesma raiz de “Ezequias”, “o Senhor é a minha força”, e Ezequiel, “que Deus fortaleça”. Em um contexto negativo, talvez o equivalente mais próximo em nossa língua seja “cabeça-dura”. O verbo *qāshā* significa “ser duro, severo, difícil”.

Logo abaixo, temos passagens de Êxodo que utilizam um ou outro desses verbos. Após cada referência, a listagem traz o verbo específico utilizado e o estado que ele assume, ou seja, Qal, Piel

ou Hiphil (de maneira simples, Qal descreve um estado: “ser..”; Piel e Hiphil descrevem uma condição ou situação provocada: “tornar..”). A versão utilizada é a Almeida Revista e Corrigida (ARC). No caso de haver discrepâncias entre as versões, segue juntamente o texto da Almeida Revista e Atualizada (ARA), da Nova Versão Internacional (NVI) e da Nova Tradução na Linguagem de Hoje (NTLH). Sempre que o número de um versículo estiver entre colchetes, trata-se de sua localização no texto hebraico, a qual diverge do texto em português.

1. 4.21: “eu endurecerei o seu coração”; “vou fazer com que ele fique teimoso” (NTLH); *hāzaq*, em Piel.
2. 7.3: “endurecerei o coração de Faraó”; “farei o coração do faraó resistir” (NVI); “vou fazer com que o rei fique teimoso” (NTLH); *qāshâ*, em Hiphil.
3. 7.13: “Porém o coração de Faraó se endureceu”; “o rei continuou teimando” (NTLH); *hāzaq*, em Qal.
4. 7.14: “O coração de Faraó está obstinado”; “O rei está teimando” (NTLH); *kābēd*, na forma adjetiva.
5. 7.22: “o coração de Faraó se endureceu”; “continuou teimando” (NTLH); *hāzaq*, em Qal.
6. 8.15 [11]: “Faraó [...] agravou o seu coração”; “Faraó [...] continuou de coração endurecido” (ARA); “obstinou-se em seu coração” (NVI); “continuou teimando” (NTLH); *kābēd*, em Hiphil.
7. 8.19 [15]: “o coração de Faraó se endureceu”; “o coração do faraó permaneceu endurecido” (NVI); “o rei continuou teimando” (NTLH); *hazaq*, em Qal.
8. 8.32 [28]: “endureceu Faraó ainda esta vez seu coração”; “o faraó obstinou-se em seu coração” (NVI); “o rei continuou teimando” (NTLH); *kābēd*, em Hiphil.
9. 9.7: “o coração de Faraó se endureceu”; “seu coração continuou obstinado” (NVI); “o rei continuou teimando” (NTLH); *kābēd*, em Qal.
10. 9.12: “o Senhor endureceu o coração de Faraó”; “o Senhor Deus fez com que o rei continuasse teimando” (NTLH); *hazaq*, em Piel.
11. 9.34: “e agravou o seu coração”; “endureceu o coração” (ARA); “obstinou-se em seu coração” (NVI); “Ele e os seus funcionários continuaram teimando” (NTLH); *kābēd*, em Hiphil.

12. 9.35: “o coração de Faraó se endureceu”; “Faraó, de coração endurecido” (ARA); “O coração do faraó continuou endurecido” (NVI); Ele e os seus funcionários continuaram teimando” (NTLH); *ḥāzaq*, em Qal.
13. 10.1: “tenho agravado o seu coração”; “lhe endureci o coração” (ARA); “tornei obstinado o coração dele” (NVI); “fiz com que ele e os seus funcionários continuassem teimando” (NTLH); *kābēd*, em Hiphil.
14. 10.20: “O Senhor, porém, endureceu o coração de Faraó”; “o Senhor fez com que o rei continuasse teimando” (NTLH); *ḥāzaq*, em Piel.
15. 10.27: “O Senhor, porém, endureceu o coração de Faraó”; “o Senhor fez com que o rei continuasse teimando” (NTLH); *ḥāzaq*, em Piel.
16. 11.10: “o Senhor endureceu o coração de Faraó”; “o Senhor fez com que o rei continuasse teimando” (NTLH); *ḥāzaq*, em Piel.
17. 13.15: “endurecendo-se Faraó, para não nos deixar ir”; “faraó resistiu e recusou deixar-nos sair” (NVI); “o rei do Egito teimou em não nos deixar sair” (NTLH); *qāshâ*, em Hiphil.
18. 14.4: “eu endurecerei o coração de Faraó”; “Eu farei com que o rei continue teimoso” (NTLH); *ḥāzaq*, em Piel.
19. 14.8: “o Senhor endureceu o coração de Faraó”; “O Senhor fez com que Faraó, rei do Egito, continuasse teimando” (NTLH); *ḥāzaq*, em Piel.
20. 14.17: “E eis que endurecerei o coração dos egípcios”; “Eu farei com que os egípcios fiquem ainda mais teimosos” (NTLH); *kābēd*, em Piel.

Dos três verbos, *ḥāzāq* é o mais utilizado (11 vezes). Logo após vem *kābēd* (7 vezes) e *qashâ* (2 vezes).

Análise da Terminologia

É interessante organizar esses vinte verbos conforme o sujeito do verbo. Veja a tabela 1.

Algumas observações podem ser feitas a partir dessa análise. Temos de admitir que Deus, em 4.621 e 7.3, fala a Moisés: “eu endurecerei o coração de Faraó”. Moisés ouve isso por duas vezes, antes do começo das pragas. Ainda assim, em momento algum vemos esse anúncio suscitar protestos ou pedidos de explicação por parte de Moisés. Já vimos nos capítulos 3 e 4 de Êxodo que

Moisés, vez ou outra, protestava ou pedia mais explicações a Deus. Aqui, no entanto, ele é obediente.

Tabela 6

Deus como sujeito (10 referências)

<i>kābēd</i>	<i>hāzaq</i>	<i>qāshâ</i>
10.1 Hiphil	4.21 Piel	7.3 Hiphil
14.17 Piel	9.12 Piel	
	10.20 Piel	
	10.27 Piel	
	11.10 Piel	
	14.4 Piel	
	14.8 Piel	

Faraó como sujeito (4 referências)

<i>kābēd</i>	<i>hāzaq</i>	<i>qāshâ</i>
8.15 [11] Hiphil		13.15 Hiphil
8.32 [28] Hiphil		
9.34 Hiphil		

O coração de Faraó como sujeito (6 referências)

<i>kābēd</i>	<i>hāzaq</i>	<i>qāshâ</i>
7.14 adjetivo	7.13 Qal	
9.7 Qal	7.22 Qal	
	8.19 [15] Qal	
	9.35 Qal	

Seria isso um sinal de que Moisés havia aceito suas responsabilidades, estando suficientemente confiante para não mais questionar a Deus? Ou poderíamos supor que, ao ouvir frases tão enigmáticas, Moisés protestou ainda mais junto a Deus? Tais sentenças não poderiam ser consideradas como anúncios dos resultados finais?

Ao se examinar a descrição das pragas, percebe-se que todas as referências a Deus endurecendo o coração de Faraó só aparecem mais ao fim da narrativa. Ou seja:

1. “O coração de Faraó está obstinado” (7.14)
2. “Faraó [...] agravou o seu coração” (8.15 [11])

3. “o coração de Faraó se endureceu” (8.19 [15])
4. “endureceu Faraó [...] seu coração” (8.32 [28])
5. “o coração de Faraó se endureceu” (9.7)
6. “Porém o Senhor endureceu o coração de Faraó” (9.12)
7. “Faraó [...] agravou o seu coração” (9.34)
“o coração de Faraó se endureceu” (9.35)
8. “tenho agravado o seu coração” (10.1)
“O Senhor, porém, endureceu o coração de Faraó” (10.20)
9. “O Senhor, porém, endureceu o coração de Faraó” (10.27)
10. “o Senhor endureceu o coração de Faraó” (11.10)

É curioso observar que, somente após a sexta praga vir sobre os egípcios, temos alguma referência a Deus endurecendo o coração de Faraó. Existem apenas duas referências a Faraó endurecendo seu próprio coração (9.34,35) após Deus o ter feito. Certamente, há relevância no fato de que, mesmo após Deus ter endurecido o coração de Faraó (nº 6 [9.12]), o soberano do Egito, pelo menos mais uma vez, foi capaz de endurecer seu próprio coração (nº 7 [9.34]). Depois disso, contudo, é Deus, e apenas Deus, que endurece o coração de Faraó (nº 8 [10.20]; nº 9 [10.27]; nº 10 [11.10]). É como se a janela de oportunidade de Faraó tivesse se fechado.

Moshe Greenberg captura de forma clara o problema de Faraó: “Nesse dramático desenrolar das reações de Faraó, há um princípio dominante — a essência de sua intransigência — a saber, a manutenção de sua soberania. Esse é o ponto crucial da questão, o qual não pode coexistir com a autoridade de Deus. Assim, a resistência de Faraó é o arquétipo da oposição do poder e da autoridade humana frente às reivindicações de Deus. Sob pressão, tal poder se mostra flexível e transigente, chegando até a recuar. De início, pede por socorro e chega a confessar pecados e a fazer concessões. No fim das contas, porém, ele se entrincheira em seu âmago de auto-afirmação e independência, evitando ceder no que significaria o fim de sua reivindicação à auto-suficiência. Nesse ponto, ele resiste, ao custo que for, até a morte”.

Teria sido um acidente? Ou as Escrituras querem dizer que Faraó, agora tão intransigente para com Deus, havia perdido o direito de optar de forma consciente e independente? A liberdade pode ser revogada? Faraó, pelo menos durante algum tempo, teve controle sobre suas escolhas, mas jamais o teve sobre as consequências de suas escolhas.

Ao enfatizarmos demasiadamente o endurecimento do coração de Faraó, podemos deixar de considerar as diversas vezes em que Deus tentou sensibilizar seu coração:

1. Por meio das orações de Moisés: “Rogai ao Senhor” (8.8 [4]; 9.28; 10.17); “orai também por mim” (8.28 [24]).
2. Pelo testemunho de seus próprios mágicos: “Isto é o dedo de Deus” (8.19 [15]).
3. Levando-o a obedecer, ainda que parcialmente: “deixarei ir o povo, para que sacrifiquem ao Senhor” (8.8 [4]); “Ide e sacrificai ao vosso Deus nesta terra [...] deixar-vos-ei ir [...] somente que indo, não vades longe” (8.25-28 [21-24]); “Ide [...] somente fiquem vossas ovelhas e vossas vacas” (10.24).
4. Levando-o ao arrependimento, ainda que parcialmente: “Esta vez pequei; o Senhor é justo, mas eu e o meu povo, ímpios” (9.27); “Pequei contra o Senhor, vosso Deus, e contra vós” (10.16). Ao juntar o “Esta vez pequei” de 9.27 e o “continuou a pecar” de 9.34, Greenberg faz a seguinte observação: “Ele reconhece sua culpa mas prossegue nela”. Faraó precisava ouvir a palavra que encontramos em Mateus 3.8: “Dêem fruto que mostre o arrependimento!” (NVI).
5. Ao dar repetidas chances a Faraó: Deus foi tão tolerante com ele como foi com Moisés após a sarça ardente. O “não irei” de Moisés se compara ao “não os deixarei ir” de Faraó. O fato de Deus precisar entrar em ação por dez vezes para que Faraó cedesse não causa a menor surpresa. Afinal, no que tange aos efeitos a longo prazo, qual foi a eficácia do Dilúvio, uma outra manifestação do juízo de Deus, mesmo para as primeiras gerações que se seguiram?

Considerações acerca do endurecimento do coração de Faraó

No que diz respeito ao endurecimento do coração de Faraó, e a outros acontecimentos semelhantes, Walther Eichrodt afirma:

O mais notável, entretanto, é que isso jamais conduziu a um determinismo absoluto, isentando o homem da responsabilidade por seus atos. Em todos os momentos, a capacidade para a auto-determinação é insistentemente mantida. Toda a exortação ética dos profetas baseia-se na convicção de que a decisão pertence ao homem. Também a lei [...] baseia-se nesse pressuposto. O postulado fundamental da liberdade moral é, portanto, encontrado em pé de igualdade com a convicção religiosa de que Deus age eficaz-

mente em todas as coisas. Ademais, não há nenhuma tentativa de se harmonizar ou combinar as duas posições. Os testemunhos das experiências com Deus no Antigo Testamento são capazes de afirmar ambas as realidades ao mesmo tempo, suportando a tensão existente e sem reduzir em nem um átimo a validade incondicional de cada uma.

Aquilo que Deus juntou, que nenhum homem tente separar!

No Novo Testamento, encontramos maiores explicações sobre esse tema em Romanos 9 — 11. Paulo se refere ao endurecimento do coração de Faraó (9.17,18) e ao endurecimento de Israel (11.7,25). Segundo Eichrodt, observamos que o Novo Testamento, a exemplo do que acontece no Antigo, apresenta tanto a soberania divina como a liberdade moral do homem. É exatamente isso que surge da passagem paulina.

Ao afirmar que descender fisicamente de Abraão não é suficiente para qualificar alguém como filho de Abraão, Paulo sustenta sua tese apelando para Gênesis. Tanto Isaque como Ismael eram filhos físicos de Abraão, mas apenas um era o filho da promessa (9.7-9). Tanto Jacó como Esaú eram filhos de Isaque, mas Esaú foi rejeitado a favor de Jacó (9.10-13). Paulo, portanto, falou sobre a questão da fidelidade de Deus (9.6) mostrando o princípio da escolha divina operando na história dos patriarcas.

Mas se Deus é seletivo, isso não implica em injustiça (9.14)? Ismael e Esaú foram indiscriminadamente rejeitados? Ao responder essa questão, Paulo se volta para Êxodo e, em essência, diz: “se você afirmar que o Deus dos patriarcas foi injusto, deverá afirmar o mesmo acerca do Deus de Êxodo”. Aqui também nós vemos a seletividade em ação. Para Israel, ele mostrou misericórdia; ao coração de Faraó, endureceu-o. (Observe que, em Romanos, “misericórdia” aparece por onze vezes, sendo que nove delas ficam nos capítulos 9—11: “9.15 [2x], 16, 18, 23; 11.30, 31 [2x], 32).

A passagem mais importante aqui é Romanos 9.17: “Para isto mesmo te levantei, para em ti mostrar o meu poder”. Esse versículo é uma citação de Êxodo 9.16. A expressão em Êxodo: “para isto te mantive” corresponde ao texto de Romanos “para isto mesmo te levantei”. Logo, “levantar” não tem nada a ver com fazer nascer ou criar. Mais exatamente, significa “eu não o destruí” ou “permiti que você continuasse a viver”. Esse levantar é, em si, uma expressão da misericórdia de Deus. A misericórdia e a firmeza de Deus são expressões da soberania divina (Rm 9.18).

A fim de enfatizar a idéia de um Deus soberano, Paulo apela para a Criação (Deus como oleiro) e faz diversas citações de Oséias e Isaías (Rm 9.19-29).

Aonde, portanto, tudo isso leva a humanidade? Esse é o interesse de Romanos 9.30—10.21. É importante não pararmos em 9.29. Deus é soberano, sim, mas isso não nega a liberdade humana. Se existem judeus não justificados, isso não se deu por sua incredulidade ter sido predeterminada, mas por que eles “tropeçaram na pedra de tropeço” (9.32). Muitos pregadores e missionários têm utilizado Romanos 10.14,15 (“Como, pois, invocarão aquele em quem não creram? E como crerão naquele de quem não ouviram? E como ouvirão, se não há quem pregue?”) a fim de conclamar as pessoas a um maior envolvimento em evangelismo e missões. Isso é válido como uma aplicação do texto além de seu contexto, mas, em seu estrito contexto, Paulo levanta essa questão de forma irônica. Os judeus a quem ele escreve haviam ouvido e Deus já lhes havia mandado diversas mensagens; portanto, eles não podem usar a ignorância como desculpa. Da parte de Deus, não havia faltado chamados: “Todo o dia estendi as minhas mãos a um povo rebelde e contradizente” (10.21). Temos, portanto, lado a lado, a soberania divina e o privilégio e a responsabilidade pessoal do homem (9.30—10.21).

Após falar sobre os judeus como indivíduos, Paulo prossegue falando sobre os judeus como um povo, uma comunidade (Rm 11.1-36). Apesar de ter rejeitado judeus individuais, Deus jamais rejeitou seu povo como um todo 11.2. Em 11.7-25, Paulo, de forma implícita, compara o endurecimento de Faraó ao endurecimento dos judeus. Em ambos os casos, Deus usa esse endurecimento visando à redenção. Ele endureceu o coração de Faraó. Qual foi o resultado? Os israelitas foram libertos do Egito. Ele endureceu os israelitas. Qual foi o resultado? Foi permitido que os gentios participassem do Reino de Deus. Que então é feito dos judeus, e não apenas do remanescente? Esse endurecimento é permanente? A resposta de Paulo é um cabal não. “Todo o Israel será salvo” (11.26) — uma magnífica expressão que Paulo nem tenta explicar em maiores detalhes.

A Páscoa (12.1—13.16)

Êxodo 12 detalha os procedimentos a serem observados durante a Páscoa. Maiores informações podem ser encontradas nos ca-

lendários religiosos do Pentateuco: Levítico 23.5-8; Números 28.16-25; Deuteronômio 16.1-8. Nessas três passagens, bem como em Êxodo 12, a Páscoa é intimamente relacionada à Festa dos Pães Asmos. O Antigo Testamento registra a celebração de cinco páscoas específicas, além da original: os israelitas no deserto (Nm 9.1-14); em Gilgal, depois dos israelitas entrarem em Canaã (Js 5.10-12); a celebrada por Ezequias (2 Cr 35.1-19); a celebrada no cativeiro (Ed 6.19-22).

O termo hebraico para “Páscoa” é *pesaḥ*. Há também um verbo, *pāsaḥ* (“passar por cima”), usado por três vezes em Êxodo 12: “vendo eu sangue, passarei por cima de vós” (12.13); “o Senhor passará aquela porta” (12.23); “Este é o sacrifício da Páscoa ao Senhor, que passou as casas dos filhos de Israel no Egito” (12.27).

Afinal, qual é o significado de “O Senhor passará por cima”? Significa que Deus se desviará das casas que estiverem marcadas pelo sangue? Encontramos uma pista em 12.23: “o Senhor passará aquela porta e não deixará o destruidor entrar em vossas casas para vos ferir”. Assim, “passar por cima” significa “proteger” ou, como a NEB sugere em uma nota de rodapé, “ficar de guarda”. O próprio Senhor iria bloquear a entrada do destruidor. Seria o protetor de seu povo, e eles estariam seguros em sua presença.

Aqui, o mais importante é o uso do sangue. Ele devia ser extraído do corpo do cordeiro e espargido nos umbrais e nas vergas das portas (12.7,13). Não fazê-lo seria um desastre.

Não é de se admirar que Moisés, ao relatar as palavras de Deus a seu povo (12.21-27), tenha se concentrado exclusivamente no papel do sangue. Como observa Brevard Childs, “o efeito literário do discurso de Moisés foi extremamente condensado”. Moisés não diz nada sobre a refeição em casa, o tipo de cordeiro a ser escolhido, o momento em que ele deve ser sacrificado, sobre como a refeição deve ser preparada, o quanto deve ser ingerido, o tipo de roupas que as pessoas devem usar — e tudo isso fora incluído nas instruções de Deus a Moisés (12.1-13).

Êxodo 2 não diz respeito somente ao *momento* da Páscoa, ao *porquê* da Páscoa e a *como* ela deve ser observada, mas também *quem* deve participar (12.43-49). A Páscoa não era algo indiscriminadamente aberto para todos. Quem podia participar? A congregação de Israel (v. 47); os escravos (v. 44), quando circuncidados, por terem os mesmos privilégios dos hebreus; os estrangeiros (v. 48), gentios que tivessem abraçado a fé em Jeová. Quem não podia participar? O forasteiro (v. 43), pagão e incrédulo; o viajante (v. 45) que, hóspede ou de passagem, ficava algum tempo

no território de Israel; o servo assalariado (v. 45), que pertencia a uma outra nação mas trabalhava em Israel. Essas distinções eram necessárias por causa da “mistura de gente” (12.38) que deixou o Egito. Foi por isso que as instruções acerca da elegibilidade para participar da Páscoa (12.43-49) foram passadas logo após essa “mistura de gente” deixar o Egito (12.37-39).

Os escritores do Novo Testamento intencionalmente passam do cordeiro para o Cordeiro, do tipo simbólico para o personagem real, de forma a se manifestar a plenitude do plano divino. A prisão já não é a escravidão, mas o reino das trevas. Os cativos resgatados já não são Israel, mas o mundo. A redenção, em vez de uma mudança geográfica, é uma mudança ética.

Assim como o cordeiro no Egito, nem um único osso de Jesus, o Cordeiro, foi quebrado (Jo 19.36). As duas referências explícitas a Cristo como Cordeiro Pascal, nas epístolas do Novo Testamento, estão em 1 Coríntios 5.7 (“Cristo, nosso Cordeiro” [ARA]) e 1 Pedro 1.19 (“um cordeiro imaculado e incontaminado”). O interessante nessas passagens é que Paulo e Pedro, em vez de procurarem formular um discurso teológico sobre soteriologia, estão mais preocupados com as implicações da redenção por meio do Cordeiro para uma vida em santidade. Ou seja, os apóstolos vão além da salvação e tratam da santificação.

Logo após a Páscoa, Moisés transmite mais instruções sobre a Festa dos Pães Asmos (13.3-10) e sobre a consagração dos primogênitos (13.11-16). Ambos os trechos enfatizam que a redenção divina tanto o tira de um lugar como leva a outro. Além de resgatar do Egito, Deus leva o povo à terra dos cananeus (vv. 5,11). A posse das novas terras representa o cumprimento das promessas de Deus aos patriarcas. O leitor é subitamente levado de volta a Gênesis 12.7. Uma vez na terra, o povo de Israel haveria de testemunhar junto às crianças que Deus lhes daria (vv. 8,14). A fidelidade divina repercute em todas as eras: no passado (seus ancestrais), no presente (você) e no futuro (seus filhos).

O Êxodo (13.17—15.21)

Êxodo 12.37 informa que seiscentos mil homens deixaram o Egito, além das mulheres e crianças. O número total dos israelitas que partiram devia ultrapassar os dois milhões. Esse mesmo nú-

mero volta a ser repetido em Êxodo 38.26 e Números 1.46; 2.32; 26.51. Como devemos lidar com um número tão elevado? Êxodo 23.29-30 sugere uma ação gradual de Deus para retirar os cananeus, visto que a população de Israel era muito pequena para repovoar Canaã: “Pouco a pouco os lançarei de diante de ti, até que sejas multiplicado”. (Veja também a tabela 12 no capítulo 16.)

A população de Israel

Muito já foi discutido sobre o número total contado pelo censo: 603.550. Esse número exclui os levitas, todas as mulheres, crianças e jovens abaixo dos vinte anos de idade. O tamanho total da congregação deve ter alcançado os dois milhões de pessoas, talvez até dois milhões e meio.

Dentre os estudiosos da Bíblia, alguns comentaristas já ofereceram diversas explicações. Uma das possibilidades sugeridas é de que esse número não passa de fantasia, sem qualquer valor histórico. Ou seja, que ele representa os devaneios do último escritor, haja vista essa hipérbole. Dentre os documentos que originaram esse trecho, debita-se a responsabilidade por números tão fantasiosos a um documento P (para aqueles que defendem essa visão), a exemplo do que ocorre, em Gênesis 5, com os relatos da assombrosa longevidade daqueles que viveram antes do Dilúvio (leia Davies). G. A. Rendsburg compara a história cananéia com a de Ugarit, na qual Kret sai em busca de sua esposa seqüestrada com três milhões de homens (literalmente “trezentas miríades”). Outra sugestão é de que o número possui valor histórico, mas reflete um censo realizado durante o reinado de Davi (observe os números em 2 Samuel 24.9 e em 1 Crônicas 21.5).

Uma segunda sugestão envolve a palavra hebraica *'elep*, cuja tradução mais usual é “milhar”. Já em 1905, o eminente arqueólogo Flinders Petrie sugeria que essa palavra não deveria ser traduzida como “milhar”, mas “família”. Mais recentemente, essa posição foi adotada por Jacob Milgrom. Dentre os versículos citados em apoio a essa tese, estão Juízes 6.15: “minha família [*'elep*] é a mais pobre em Manassés”; Números 1.16: “Foram esses os escolhidos [...] líderes das tribos [...] chefes dos clãs [*'elep*] de Israel” [NVI] (“os cabeças dos milhares de Israel” [ARC]); 1 Samuel 10.19: “apresentem-se perante o Senhor, de acordo com as suas tribos [*shēbet*] e os seus clãs [*'elep*]” (“milhares” [ARC, ARA, NTLH]); 1 Samuel 10.21: “fazendo chegar a tribo [*shēbet*] de Benjamim pelas suas famílias

[*mishpāhah*]. Esses dois últimos versículos parecem indicar que “clã” e “família” são sinônimos. Para outros textos, nos quais *'elep* significa “clã”, veja Josué 22.14,21,30; 1 Samuel 23.23; Isaías 60.22 (“O mais pequenino se tornará mil” [NVI]; Zacarias 9.7, 12.5,6 (NIV: “líderes”). Assim, de acordo com esse sistema, Judá não teria uma população de 74.600 pessoas (Nm 1.27), mas um total de 74 famílias e 600 pessoas.

Uma terceira sugestão é bastante parecida com a de Petrie. George Mendenhall sugere que o termo *'elep* não significa “família”, “clã” ou “tenda”, mas uma unidade militar dentro do clã (ver Nm 1.3). De acordo com essa interpretação, poderíamos parafrasear Números 1.26,27 da seguinte maneira: “Dos filhos de Judá, as suas gerações, pelas suas famílias, segundo a casa de seus pais, pelo número dos nomes dos de vinte anos para cima, todos os que podiam sair à guerra, foram contados deles setenta e quatro unidades militares da tribo, nas quais haviam 600 homens dispostos para a guerra”.

Em todo caso, a conclusão é sempre a mesma. O número de homens (com vinte anos ou mais) presente no deserto fica reduzido de 603.550 para 5.550. Os estudiosos, em muitos casos, têm aceitado a tradução de *'elep* como “unidade militar” ou “família”. Como disse C. J. Humphreys, “se o propósito do relato de Êxodo é demonstrar o poder de Deus na derrota do exército egípcio, exagerar o número de israelitas seria um tanto incoerente”.

Argumentos adicionais a favor de um número menor são talvez encontrados nos registros militares do antigo Oriente Médio. Se Ramsés II foi o Faraó retratado em Êxodo (uma possibilidade, ainda que não totalmente aceita), é interessante observar que, na famosa batalha de Kadesh, na Síria, o Faraó e o rei hitita Mouwatalli se enfrentaram com aproximadamente vinte mil homens cada (Breasted). E estamos falando dos exércitos de duas grandes potências daquela época! Em contrapartida, os israelitas, ao deixar o Egito, teriam aproximadamente um quarto dos exércitos egípcios e hitita, formado por homens com 20 anos ou mais.

Todas essas informações, no entanto, corroboram ou debilitam a integridade da narrativa bíblica? James Barr, ao tratar de modo específico desse trecho de Êxodo e dos primeiros capítulos de Números, indaga se o conservador moderno “está corajosamente defendendo a inerrância bíblica, confiando no poder de Deus para o sustento dessa enorme multidão de forma miraculosa? Nem pensar. Ele está, pelo contrário, fazendo tudo o que pode para achar uma forma de reduzir a multidão”. Quem pensa que todos os es-

tudiosos modernos abandonaram a tradução tradicional, a qual ainda é mantida em todas as versões contemporâneas da Bíblia, deveria ler os comentários de Gleason Archer em defesa da credibilidade dos números mais elevados. É preciso supor um número suficientemente grande de israelitas para que as palavras de Faraó façam sentido: “Eis que o povo dos filhos de Israel é mais numeroso e mais forte do que nós” (Êx 1.9 – ARA). Além disso, as cerca de 6,5 toneladas de metais preciosos, doadas ao Tabernáculo pelos israelitas, faz supor um número bastante elevado de doadores, para não mencionar que tudo isso precisou ser carregado pelo deserto a partir do Egito.

A Travessia do Mar de Juncos

A travessia do mar de Juncos (preferível a “mar Vermelho”, o qual não se baseia no texto hebraico, mas no grego *erythra thalassa* e no latim *mare rubrum*) é descrita como um milagre. Ler o termo hebraico *yām sūp* como “mar de Juncos” e não “mar Vermelho” reflete o fato de que *sūp*, quando utilizado isoladamente, refere-se a juncos ou bambuzal, como em Êxodo 2.3: “pondo nela o menino, a pôs nos juncos [*sūp*] à borda do rio”, ou Êxodo 2.5: “Nisso viu o cesto entre os juncos [*sūp*] e mandou sua criada apanhá-lo” [NIV]. O povo de Deus atravessou entre duas paredes de água. Paredes de água que, logo depois, fecharam-se e afogaram os egípcios em fuga.

Dividir o mar Vermelho não seria um evento sem importância. Hoje em dia, o mar Vermelho tem cerca de dois mil quilômetros de extensão (incluindo, ao norte, os golfos de Aqaba e o canal de Suez). Sua largura varia entre 200 e 250 quilômetros. Sua profundidade média é de quase 500 metros, sendo que a mínima é de 180 metros e a máxima é de 2.500 metros. Além disso, o nome “mar de Juncos” (ou “bambuzal”) pressupõe água doce, e não salgada, a fim de que os juncos cresçam.

Alguns teólogos concluem, portanto, que os hebreus provavelmente não cruzaram o mar Vermelho ou o golfo de Suez, mas algum lago de água fresca no norte do Egito (talvez a parte sul do atual lago Menzala, perto de Port Said). Isso, contudo, não reduz de maneira alguma o caráter sobrenatural da história. Seiscientos egípcios se afogaram: um fato que não é impossível, considerando-se a tendência dessa região a terremotos e possíveis tsunamis, como frisam Knights e Kitchen. Independentemente de ser um mar, um lago ou um riacho, Deus livrou seu povo das

garras da maior potência mundial, o Egito. O que para o Egito representou a destruição, para o povo de Deus, foi como um ritual de passagem rumo ao destino que lhes fora divinamente determinado. Os meios pelos quais os Egípcios são afogados (Dt 11.4; Js 24.6) são os meios pelos quais o povo de Israel é salvo (Dt 1.40: 2.1; Js 4.21-24).

Seria de se esperar que, com um ato divino tão magnífico, fossem apagadas quaisquer dúvidas que os israelitas pudessem ter quanto à capacidade de Deus para libertá-los e de Moisés para liderá-los. Mas não foi isso que aconteceu. Já em Êxodo 16.2,3, o povo de Deus, há pouco libertado, já sentia saudades do Egito. A liberdade e o pioneirismo parecem não ser tão atraentes quanto a escravidão com três refeições por dia.

Êxodo 14 se encerra com a seguinte observação: “e temeu o povo ao Senhor e creu no Senhor e em Moisés, seu servo” (v. 31). Tal crença, no entanto, precisava ser expressa em palavras, pois impressão, sem expressão, leva à depressão. No fim do capítulo 14, Moisés é mencionado juntamente com o Senhor, mas, nos cânticos do capítulo 15, Moisés é deixado de lado.

É adequado que, nos louvores de Êxodo 15, Deus seja tratado principalmente por Jeová. O Tetragramaton é utilizado por dez vezes: versículos 1, 3 (2x), 6 (2x), 11, 16, 17, 18, 21. Em uma oportunidade, aparece a forma abreviada de Jeová, *yāh* (v. 2); noutra aparece *’ādōnāy* (v. 17) e, por duas vezes, *’ēl* (v. 2). O hino é uma ratificação do senhorio de Deus. Alguns comentaristas (por exemplo, Fretheim) assinalam que Êxodo 1.1—15.21 segue o estilo frequentemente encontrado nos salmos de lamento: salmos compostos por indivíduos ou comunidades em momentos de perigo, quando parecia difícil crer que Deus estava com seu povo. Eles começam descrevendo o problema e o clamor a Deus que ele causa (Êx 1—2), passam ao relato da graciosa intervenção divina (aquilo que Deus planeja fazer [Êx 3.1—7.7] e aquilo que realiza [Êx 7.8—14.31]), e terminam com algum tipo de louvor (15.1-21). O clamor transforma-se em louvor.

Ao falar de Deus, o hino começa na terceira pessoa (vv. 1-5), muda para a segunda pessoa (vv. 6-17) e conclui voltando à terceira pessoa (vv. 18-21). Trata-se, portanto, de um hino predominantemente dirigido a Deus, ao Deus “que habita nos louvores de seu povo”.

A ênfase é, antes de mais nada, naquilo que Deus realizou. Israel serve um Deus que age de forma decisiva. Mexer com o povo de Deus é por demais arriscado. Um Faraó descobriu essa verdade já em Gênesis 12. Ferir o corpo é ferir a cabeça. Aliás, o apóstolo Paulo descobriu que perseguir a igreja era perseguir a Cristo.

O hino celebra não apenas os grandes atos de Deus, mas também sua natureza e quem Ele é. Ele é “glorificado em santidade” (v. 11). É um Deus de compromisso e amor constante (v. 13). Ele é incomparável (v. 11).

Dessa forma, tanto os atos como a natureza de Deus dão alguma previsibilidade ao futuro (vv. 13-18). Filisteus, edomitas e moabitas, assim como os egípcios, haveriam de cair. Nenhuma força externa pode impedir a marcha do povo de Deus. Somente o pecado e a desobediência podem surgir como impedimento.

Em algumas linhas dos versículos 14-16, há uma curiosa diferença de tradução entre as versões. Temos abaixo o texto da ARC, seguido pelo texto da ACF (Almeida Corrigida e Fiel da Sociedade Trinitariana do Brasil) entre colchetes, com exceção do primeiro versículo listado.

1. 15.14: “Os povos o ouvirão, eles estremecerão [ouviram [...] estremeceram]”.
2. 15.15: “Então, os príncipes de Edom se pasmarão [se pasmaram], dos poderosos dos moabitas apoderar-se-á um tremor [apoderou-se um tremor], derreter-se-ão [derreteram-se] todos os habitantes de Canaã.
3. 15.16: “Espanto e pavor cairá [caiu] sobre eles [...] emudecerão [emudeceram] como pedra; até que o teu povo haja passado [houvesse passado], ó Senhor, até que passe [passasse] este povo que adquiriste.

Em outras palavras, a ARC (dentre outras) traduz a maioria dos verbos em 14-16 no futuro, enquanto que a ACF as traduz no passado. Traduções como a ACF estão no passado porque essa é sua forma gramatical (tecnicamente, pretérito). Traduções como a ARC estão no futuro por tratarem de fatos que ainda não tinham acontecido. O que Deus realizou (vv. 1-13) ele continuará a realizar (vv. 14-16) e, apesar dos eventos futuros não terem ainda acontecido, eles podem ser celebrados como um “fato consumado”. Os incidentes mencionados em 14-18 poderiam ser tanto eventos em um futuro distante (por exemplo, a conquista de Canaã sob a liderança de Josué e a captura de Jerusalém por Davi) como acontecimentos mais imediatos nos capítulos subseqüentes de Êxodo (a jornada no deserto, a chegada ao Sinai, a construção do Tabernáculo).

O Relato das Pragas (Êx 7—11)

- Brueggemann, W. "Pharaoh as Vassal: A Study of Political Metaphor". *CBQ* n° 57, 1955, pp. 27-51.
- Chisholm, R. B. Jr. "Divine Hardening in the Old Testament". *BSac* n° 153. 1996, pp. 410-434.
- Eakin, F. E. Jr. "The Plagues and the Crossing of the Sea". *RevExp* n° 74. 1977, pp. 473-482.
- Eichrodt, W. *Theology of the Old Testament*. Traduzido por J. Baker. 2 vols. OTL. Filadélfia: Westminster, 1961-1967.
- Fretheim, T. E. "The Plagues as Ecological Signs of Historical Disaster". *JBL* n° 110, 1991, pp. 385-396.
- Greenberg, M. *Understanding Exodus*. Nova York: Behrman, 1969.
- _____. "Plagues of Egypt". *EncJud* n° 13, 1971a, pp. 604-613.
- _____. "The Redaction of the Plague Narrative in Exodus", em *Near Eastern Studies: In Honor of William Foxwell Albright*. Editado por H. Goedicke. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1971b, pp. 243-252.
- Gunn, D. M. "The Hardening of Pharaoh's Heart: Plot, Character and Theology in Exodus 1—14", em *Art and Meaning: Rhetoric in Biblical Literature*. Editado por D. J. A. Clines e outros. JSOTSup n° 19. Sheffield: JSOT Press, 1982, pp. 72-96.
- Hoffmeier, J. K. "The Arm of God versus the Arm of Pharaoh in the Exodus Narratives". *Bib* n° 67, 1986, pp. 378-387.
- _____. "Egypt, Plagues in". *ABD* n° 2, 1992, pp. 374-378.
- Hort, G. "The Plagues of Egypt". *ZAW* n° 69, 1957, pp. 84-103.
- _____. "The Plagues of Egypt". *ZAW* n° 70, 1958, pp. 48-59.
- Irwin, B. P. "Yahweh's Suspension of Free Will in the Old Testament". *TynB* n° 54, 2003, pp. 55-62.
- Kuyper, L. J. "Hardness of Heart according to Biblical Perspective". *SJT* n° 27, 1974, pp. 459-474.
- Lemmelijn, B. "Transformations in Biblical Studies: The Story of the History of Research into the 'Plague Narrative' in Exod. 7.14—11.10". *JNSL* n° 22, 1996, pp. 117-127.
- Lowenstamm, S. E. "Number of Plagues in Psalm 105". *Bib* n° 52, 1971, pp. 34-38.
- _____. "An Observation on Source-Criticism of the Plague Pericope". *VT* n° 24, 1974, pp. 374-378.
- Margulis, B. "Plagues Tradition in Ps. 105". *Bib* n° 50, pp. 491-496.
- McCarthy, D. J. "Moses' Dealing with Pharaoh: Exodus 7.8—10.27". *CBQ* n° 27, 1965, pp. 336-347. Reproduzido em *Institution and Narrative: Collected Essays*. AnBib n° 108. Roma: Biblical Institute Press, 1985, pp. 115-126.

- _____. "Plagues and the Sea of Reeds: Exodus 5—14". *JBL* n° 85, 1966, pp. 137-158.
- Noegel, S. E. "The Significance of the Seventh Plague". *Bib* n° 76, 1995, pp. 532-539.
- _____. "Moses and Magic: Notes on the Book of Exodus". *JANES* n° 24, 1997, pp. 45-59.
- Stieglitz, R. "Ancient Records and the Plagues of Egypt". *BAR* n° 13 (6), 1987, pp. 46-49.
- Van Seters, J. "The Plagues of Egypt: Ancient Tradition or Literary Invention?" *ZAW* n° 98, 1986, pp. 31-39.
- Wilson, R. R. "The Hardening of Pharaoh's Heart". *CBQ* n° 41, 1979, pp. 18-36.
- Zevit, Z. "The Priestly Redaction and Interpretation of the Plague Narrative in Exodus". *JQR* n° 66, 1976, pp. 193-211.
- _____. "Three Ways to Look at the Plagues". *BRev* n° 6 (3), 1990, pp. 16-23, 42, 44.

A Páscoa e o Êxodo (Êx 12—15.21)

- Ackerman, S. "Why Is Miriam Also among the Prophets? (and Is Zipporah among the Priests?)". *JBL* n° 121, 2002, pp. 47-80.
- Archer, G. L. *A Survey of Old Testament Introduction*. Chicago: Moody, 1973.
- Barr, J. *Fundamentalism*. Filadélfia: Westminster, 1978.
- Batto, B. "The Reed Sea: Requiescat in Pace". *JBL* n° 102, 1983, pp. 32-34.
- Breasted, J. H. *Ancient Records of Egypt: Historical Documents from the Earliest Times to the Persian Conquest*. 5 vols. Chicago: University of Chicago Press, 1906. Reeditado em Nova York: Russell & Russell, 1962.
- Childs, B. S. "A Traditio-historical Study of the Reed Sea Tradition". *VT* n° 20, 1970, pp. 406-418.
- _____. *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary*. OTL. Filadélfia: Westminster, 1974.
- Coats, G. W. "The Song of the Sea". *CBQ* n° 31, 1969, pp. 1-17.
- _____. "History and Theology in the Sea Tradition". *ST* n° 29, 1975, pp. 141-154.
- Collins, J. J. "The Exodus and Biblical Theology". *BTB* n° 25, 1995, pp. 152-160.
- Craigie, P. C. "Yahweh as a Man of Wars". *SJT* n° 22, 1969, pp. 183-188.
- Davies, E. W. "A Mathematical Conundrum: The Problem of the Large Numbers in Numbers I and XXVI". *VT* n° 45, 1995, pp. 449-469.
- Dozeman, T. B. "The *yam-sup* in the Exodus and the Crossing of the Jordan River". *CBQ* n° 58, 1996, pp. 407-416.

- Francisco, C. T. "The Exodus in Its Historical Setting". *Southwestern Journal of Theology* n° 20, 1977, pp. 3-20.
- Freedman, D. N. "Strophe and Meter in Exodus 15", em *A Light unto My Path: Old Testament Studies in Honor of Jacob M Myers*. Editado por H. N. Bream e outros. Gettysburg Theological Studies 4. Filadélfia: Temple University Press, 1974, pp. 163-203.
- Frerichs, E. S. e Lesko, L. H., eds. *Exodus: The Egyptian Evidence*. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1997.
- Gottwald, N. "The Exodus as Event and Process: A Test Case in the Biblical Grounding of Liberation Theology", em *The Future of Liberation Theology: Essays in Honor of Gustavo Gutierrez*. Editado por M. H. Ellis e O. Maduro. Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1989, pp. 250-260.
- Grabbe, L. L. "Adde praeputium praeputio magnus acervus erit. If the Exodus and Conquest Had Really Happened". *BibInt* n° 8, 2000, pp. 23-32.
- Heinzerling, R. "On the Interpretation of the Census Lists by C. J. Humphreys and G. E. Mendenhall". *VT* n° 50, 2000, pp. 250-252.
- Hendel, R. "The Exodus in Biblical Memory". *JBL* n° 120, 2001, pp. 601-622.
- Hoffmeier, J. K. *Israel in Egypt: The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Huddles un, J. "Red Sea". *ABD* n° 5, 1992, pp. 633-642.
- Humphreys, C. J. "The Number of People in the Exodus From Egypt: Decoding Mathematically the Very Large Numbers in Numbers I and XXVI". *VT* n° 48, 1998, pp. 196-213.
- _____. "The Numbers in the Exodus From Egypt: A Further Appraisal". *VT* n° 50, 2000, pp. 323-328.
- Kitchen, K. A. "Red Sea". *ZPEB* n° 5, 1975, pp. 46-49.
- Knight, G. A. F. *Theology as Narration: A Commentary on the Book of Exodus*. Edimburgo: Handsel, 1976.
- _____. *The Song of Moses: A Theological Quarry*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- Levenson, J. D. "Exodus and Liberation". *HBT* n° 13, 1991, pp. 134-174.
- Lowenstamm, S. E. "The Lord Is My Strength and Glory". *VT* n° 19, 1969, pp. 464-470.
- Mann, T. W. "The Pillar of Cloud in the Reed Sea Narrative". *JBL* n° 90, 1971, pp. 15-30.
- _____. "Passover: The Time of Our Lives". *Int* n° 50, 1996, pp. 240-250.
- McIntire, M. "A Response to Colin J. Humphreys's "The Number of People in the Exodus from Egypt: Decoding Mathematically the Very Large Numbers in Numbers I and XXVI"". *VT* n° 49, 1999, pp. 262-264.
- Mendenhall, G. E. "The Census Lists of Numbers 1 and 26". *JBL* n° 77, 1958, pp. 52-66.

- Milgrom, J. "Priestly Terminology and the Political and Social Structure of Pre-monarchic Israel". *JQR* n° 69, 1978, pp. 65-81. Reproduzido em *Studies in Cultic Theology and Terminology*. SJLA n° 36. Leiden: Brill, 1983, pp. 1-17.
- _____. "On Decoding Very Large Numbers". *VT* n° 49, 1999, pp. 131,132.
- Miller, P. D. Jr. *The Divine Warrior in Ancient Israel*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973.
- Oblath, M. D. "Of Pharaohs and Kings — Whence the Exodus?" *JSOT* n° 87, 2000, pp. 23-42.
- Patterson, R. D. "The Song of Redemption". *WTJ* n° 57, 1995, pp. 453-461.
- Petrie, F. *Researches in Sinai*. Londres: Murray, 1906.
- Rendsburg, G. A. "An Additional Note to Two Recent Articles on the Number of People in the Exodus From Egypt and the Large Numbers in Numbers 1 and 26". *VT* n° 51, 2001, pp. 392-395.
- Routledge, R. "Passover and Last Supper". *TynB* n° 53, 2002, pp. 203-221.
- Snaith, N. "The Seed of Reeds: The Red Sea". *VT* n° 15, 1965, pp. 395-398.
- Van Seters, J. "The Geography of the Exodus", em *The Lord I Will Show You: Essays in the History and Archaeology of the Ancient Near East in Honor of J Maxwell Miller*. Editado por J. A. Dearman e P. M. Graham. JSOTSup n° 343. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001, pp. 255-276.
- Vervenne, M. "The Sea Narrative Revisited". *Bib* n° 75, 1994, pp. 80-98.
- Walsh, J. T. "From Egypt to Moab: A Source-Critical Analysis". *CBQ* n° 39, 1977, pp. 20-33.
- Wolters, A. "Not Rescue but Destruction: Reading Exodus 15.8". *CBQ* n° 52, 1990, pp. 223-240.

8

As Provações no Deserto

ÊXODO 15.22—18.27

Após Êxodo 15.1-21, em 15.22—18.27, vemos uma mudança radical de ânimo e atmosfera. A comemoração de 15.1-21 dá lugar às reclamações de 15.22-26. Quase que imediatamente depois dos louvores de 15.1-21, a gratidão é substituída por lamúrias. Na verdade, uma das principais palavras encontradas nesse trecho de Êxodo, *lûn* (“murmúrio, lamúria, reclamação”), ocorre no Antigo Testamento apenas em relatos passados no deserto (Êx 15.22—17.16; Nm 11.1—36.13). Ela aparece em Êxodo 15.24; 16.2,7,8; 17.3, e em nove ocorrências correspondentes de Números (Nm 14.2,27 [2x], 29, 36; 16.11,41; 17.5,10). A única vez em que o verbo aparece fora de relatos durante o tempo no deserto é em Josué 9.18: “toda a congregação murmurava contra os príncipes”.

Existem diversas semelhanças de vocabulário entre esse trecho e uma seção anterior, na qual as pragas são descritas, que vinculam um ao outro. (1) Em 7.24, “não podiam beber” as águas do rio (que se haviam tornado em sangue); em 15.23, “não puderam beber” as águas amargas de Mara. (2) Em 9.18 e 22, Deus fez “chover” saraiva por todo o Egito; em 16.4, fez “chover” pão sobre o acampamento dos israelitas. (3) Em 10.14,15, os gafanhotos “vi-

eram sobre” [“invadiram”, NVI] e “cobriram” toda a terra; em 16.13, as cordonizes “subiram” [“apareceram”, NVI] e “cobriram” o arraial. (4) Em 7.20, Moisés “feriu” o Nilo com o cajado; em 17.5,6, ele “feriu” a rocha com a vara. (5) As pragas tinham como propósito fazer Faraó/Egito “saber que eu sou o Senhor” (7.5,17, e outras); Deus supre seu povo de maná e cordonizes para que o povo “saiba” quem os livrou e sustentou (16.6,8).

A viagem de três meses entre Egito e Sinai não foi tranqüila, nem para Moisés nem para os israelitas. Durante essa breve fração de seu itinerário, eles passaram por pelo menos quatro crises: as águas amargas de Mara (15.22-27); a falta dos víveres necessários (16.1-36); a falta de água para beber em Refidim (17.1-7); a invasão dos amalequitas (17.8-16). Um quinto problema seria o estado de saúde de Moisés. Ele, evidentemente, mostra-se sobrecarregado. Seria possível que suportasse tal ritmo de maneira indefinida? Poderia Israel perder seu líder, tão perigosamente perto de uma exaustão física (18.1-27)? Ele estava esgotado (17.12) e sua agenda era frenética (18.13).

Um verbo-chave usado nesse trecho é *nāsā*, “pôr a teste, provar”. Ele aparece em 5.25 e 16.4, com Deus como sujeito e Israel como objeto da provação. Trata-se do mesmo verbo utilizado para descrever o episódio em que Deus testa Abraão com Isaque (Gn 22.1). *Nāsā* é utilizado de forma semelhante na conclusão do Decálogo, em Êxodo 20.20 (ver também Dt 8.2,16; 13.3; 33.8). Outros pontos em que Deus “testa” (usando o mesmo verbo em hebraico) são Juízes 2.22; 3.1,4; 2 Crônicas 32.31; Salmos 26.2. Moberly observa que, com exceção de 2 Crônicas 32.31 e Salmos 26.2, todas as outras provações ocorrem em momentos cruciais: (1) o mais importante evento na vida de Abraão (Gn 22.1); (2) o início do destino de Israel após sua libertação do Egito (Êx 15.25; 16.4); (3) a explicação do porquê do Decálogo (20.20); (4) em um comentário sobre os quarenta anos que Israel passou no deserto (Dt 8.2,16); (5) ao falar sobre a necessidade de discernimento para rechaçar os falsos profetas (Dt 13.3); (6) na ocasião em que os levitas permaneceram fiéis a Deus e foram recompensados com o sacerdócio (Dt 33.8); (7) ao mencionar a permissão de Deus para que as nações provassem Israel na Terra Prometida (Jz 2.22; 3.1,4).

Nessa parte, o verbo é utilizado duas vezes com um sentido negativo (17.2,7). Há uma permuta entre sujeito e objeto. Os israelitas são o sujeito, e Deus é o objeto, como em Deuteronômio 6.16. As implicações desses dois versículos do capítulo 17 são claras: Deus não deve ser testado. Sua confiabilidade não é algo que

precise ser provado. A murmuração acompanha qualquer teste dirigido a Deus (5.24; 16.2). É claro que tais murmurações são imediatamente dirigidas a Moisés, mas levantar dúvidas a respeito de um servo de Deus é levantar dúvidas a respeito de Deus (16.7,8; “*Não mentiste aos homens, mas a Deus*” [At 5.4]). A murmuração é um estado de espírito em que se crê que, nas dificuldades, Deus não é suficiente. O autor de Hebreus, ao referir-se à rebelião descrita em Êxodo 17.1-7, sugere que a murmuração leva ao endurecimento do coração; o que, por sua vez, leva a uma perda de posição do Reino de Deus (Hb 3.7-13).

Aqui, portanto, muito pouco se fez para que as petições fossem apresentadas diante de Deus com ações de graça. Ainda assim, Deus não fica irritado. Ele responde, não por causa do queixume de Israel, mas a despeito de suas murmurações.

Em primeiro lugar, as águas amargas ficam doces após Moisés lançar um tronco na água (15.25). Isso aconteceu em resposta à oração de Moisés. Na primeira praga, a água se tornara em sangue. Aqui, uma água salobra ficou doce. No Novo Testamento, a água seria transformada em vinho (Jo 2.9).

Em seguida, o suprimento diário de pão e carne veio em forma de maná e cordonizes (16.1-36). Ambos os alimentos já foram descritos como típicos em certa época na península do Sinai. O maná já foi explicado como uma secreção produzida por insetos ou piolhos ao perfurarem frutos e galhos de tamareiras, cujo suco formaria em flocos ou bolas brancas (algo que dificilmente teria uma aparência suculenta!) A codorniz é o menor membro da família do faisão. A península do Sinai é uma parada natural para esses animais, quando eles voam da África para a Europa na primavera e ao retornarem para a África no outono.

Nesse ponto, o mais curioso é a orientação divina para que não armazenassem mais que o suprimento de maná para um dia (16.4). A única limitação determinava que a quantidade reunida deveria ser consumida no mesmo dia (16.16,18). Nada podia ser deixado para o dia seguinte (16.19). Como era de se esperar, algumas pessoas desobedeceram e tiveram de enfrentar conseqüências embaraçosas (16.20). Deus fornecia, a cada dia, um novo suprimento de maná a seu povo. Dessa forma, ensinou-lhes sobre como funcionava uma relação de confiança. Vemos tal postura refletida nas palavras de Jesus: “não andeis cuidadosos quanto à vossa vida, pelo que haveis de comer ou pelo que haveis de beber [...] Não vos inquieteis, pois, pelo dia de amanhã” (Mt 6.25,34), bem como nos ensinamentos do Messias de que devemos pedir o pão de cada dia

a Deus (Mt 6.11). Os israelitas, a cada dia, deviam confiar em Deus para suas necessidades físicas. O amanhã e os seus problemas pertenciam a Deus, não a eles.

Além de restrições acerca da quantidade, era-lhes também proibido apanhar maná aos sábados (16.25,26). Nesse dia, a padaria de Deus tirava folga, pois não havia maná para colher. Mais uma vez, houve aqueles que não creram nas palavras de Moisés e os curiosos não encontraram nada (16.27).

Logo no início dessa seção, Deus informa a Moisés (16.5) que o recolhimento de maná às sextas-feiras renderia o dobro dos outros dias. Foi exatamente isso que aconteceu (16.22), mas não vemos Moisés em parte alguma, entre o versículo 5 e 22, dividindo essa informação com o povo. Brevard Childs, extasiado, comenta: “Deus dá a Israel, por assim dizer, uma festa surpresa”. Aliás, o comentário presente no versículo 22, “todos os príncipes da congregação vieram e contaram-no a Moisés”, confirma a feliz surpresa que tiveram. Eles ficaram pasmos.

Por fim, vemos Moisés orientando Arão a colocar um pouco de maná em um jarro, a fim de pô-lo “diante do Testemunho” (16.33,34). “Testemunho”, via de regra, refere-se às tábuas da aliança que continham os Dez Mandamentos (ver Êx 31.18; 32.15; 34.29), ou pode dizer respeito à arca na qual o “testemunho” foi colocado (ver Êx 25.22; 26.33,34). Êxodo 25.16,21 traz claramente a ordem de pôr o testemunho na arca.

É claro que, em Êxodo 16, ainda não existe nenhum testemunho, arca ou Tabernáculo (ver Êx 27.21; 30.6,36). De qualquer forma, é tremendamente importante descobrir que, mesmo antes de qualquer referência à colocação das leis de Deus dentro da arca, é anunciado que o maná de Deus seria posto diante, sobre ou dentro da arca. Um Deus que nos deu sua lei? Sim. Mas, antes de tudo, um Deus que, com abundância e misericórdia, supriu nossas necessidades e demonstrou sua fidelidade e graça.

O terceiro problema é a falta de água em Refidim (17.1-7). Na primeira vez, a água era imbebível (15.23). Agora, não há água alguma. A solução de Deus para esse dilema não é nada comum. No versículo 6, lemos que Deus disse a Moisés: “Eis que eu estarei ali diante de ti sobre a rocha, em Horebe, e tu ferirás a rocha”. Tudo isso havia de acontecer em público, não privadamente (v. 6b).

Até mesmo ler que Deus ficou diante de Moisés já é surpreendente. Estar diante de alguém indica, por vezes, uma relação de subordinação e submissão (por exemplo, Gn 18.8; Dt 1.38; 10.8; 1 Sm 16.22). Dessa forma, é possível que, em Gênesis 18.22, onde

se lê: “mas Abraão ficou ainda em pé diante da face do Senhor”, o correto seja: “mas o Senhor ficou ainda em pé diante da face de Abraão”. Há pelo menos um indício de que escribas de eras mais recentes, ao considerarem algo ofensivo a Deus, tenham alterado certas passagens bíblicas. Tais mudanças no texto são chamadas de *tiqqune soferim*: “correções dos escribas” (ver Ginsbury).

Deus se coloca na posição de uma rocha a ser ferida, tornando-se suscetível ao dano. É possível que seja exatamente com essa imagem em mente que Paulo afirma: “nossos pais [...] todos comeram de um mesmo manjar espiritual [Êx 16], e beberam todos de uma mesma bebida espiritual [Êx 17], porque bebiam da pedra espiritual que os seguia; e a pedra era Cristo” (1 Co 10.1,3,4).

Embora, nessa ocasião, Deus tenha salvo os israelitas da sede e da morte, os nomes dados àquele local não fazem lembrar a bondade de Deus, mas a falta de fé no meio do povo: Massá e Meribá (“prova” e “contenda”). A atitude do povo ofuscou o ato de Deus.

Por três vezes consecutivas, Deus realizara atos sobrenaturais. É interessante observar onde os milagres aparecem na Bíblia. Em partes extensas da Palavra, não há o menor sinal de milagre. A literatura de sabedoria é um claro exemplo. Quantos milagres lemos, por exemplo, nas profecias de Isaías ou Jeremias, nos livros históricos de Samuel e Reis, nas epístolas paulinas ou universais? Na verdade, encontramos conjuntos de milagres em apenas três lugares: durante a carreira de Moisés, ao longo da época de Elias e Eliseu e durante o ministério de Jesus e parte de Atos. Ou seja, no princípio, durante o período da grande tentação e no princípio da igreja. Milagres, sim, mas não em grande número. Milagres em excesso podem ser tão prejudiciais quanto nenhum. É sem dúvida intrigante que, quando Jesus perguntou: “Quem dizem os homens ser o Filho do Homem?” (ele, cujo ministério foi repleto de milagres), duas das três pessoas citadas pelos discípulos jamais realizaram qualquer milagre conhecido, ou seja, Jeremias e João Batista (Mt 16.13-16). Assim, é possível que a essência do ministério de Jesus devesse ser conhecida não pela quantidade de sinais e maravilhas, mas por algo mais.

A quarta crise foi a invasão surpresa no acampamento israelita pelos amalequitas (Êx 17.8-16). No primeiro incidente em Refidim, foi Deus quem “ficou em pé” sobre a rocha. Agora, era Moisés quem devia “ficar em pé” no cume do outeiro (17.8). Moisés ainda tinha sua vara (17.6) nas mãos (17.9), mas agora o importante eram as mãos, não o cajado.

Aliás, a menção de que a posição das mãos de Moisés determinava os reveses e vitórias no campo de batalha não é explicado em termos de propósito e função. Talvez seja melhor admitirmos não saber o que Moisés estava fazendo. Seria uma espécie de incentivo, como sugerem alguns estudiosos? Não estaria ele elevando o cajado aos céus em busca de auxílio divino? Por dois motivos, não deveríamos descartar tão facilmente a explicação tradicional de que Moisés assume uma posição de intercessor. Uma delas é a referência encontrada em Salmos a orações com as mãos erguidas: duas vezes em um gesto de adoração (Sl 63.4; 134.2) e uma vez com petições (Sl 28.2). A outra razão é uma contínua percepção de Moisés como um intercessor por excelência. Já lemos por três vezes que Moisés “clamou” ao Senhor: Êxodo 14.15; 15.25; 17.4.

Enquanto Moisés estava no outeiro, segurando “o bordão de Deus” em suas mãos, Josué lutava embaixo (17.13). Independentemente do que Moisés estivesse fazendo, aquilo não eliminava a necessidade de combater o antagonista. Os muros de Jericó iriam desabar, mas não antes de os israelitas marcharem ao seu redor. Jesus pôde transformar a água em vinho, mas não antes de os servos encherem as talhas de água.

O ataque dos amalequitas não foi o último problema dos israelitas. Por outro lado, todos os quatro incidentes encontram paralelo na história de Israel após o povo deixar o Sinai. A primeira e a terceira crise, ambas a respeito de água, encontram correspondência no incidente registrado em Números 20.2-13, uma outra Meribá. A segunda crise, a carência de comida, aproxima-se do que é relatado em Números 11.4-35. A quarta crise corresponde a uma segunda invasão dos amalequitas (Nm 14.39-45).

Há, contudo, uma enorme diferença entre as narrativas de Êxodo e Números. Na primeira, aqueles que reclamavam não sofreram nenhuma retaliação, a despeito de suas atitudes. Na segunda, já então sob a aliança, Moisés foi impedido de entrar em Canaã (Nm 20.12); diversos israelitas pereceram por causa de uma praga enviada por Deus (Nm 11.33); e os amalequitas, ao contrário da primeira vez, foram vitoriosos sobre o povo de Deus (Nm 14.45). A diferença constatada indica que, depois da aliança (pena de morte para o adultério), as conseqüências do pecado eram bem mais graves que antes da aliança (compensação financeira para o pai de uma virgem que tivesse sido seduzida).

A quinta crise nesse trecho, se é que podemos chamá-la assim, foi causada pela visita do sogro de Moisés, Jetro, ao acampamento israelita (Êx 18.5). Ele foi incentivado pelos rumores de que Deus

havia retirado Israel do Egito. Tal qual a rainha de Sabá, que visitou Salomão, Jetro precisava confirmar a veracidade dos rumores.

Moisés mostra-se mais do que ansioso em testemunhar (18.8). Seu testemunho fez com que Jetro louvasse ao Senhor. O sogro de Moisés ainda firmou um novo ou mais profundo compromisso de seguir a Jeová (dependendo da interpretação dada à frase: “Agora sei”, no versículo 11).

Temos aí o contexto de um Moisés sobrecarregado. Jetro sugeriu que ele delegasse autoridade e não tentasse fazer tudo por conta própria. Não é o tipo de sugestão que um administrador aceita com facilidade, principalmente se ele tem um complexo de messias e compulsão em monopolizar. Quando compreenderam que não conseguiriam cuidar de tudo sozinhos, os apóstolos optaram por se concentrar na oração e na pregação. O ministério junto às viúvas foi delegado aos sete diáconos que atenderam claros requisitos espirituais (At 6.1-6).

E quanto a Moisés? Ele era por demais intransigente para aceitar conselhos? Provérbios 12.15b diz que “o que dá ouvidos ao conselho é sábio” e, em 13.10b, lemos “com os que se aconselham se acha a sabedoria”. É preciso comparar essa atitude com “o rei velho e insensato, que se não deixa mais admoestar” (Ec 4.13). Também é curioso o fato de a idéia ter sido apresentada por Jetro, sacerdote em Midiã, e não sussurrada por um anjo de Deus no ouvido de Moisés. Seriam os filhos desse mundo, por vezes, mais sábios que os filhos da luz (Lc 16.8)? Se em algumas ocasiões Deus falou diretamente a Moisés, temos aqui um exemplo de Deus falando através de uma outra pessoa — de alguém totalmente inesperado.

Felizmente, Moisés aceitou de bom grado a proposta de Jetro. Ele resolveria as questões mais complicadas e as mais comuns seriam solucionadas por seus representantes. A narrativa se encerra com Jetro dando adeus a seu genro e voltando a Midiã. Ao chegar, seu propósito era investigar. Ao partir, sua curiosidade havia sido satisfeita e suas perguntas estavam respondidas. Ele então acreditava, não por ouvir falar, mas porque ouvira por si mesmo — e sabia.

A Provação no Deserto (Êx 15.22—18.27)

Brueggemann, W. *The Land*. Filadélfia: Fortress, 1977, pp. 28-44.

Carpenter, E. “Exodus 18: Its Structure Style, Motifs and Function in the Book of Exodus”, em *A Biblical Itinerary: In Search of Method, Form*

- and Content; Essays in Honor of George W. Coats.* Editado por E. Carpenter. JSOTSup n° 240. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997. pp. 91-108.
- Childs, B. S. *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary.* OTL. Filadélfia: Westminster, 1974.
- Coats, G. W. *Rebellion in the Wilderness: The Murmuring Motif in the Wilderness Traditions of the Old Testament.* Nashville: Abingdon, 1968.
- _____. "The Wilderness Itinerary". *CBQ* n° 34, 1972, pp. 135-152.
- _____. "Moses versus Amalek: Aetiology and Legend in Exodus XVII 8-16", em *Congress Volume, Edinburgh 1974.* Editado por G. W. Anderson. VTSup n° 28. Leiden: Brill, 1975, pp. 29-41.
- Davies, G. I. "The Wilderness Itineraries: A Comparative Study". *TynB* n° 25, 1974, pp. 46-81.
- Feliks, J. "Mana". *EncJud* n° 11, 1971a, p. 883.
- _____. "Quail". *EncJud* n° 13, 1971b, p. 1420.
- Ferris, P. W. "Manna Narrative of Exodus 16.1-10". *JETS* n° 18, 1975, pp. 191-199.
- Ginsburg, C. D. [1897] *Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible.* Nova York: Ktav, 1966.
- Moberly, R. W. L. *The Bible, Theology, and Faith: A Study of Abraham and Jesus.* Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Smith, M. S. *The Pilgrimage Pattern in Exodus.* JSOTSup n° 239. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.
- Talmon, S. "The 'Desert Motif' in the Bible and in Qumran Literature", em *Biblical Motifs: Origins and Transformations.* Editado por A. Altmann. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1966, pp. 31-63.
- Tigay, J. H. "Empirical Basis for the Documentary Hypothesis". *JBL* n° 94, 1975, pp. 329-342.

9

A Lei e a Aliança

ÊXODO 19—24

Depois de viajarem por três meses, os hebreus chegaram ao monte Sinai, não raro identificado com Jebel Musa (em árabe, “a montanha de Moisés”), com 2.300 metros de altura. Por diversas vezes, Moisés subiu e desceu essa montanha: “E subiu Moisés a Deus” (19.3); “Moisés voltou” (19.7, NVI); “E relatou Moisés” (19.8, implícito); “Então, Moisés desceu” (19.14); “e Moisés subiu” (19.20); “Então, Moisés desceu” (19.25) (ver Arichea: 1989).

Apesar de terem chegado ao Sinai em Êxodo 19.1, os israelitas não iriam partir até Números 10.11,12. Chegaram “ao terceiro mês” (Êx 19.1) após partirem do Egito. Números 10.11 relata que os israelitas partiram do Sinai “no segundo ano, no segundo mês, aos vinte do mês”. Ou seja, o acampamento aos pés do Sinai durou cerca de onze meses. Seguramente, trata-se de um grande e importante momento nas vidas do povo de Deus. De acordo com Blenkinsopp, os eventos narrados no Pentateuco cobrem 2.706 anos. Dentre quase três mil anos, apenas onze meses foram passados no Sinai. Ainda assim, esse período abarca quase um terço do Pentateuco. Schramm nos apresenta os seguintes números: Gênesis 1.1 a Êxodo 18.27 = 2.028 versículos; Êxodo 19.1 a Números 10.10 = 1.972 versículos; Números 10.11 a Deuteronômio 34.12 = 1.849 versículos.

A Aliança no Sinai

Na primeira vez em que Moisés subiu o Sinai, Deus falou e Moisés ouviu (vv. 3-6). Trata-se, antes de mais nada, de lembrar Israel da fidelidade e do cuidado divino. Israel não havia chegado até ali por acaso ou graças a sua agressividade (v. 4). Todavia, de “o que fiz [...] vos levei [...] e vos trouxe” no versículo 4, o discurso passa, no versículo 5, a “agora, pois, se diligentemente ouvirdes a minha voz”. Passamos da causa aos efeitos, do amor divino à responsabilidade humana. Então, dos efeitos aos resultados: “então, sereis” (v. 5).

1. Causa: “o que fiz aos egípcios, como vos levei sobre asas de águias, e vos trouxe a mim”.
2. Efeitos: “agora, pois, se diligentemente ouvirdes a minha voz e guardardes o meu concerto”.
3. Resultados: “então, sereis a minha propriedade peculiar dentre todos os povos”; “e vós me sereis reino sacerdotal e povo santo”. O povo de Deus, portanto, é singular, separado do mundo, mas apenas para servir em um ministério de reconciliação com este mesmo mundo.

Podemos chamar a primeira dessas frases de uma palavra sobre privilégio; a segunda, uma palavra sobre responsabilidade (o que não deixa de ser um privilégio); a terceira, uma palavra sobre caráter. A expressão “propriedade peculiar”, ou “tesouro pessoal” (NVI), reflete o termo hebraico *segullá* (novamente utilizado para descrever a condição privilegiada de Israel em Deuteronômio 7.6: 14.2; 26.18; Salmos 135.4; Malaquias 3.17). Em 1 Crônicas 29.3 e Eclesiastes 2.8, essa palavra refere-se à riqueza real e distingue aqueles tesouros especiais conseguidos pelos reis. A Vulgata corretamente traduz o termo por *peculium*: aquilo que é separado e possui especial valor (que originou a tradução da ARC, “propriedade peculiar”, com “*peculiar*” significando “próprio, especial”).

A segunda frase lembra ao povo de Deus que eles são chamados para servir, a ser uma comunidade de servos, que leva a bacia e a toalha. Quanto à terceira expressão, “povo santo” (“nação santa”, NVI), é a primeira vez na bíblia em que a palavra “santo” aparece ligada a pessoas. Anteriormente, fora usada apenas em relação a momentos (Gn 2.3) ou lugares (Êx 3.5) específicos. A expressão aparece regularmente em Deuteronômio, mas relacionada a “pessoas” em vez de “nações” (7.5; 14.2,21; 26.19; 28.9).

Uma diferença entre os dois é que Êxodo apresenta a santidade como um objetivo e um ideal (“vós me sereis [...] povo santo”), enquanto Deuteronômio percebe a santidade como um fato consumado (por exemplo, 7.6: “povo santo és ao Senhor”).

Talvez o povo tivesse se precipitado em responder positivamente e com entusiasmo (v. 8), sem parar para pensar nas implicações de sua resposta.

Na segunda vez (vv. 10-13), temos novamente um monólogo. Concordar verbalmente em obedecer é uma coisa, purificar-se e se consagrar é outra. Nas primeiras palavras de Deus no Sinai, a resposta do povo se resumiu em palavras. Diante da segunda, o povo respondeu agindo: colocaram roupas limpas e evitaram qualquer contato com a montanha, sob pena de serem mortos em caso de desobediência. Tocá-la seria tão mortal quanto tocar em um cabo de alta voltagem. Além disso, as pessoas deveriam se abster de ter relações sexuais (v. 5; semelhante à prescrição de Paulo em 1 Coríntios 7.5 e ao que Eva disse à serpente: “nem nele tocareis, para que não morrais” [Gn 3.3]).

O povo passou a maior parte dos três dias seguintes (v. 16) preparando-se para encontrar-se com Deus. Qualquer descuido era inadmissível. Não se entra de qualquer forma na presença de Deus, mas é algo para o qual a pessoa deve se preparar com zelo e cuidado. Adoradores, acima de tudo, devem se santificar e purificar (v. 14). Pecados conhecidos não podem ser levados deliberadamente à presença divina. Tudo que é ofensivo a Deus deve ser depurado.

A terceira vez foi precedida pela descida de Jeová do alto do monte Sinai (v. 18). Longe de ser seu lar, a montanha funcionava como habitação temporária de Jeová. Seu contato com o povo foi precedido de trovões, raios, uma nuvem espessa, fumaça, fogo, soar de trombetas e tremores de terra. Tudo isso, com certeza, não visava encorajar o povo a ter grandes intimidades. Era com seu Senhor que o povo iria se encontrar. E, apesar da tensa atmosfera que permeia todo esse capítulo (trovões, nuvem, raios, ameaças de morte e assim por diante), os israelitas não se sentiram tentados a fugir o mais rápido que podiam, não pensaram em ficar o mais longe possível do Sinai. A presença iluminada e numinosa de Deus atrai, não repele. As pessoas foram, portanto, alertadas para não se aproximarem demais do Sinai (19.12,13). Como comenta Gowan: “É importante que as pessoas possam tomar precauções, pois não se trata de um perigo a ser evitado, mas algo de que se é preciso chegar o mais perto possível”.

Walther Eichrodt destaca o quanto tais teofanias diferem de suas correspondentes pagãs. “Em um claro contraste com os conceitos babilônico e cananeu, não são fenômenos naturais com os quais o homem está familiarizado e reconhece como benéficos, como o sol e a lua, a primavera e os rios, as árvores e as florestas [...], mas forças naturais que irrompem de forma súbita e assustadora, aterrorizando o homem e ameaçando-o com destruição.”

Moisés, pela terceira vez, voltou a subir a montanha (v. 20). Dessa vez, Deus acrescentou restrições. Nem mesmo os sacerdotes deveriam se aproximar de Deus (v. 24). Apenas Arão acompanharia Moisés. Já prenunciando o Tabernáculo, o topo do Sinai tornou-se o local Santo dos Santos: a santa presença de Deus estava lá. O lugar foi proibido a todos, com exceção de Moisés e Arão, que no futuro se tornaria o sumo sacerdote.

Hebreus 12.18-29 traz um curioso comentário sobre Êxodo 19. Começa comparando (vv. 18-24) como uma pessoa se aproxima de Deus sob a antiga aliança, no monte Sinai, e sob a nova aliança, no monte Sião. A força da natureza, como sinal da presença divina, é substituída por Jesus. Tal mudança, contudo, não significa uma responsabilidade menor, mas maior (vv. 25-29), pois Deus não apenas era, no monte Sinai, mas ainda é “um fogo consumidor”. Por isso, embora tenha mudado a forma como se revela, Ele não mudou. Ele não se transformou de um Deus santo em um Deus “conforme a vontade do freguês”.

O Decálogo

Durante todas as negociações entre israelitas e egípcios, quando os primeiros eram escravos dos últimos, o papel de Moisés era, antes de mais nada, o de mediador. Deus não falou com Faraó, mas mandou Moisés lhe falar. Ele continuou nesse papel durante a Páscoa (“Falai a toda a congregação de Israel” [12.3]) e o êxodo (“Fala aos filhos de Israel” [14.2]). No Sinai, sua função continuava sendo a de transmitir a palavra de Deus ao povo (“Estas são as palavras que falarás aos filhos de Israel” [19.6]).

Nas leis dadas após os Dez Mandamentos (20.21—23.33), o ministério de mediação de Moisés volta a ser enfatizado: “Assim dirás aos filhos de Israel” (20.22). Da mesma forma, a palavra de Deus acerca do Tabernáculo é revelada ao povo através de Moisés (25.1; 35.1).

Por outro lado, na revelação do Decálogo esse aspecto foi omitido. Moisés ouviu juntamente com o povo, ao qual Deus falou de modo direto: “Então, falou Deus todas estas palavras, dizendo” (20.1). Seria essa uma forma de a Bíblia nos dizer que, quando lemos o decálogo, estamos frente a frente com a excelência ou o *summum bonum* da vontade de Deus para seus seguidores, no que diz respeito a estilo de vida e compromisso moral? Observe a seqüência aos Dez Mandamentos: “eu falei convosco desde os céus” (20.22), não do Sinai.

Ao falar com os israelitas, Deus se dirige a eles como indivíduos e não como um grupo. O discurso é sempre dirigido à segunda pessoa do singular, não do plural. O hebraico distingue claramente os dois. No versículo 4, por exemplo, o “não farás” é *lō ta’áseh*; se fosse no plural, seria *lō ta’ású*.

É interessante notar que, embora Deus tenha transmitido pessoalmente o Decálogo, Ele fala de si mesmo na primeira pessoa nos versículos 2-6 (“Eu sou o Senhor [...] diante de mim [...] eu, o Senhor, teu Deus [...] que me aborrecem [...] aos que me amam e guardam os meus mandamentos”), mas passa para a terceira pessoa nos versículos 7-17 (por exemplo, no versículo 7, lemos: “o Senhor não terá por inocente o que tomar o seu nome em vão”, onde poderíamos esperar “Eu, o Senhor, não terei por inocente o que tomar o meu nome em vão”).

Características do Decálogo

Oito dos Dez Mandamentos são proibições. Somente dois escapam a essa classificação: “Lembra-te do dia do Sábado [...] Honra a teu pai e a tua mãe”. Isso não causa surpresa, considerando o fato de que a lei é essencialmente restritiva. Sua ação é dissuasória. Ela é mais prescritiva que descritiva. A conduta na comunidade é regulada através da proibição de determinadas ações.

Oito décimos do Decálogo são proibições apodícticas (ou seja, categóricas), colocadas na segunda pessoa do singular. O idioma hebraico tem duas formas de expressar uma proibição: (1) com a partícula negativa *’al* acompanhando o verbo no imperativo (em geral reproduzida na Septuaginta por *mē*, juntamente com o imperativo ou aoristo subjuntivo); (2) com a partícula negativa *lō* acompanhando um verbo em tempo imperfeito (geralmente reproduzida na Septuaginta por *ou*, junto a um verbo no futuro do indicativo).

John Bright analisou as ocorrências dessas duas formas de expressar proibições no Antigo Testamento. Quanto à diferença de nuance entre elas, concluiu que *ʾal* com o imperativo é a menos categórica. Essa forma diz respeito a ordens e situações específicas, sem qualquer implicação futura. Em contrapartida, *lō* com um verbo no imperfeito expressa uma proibição categórica, forçosa tanto no presente como no futuro.

A primeira forma predomina na literatura de sabedoria, em que uma proibição é freqüentemente justificada por um motivo: “não te ponhas a caminho com eles [...] Porque os pés deles correm para o mal” (Pv 1.15,16). A segunda forma é, de forma clara, a opção utilizada no Pentateuco, principalmente em seções que abordam questões legais ou de culto. Assim, nos quatro capítulos de Êxodo que se ocupam das leis da aliança (21—23, 34), a primeira forma aparece apenas duas vezes, enquanto a segunda é utilizada 55 vezes.

Não é por acaso que as leis do Decálogo sobre proibições tenham sido expressas com a maior ênfase possível no idioma hebraico. Os Dez Mandamentos não estão sujeitos a serem revistos ou revisados por alguma assembléia consultiva, que possa revogá-los conforme sua conveniência. Sob o aspecto lingüístico, eles são intrinsecamente imutáveis. Jamais obsoletos, mas absolutos.

O Propósito do Decálogo

George Mendenhall lista seis diferenças entre a aliança e a lei. O que nos interessa aqui é como ele determina a diferença entre ambas no que diz respeito ao propósito. O propósito da aliança é criar um novo relacionamento. O propósito da lei é regular ou perpetuar um relacionamento existente através de uma ordenação. Nessa mesma linha, Brevard Childs comenta: “A lei define a santidade exigida do povo da aliança [...] avaliar-se a santidade, tendo a natureza divina como padrão, impede que se dê à aliança uma interpretação moralista”.

O capítulo 19 de Êxodo trata da instituição da aliança. Então, no capítulo 20 e seguintes, temos as leis. O propósito do Decálogo é claramente explicado em 20.20: “Não temais, que Deus veio para provar-vos [testar-vos] e para que o seu temor esteja diante de vós, para que não pequeis”. Hans W. Wolff compilou e analisou todas as passagens sobre o “temor de Deus” em Gênesis e Êxodo. Ele traduz Êxodo 20.20 como “Não temais, que Deus veio para

provar-vos e para que o seu temor opere em vós, para que não pequeis”.

Um tipo de medo é condenado; outro, indispensável. Qual é o medo que fenece e qual o que permanece? O que não tem lugar é o temor no sentido de terror e pavor. Nenhum relacionamento saudável pode se basear apenas no medo. A glória do Senhor, que apareceu aos pastores no nascimento de Jesus, encheu-os de temor (tiveram grande temor) e, para acalmá-los, um anjo teve de dizer: “Não temais” (Lc 2.9,10). As palavras do anjo são as mesmas de Moisés: “Não temais”.

Qual é, pois, o medo a ser incentivado? É temor no sentido de obediência à lei revelada por Ele. O propósito de Deus, ao dar o Decálogo ao seu povo, é “para que não pequeis”. A expressão faz lembrar 1 João 2.1: “vos escrevo para que não pequeis”. Esse é o padrão de Deus, mas as palavras de João são a respeito da compaixão divina: “e, se alguém pecar, temos um Advogado para com o Pai, Jesus Cristo, o Justo”. A relação entre Êxodo 20.20 e Abraão em Gênesis 22 é de especial importância. Existem apenas duas passagens no Antigo Testamento em que lemos sobre provação divina (com o verbo hebraico *nāsā*); o propósito evidenciado por elas é produzir “temor de Deus” naquele que é testado. Abraão foi testado e, ao obedecer, demonstrou que temia a Deus. Israel seria agora testada por intermédio do Decálogo, e sua obediência aos mandamentos evidenciaria seu temor a Deus. Abraão, portanto, tornou-se um modelo ou exemplo a ser seguido por Israel.

Eis o que são, portanto, os Dez Mandamentos de Deus. Eles são a lei, mas não trazem também promessas? Seriam os mandamentos mais que um código imposto pelo Altíssimo? Deus, além de prover a lei, não provê também capacidade para cumpri-la? Por sua própria conta, ninguém é capaz de viver de acordo com tal padrão. A oração de Agostinho vai direto ao ponto nesse aspecto: “Ordena o que tu queres e realiza o que ordenaste”.

A Estrutura do Decálogo

Os Dez Mandamentos são mencionados (em hebraico) como as “dez palavras” em Deuteronômio 4.13; 10.4 e Êxodo 34.28. A forma exata de separar e diferenciar essas dez palavras ainda é alvo de muitas indagações, como se pode ver nas muitas estruturas de diferentes tradições religiosas. Somente no judaísmo, o primeiro mandamento é Êxodo 20.2: “Eu sou o Senhor, teu Deus, que te

tirei da terra do Egito”. Nas tradições católica e protestante, esse versículo é considerado um prólogo ao decálogo. Ainda no judaísmo, as orientações acerca de “Não terás outros deuses” (v. 3) e “Não farás para ti imagem de escultura” (vv. 4-6) são consideradas um único mandamento e, juntas, constituem o segundo mandamento. Do terceiro ao décimo mandamento, há uniformidade na maioria das tradições protestantes.

Nas tradições católica e luterana, os versículos 3-6 são considerados o primeiro mandamento. O segundo mandamento (v. 7, respeito ao nome do Senhor), nas tradições protestante e judaica, corresponde ao terceiro. Essa diferença continua até o nono (ou oitavo) mandamento (contra o falso testemunho). O que, nas tradições protestante e judaica, é o último mandamento (v. 17, não cobiçarás), nas tradições católica e luterana se divide em dois, distintos (17a, 17b), formando o nono e o décimo (nono: “Não cobiçarás a casa do teu próximo”; dez: “não cobiçarás a mulher do teu próximo”). Em toda e qualquer referência a mandamentos específicos, usarei aqui o sistema geralmente usado nas tradições protestantes.

O Decálogo de Êxodo é reproduzido em Deuteronômio 5.6-21. A lista é essencialmente uma duplicata, mas com curiosas variações de palavras nos mandamentos quatro, cinco e dez. Em Êxodo, o quarto mandamento é “lembrar” o Sábado; em Deuteronômio 5.12, lê-se “guardar”, juntamente com uma explicação: “como te ordenou o Senhor, teu Deus”. Além disso, enquanto Êxodo 20.11 fundamenta o Sábado no descanso após os seis dias de criação, Deuteronômio 5.15 baseia o Sábado no êxodo de Israel do Egito.

A segunda divergência encontra-se no quinto mandamento, acerca dos pais. Mais uma vez, Deuteronômio acrescenta a frase “como o Senhor, teu Deus, te ordenou” e insere mais uma expressão, ausente em Êxodo: “para que te vá bem”. Em terceiro lugar, no décimo mandamento, Êxodo 20.17 proíbe primeiro cobiçar a casa do próximo e, depois, a esposa do próximo. Já Deuteronômio 5.21 reverte essa ordem e acrescenta “campo” à lista de intocáveis. Fora isso, Êxodo 20.17 usa “cobiçar” (*hāmad*) para os dois objetos (“Não cobiçarás a casa / a mulher do teu próximo”) e Deuteronômio 5.21 utiliza dois verbos diferentes: “não cobiçarás [*hāmad*] a mulher do teu próximo; e não desejarás [*āwā*] a casa do teu próximo”.

É bastante óbvio que a intenção dos quatro primeiros mandamentos difere da intenção dos outros seis. Os quatro primeiros tratam do relacionamento com Deus, enquanto os outros seis regulam relacionamentos interpessoais. Talvez seja significativo que

o mandamento acerca dos pais seja o primeiro no âmbito interpessoal (ver Cassuto 1967: 246). Ocorre uma guinada do Criador para o procriador; a vida de uma pessoa se deve a ambos.

Ao ser perguntado sobre o mais importante mandamento (como se eles pudessem ser organizados hierarquicamente), Jesus citou Deuteronômio 6.5: “Amarás o Senhor, teu Deus, de todo o teu coração, e de toda a tua alma, e de todo o teu pensamento” (Mt 22.37), o que reduziu o primeiro mandamento a uma única frase. Apesar de não lhe pedirem maiores esclarecimentos, Jesus prosseguiu falando: “e o segundo, semelhante a este, é Amarás o teu próximo como a ti mesmo” (Mt 22.39). Isso condensa em uma única oração os últimos seis mandamentos. Observe que Jesus insiste que o amor pode ser determinado. Isso não seria uma profanação do amor? O amor não é algo a ser voluntariamente dado? Ao colocar o amor em um contexto de exigência ou mesmo de imposição, Jesus dá a entender que o amor por Deus e pelo próximo se baseia na vontade, não em emoções.

Logo após ser orientado por Jesus sobre o cumprimento do mandamento como requisito para a vida eterna, o rico perguntou: “Quais?” Jesus não disse nada sobre os quatro primeiros mandamentos, mas apenas sobre o segundo grupo. Até mesmo a ordem em que eles são citados é interessante: sexto, sétimo, oitavo, nono e quinto. A falta de amor entre irmãos impede a possibilidade do amor de Deus e torna obscura qualquer expressão de amor por Deus (uma das mensagens de 1 João).

Interpretação do Decálogo

O primeiro mandamento é “Não terás outros deuses diante de mim”. Essa poderosa expressão, “diante de mim”, muito provavelmente significa “além de mim”. A tentação de Israel (nossa?) não é tanto deixar Deus de lado para servir a outros deuses, mas adorar a outros deuses além de Deus. Ao contrário do segundo mandamento, que claramente fala sobre “como” adorar, esse fala sobre “a quem” adorar. O povo de Deus não pode permitir que nada nem ninguém tenha maior prioridade em suas vidas. Só o fato de tal proibição existir, e ocupar o topo da lista, faz supor a existência de membros que têm realmente uma tendência a se curvar perante substitutos de Deus. (Não foi uma palavra para os moabitas ou filisteus, mas para aqueles que haviam abraçado um relacionamento em aliança com Deus.) Por semelhante motivo, é

necessário haver limites de velocidade nas rodovias de hoje em dia, visto que sua ausência faria com que muitos motoristas utilizassem as vias públicas como pistas de corrida particulares.

O mandamento de não se adorar outros deuses não teria qualquer sentido sem que tal possibilidade existisse e fosse, por vezes, atraente. A menos que os humanos tivessem uma propensão nesse sentido, seria um mandamento inútil. Logicamente, não é necessário proibir ou desencorajar procedimentos que não interessem à maioria das pessoas. Por isso não temos, por exemplo, mandamento algum que diga: “Não saltarás de precipícios”. Por outro lado, os mandamentos que não versam sobre proibições, mas sobre orientações, preconizam atitudes que não fazem parte de nossa natureza. Jesus “mandou” que seus seguidores “amassem uns aos outros” mas, se formos deixados por nossa conta, possivelmente escolheremos apenas ignorar, manipular ou abusar uns dos outros.

O segundo mandamento é “Não farás para ti imagem de escultura”. A religião veterotestamentária é iconoclasta. Temos de admitir que é permitida uma arte religiosa com forte significado simbólico (haja vista os adornos no Tabernáculo e no Templo), mas imagens de Deus, ou de qualquer divindade, são ilegais. Todas as vezes em que os patriarcas ou Moisés falaram “face a face” com Deus, nem por uma vez deram qualquer pista daquilo que viram ou de sua aparência.

Abraham Heschel traça uma diferença entre símbolos “reais” e “convencionais”. Utilizando a bandeira nacional como exemplo de um símbolo “convencional”, ele comenta que esse tipo de representação exprime uma realidade não por quaisquer características intrínsecas, mas por alguma associação, relação ou convenção sugerida pelo símbolo. Um símbolo “real”, por outro lado, é um “objeto visível que representa algo invisível, algo presente representando algo ausente [...] de forma que aquele que possui a imagem possui o deus”.

A Bíblia está repleta de paródias sobre a idolatria. Os últimos capítulos de Isaías estão cheios delas. Por exemplo, em Isaías 46.1,2, lemos sobre os babilônios fugindo da Babilônia com a invasão de Ciro. Eles colocam seus ídolos sobre os lombos dos animais. Por quê? Estariam os deuses em perigo? As pessoas são responsáveis pela segurança de seus deuses? Se as pessoas não cuidarem de seus deuses em tempos de dificuldades, quem o fará? Embora feitos pelas pessoas, os deuses são valiosos. Por meio desse relato, Deus diz ao seu povo: “Vocês não me carregam nas costas. Sou eu que carrego vocês nas costas”.

Ter acesso a uma imagem de Deus sugere, de certa forma, que tal deus pode ser controlado e manipulado. Talvez a melhor definição de idolatria pertença a Agostinho: “Idolatria é adorar algo que deve ser usado, ou usar algo que deve ser adorado”.

O terceiro mandamento é “Não tomarás o nome do Senhor, teu Deus, em vão”. Ao que tudo indica, a proibição aqui não se limita a blasfêmias e vulgaridades no sentido moderno. Ademais, o senso comum de que o mandamento proíbe jurar falsamente em um tribunal é válido, mas não encerra o caso.

A palavra hebraica para “vão”, aqui utilizada, deriva de uma raiz que significa “estar vazio”, no sentido de “não ter substância, não ter valor”. Qualquer invocação do nome de Deus ou menção de seu nome, que seja simplesmente perfunctória, equivale a tomar o nome de Deus em vão. Em outras palavras, tomar o nome de Deus em vão é usar seu divino nome em relação a coisas desimportantes, fúteis e insignificantes. Por isso, Elton Trueblood afirma: “A pior blasfêmia não é o sacrilégio, mas as palavras falsas”.

O quarto mandamento é “Lembra-te do dia do sábado, para o santificar”. Childs afirma que “para o santificar” é um Piel factitivo em hebraico. Os válidos interesses dos seis dias anteriores são momentaneamente postos de lado para o que Herman Wouk animadamente chama de “uma pausa para uma mágica revigorante”. Humberto Cassuto enfatiza a relação entre o Sábado, que é o sétimo dia, e as sete criaturas vivas chamadas a observá-lo: você, seu filho, sua filha, seu criado, sua serva, seu gado (mesmo os animais observam o Sábado) e o hóspede.

Já se discutiu mais do que se deveria sobre os diferentes motivos apresentados em Êxodo e Deuteronômio. Já vimos que Êxodo relaciona o Sábado ao descanso no sétimo dia após a criação, enquanto Deuteronômio o relaciona à saída do Egito. Como observa B. D. Napier, “a base fundamental para o Sábado, em ambos os enunciados do mandamento, é *criação*. Em Deuteronômio, a criação de um povo; em Êxodo, a criação do mundo”.

Israel não estava só na observância de dias especiais e sagrados. Não foram poucas as análises sobre uma possível correspondência entre o Sábado bíblico e o *shapattu* babilônico. Eichrodt escreve:

Na Babilônia, os “sétimos” dias (ou seja: o sétimo, o décimo quarto, o vigésimo primeiro, e o vigésimo oitavo dias do mês) tinham as características de um *dies nefastus* (em babilônio, *ûmu limnu*). Nesses dias, eram tomados cuidados especiais, e, principalmente, o rei tinha de se submeter a todo tipo de precauções (por exemplo,

não subir a sua carruagem, não oferecer sacrifícios, etc.). Não há qualquer menção a uma pausa geral em todas as atividades, pois somente no décimo quinto dia se parava de trabalhar na Babilônia, e isso nada tinha a ver com festas e celebrações. Era claramente motivado por razões inteiramente diferentes e considerado um dia de azar, sendo necessário pacificar os deuses (donde deriva seu nome, *ûm nuh libbie*: “dia da pacificação do coração”) e aplacar sua fúria com todo um dia de penitência e oração.

De certa forma, esse quarto mandamento é uma seqüência natural dos dois primeiros (e parcialmente os resguarda). A correta observância do Sábado impede que as pessoas idolatrem seu próprio trabalho e compromissos. Nesse dia, nenhum trabalho deve ser feito. Ao contrário dos dias de sacrifício público, quando todo trabalho árduo e penoso é proibido (*mele'ket 'abōdā*), somente no Sábado e no Yom Kipur / Dia da Expição todo trabalho deve ser posto de lado (*kolmeta'kā*). Veja Números 29.7 e Levítico 23.3, 28.

O quarto mandamento não apenas está relacionado aos dois primeiros, mas também estabelece uma ponte para os outros seis, os quais tratam dos relacionamentos interpessoais no meio da comunidade. O Sábado é um presente de Deus para todos — crianças, escravos, estrangeiros e todos aqueles que, de outra forma, não achariam descanso.

O quinto mandamento é “Honra a teu pai e a tua mãe”. O que um leitor da Bíblia poderia esperar é “Obedeça a teu pai e a tua mãe”. Obedecer, contudo, é mais fácil que honrar. Pode-se odiar e obedecer, mas é impossível odiar e honrar.

A gravidade da ordem é reforçada pela escolha do verbo “honrar”. Por diversas vezes, ele é usado com Deus como objeto (1 Sm 2.30; Sl 50.23; Pv 3.9; Is 29.13; 43.20,23). Tanto Deus como os pais são dignos de honra. Esse termo hebraico é ocasionalmente traduzido por “glorificar”, e descreve como Deus deve ser adorado (Sl 22.23; 50.15; 86.9,12; Is 24.15).

Isso não quer dizer que os pais são dignos de adoração. Jesus citou e corroborou o quinto mandamento (Mt 15.4; Mc 7.10; também Paulo o fez em Efésios 6.2), mas também disse: “Quem ama o pai ou a mãe mais do que a mim não é digno de mim” (Mt 10.37). Os pais, como parte dos “outros deuses” proibidos no primeiro mandamento, seriam deuses por demais impotentes.

Como em Levítico 19.3, ainda que em ordem oposta, os mandamentos sobre guardar o Sábado e honrar pai e mãe estão juntos. Possivelmente, a relação entre os dois está na idéia de que obser-

var o Sábado é uma forma de honrar a Deus e, portanto, corresponde a honrar os pais.

O sexto mandamento é “Não matarás”. Alguns estudiosos traduziram esse verbo como “assassinar”. Em outras palavras, nem todas as mortes seriam proibidas (como a pena de morte por determinados crimes ou a participação em guerras), mas apenas os homicídios desnecessários, cometidos por raiva ou ganância. Vez ou outra, o verbo descreve um homicídio culposo, indicado pelo acréscimo de algum qualificativo, como “intencionalmente” ou “por erro e não com intento”. Outra ilustração disso é encontrada em Números 35.27: o vingador do sangue que matar um homicida procurado, fora da cidade de refúgio, não será culpado do sangue.

Essas são, contudo, exceções. O significado normal é homicídio doloso (com intenção de matar). Dessa forma, a melhor tradução seria “não assassinarás”, principalmente ao considerarmos a partícula negativa *lō’*. Caim o fez pessoalmente; Davi, de forma indireta. Deus proíbe que uma pessoa mate outra e também que tire a própria vida. Curiosamente, há apenas um caso claro de suicídio no Antigo Testamento, o de Aitofel (2 Sm 17.23).

Jesus estendeu o sexto mandamento para incluir sentimentos de cólera, maus-tratos verbais ou improperios contra outras pessoas (Mt 5.21-26). Sua admoestação é: “Concilia-te depressa com o teu adversário”.

O sétimo mandamento é “Não adulterarás”. Se o último mandamento defendia a inviolabilidade da vida, e o anterior a inviolabilidade do lar, esse mandamento protege a inviolabilidade do casamento. Um casamento não é apenas um relacionamento de conveniência, nem é algo com que se brincar. A infidelidade traz consigo a pior das conseqüências.

Jesus expandiu essa restrição, englobando a concupiscência dos olhos, além da física (Mt 5.27-30). A lascívia é um sentimento possessivo que busca a autogratificação. Veja o comportamento de Davi com Bate-Seba. É um sentimento que reduz a outra pessoa a um objeto, sem que haja qualquer compromisso ou obrigação mútua.

Suspeita-se que passagens como Levítico 20.10-21, que tratam de comportamentos sexuais proibidos, sejam simplesmente uma extensão da lei sobre adultério. Existem dez mandamentos, não mil ou dez mil. As infrações listadas no Decálogo são representativas, não exaustivas. São o que von Rad chamou de “placas de sinalização às margens da grande estrada da vida”. A limitação do Decálogo a dez enunciados, além da ausência de punições, exclui a possibilidade de usá-lo como um manual ou livro-texto.

Devemos, portanto, enxergar seu valor permanente nos princípios básicos e limites que ele promove.

O oitavo mandamento é “Não furtarás”. O mandamento diz respeito a roubo de bens e, provavelmente, a seqüestros. O direito de propriedade é confirmado, e condena-se qualquer tentativa de se conseguir algo de graça. O mandamento combate a filosofia do “o que é seu é meu; logo, vou tomar isso de você”.

O antídoto contra o roubo aparece nas palavras de Paulo para a igreja de Filipos: “O meu Deus, segundo as suas riquezas, suprirá todas as vossas necessidades” (Fp 4.19), mas tal promessa cobre apenas necessidades, não ganância.

O nono mandamento é “Não dirás falso testemunho”. Muito provavelmente, a aplicação original desse mandamento dizia respeito a testemunhos falsos em juízo ou em transações oficiais e negócios em geral. Se observarmos a história sobre Acabe, Jezabel e a vinha de Nabote, considerando os preceitos desse mandamento (de que falsas acusações e testemunhos fraudulentos podem ser utilizados para tomar do próximo aquilo que lhe pertence por direito), será possível percebermos o porquê desse mandamento vir entre o oitavo e o décimo. O oitavo mandamento refere-se ao despojo dos bens de alguém através do furto ou roubo. O nono versa sobre tomar o que é de alguém através de um falso testemunho. O décimo, sobre cobiçar o que pertence a outrem.

Obviamente, é possível ter uma interpretação mais ampla e genérica. O mandamento compreende qualquer conversa mal-intencionada, proposital ou não, que levante dúvidas sobre a integridade do caráter de alguém. Difamação é algo que podemos ver já em Gênesis 3.

Não é por acaso que Tiago afirma que a língua é piromaníaca. Se não for controlada, pode causar um incêndio. Desgovernada, torna-se a mais letal das armas na destruição de uma comunidade.

Mais uma vez, recorremos a Paulo para uma contrapartida da proibição expressa no mandamento: “cada um considere os outros superiores a si mesmo” (Fp 2.3). Tal atitude refrearia a tentação de se prestar falso testemunho.

O décimo mandamento é “Não cobiçarás”. Fica claro que esse mandamento difere em pelo menos dois aspectos dos nove primeiros ou, pelo menos, dos cinco primeiros. Inicialmente, ele parece proibir uma postura bastante íntima e subjetiva, enquanto os outros mandamentos tratam de atos específicos e visíveis. Não apenas os atos possuem conseqüências morais, mas também o que se pensa e sente. O segundo aspecto diz respeito aos meios

pelos quais é possível estabelecer a culpa e condenar alguém por cobiça.

Os nove primeiros mandamentos não têm problema algum nesse sentido.

Primeiro: “Não terás outros deuses”. Em Êxodo 22.20, temos: “O que sacrificar aos deuses e não só ao Senhor será morto”.

Segundo: “Não farás para ti imagem de escultura”. Temos, então, conseqüências quase catastróficas após o incidente com o bezerro de ouro (Êx 32).

Terceiro: “Não tomarás o nome do Senhor, teu Deus, em vão”. Observe o restante do versículo: “porque o Senhor não terá por inocente o que tomar o seu nome em vão”.

Quarto: “Lembra-te do dia do sábado, para o santificar”. Em Êxodo 31.15, temos: “o sétimo dia é o sábado do descanso [...] qualquer que no dia do sábado fizer obra, certamente morrerá”.

Quinto: “Honra a teu pai e a tua mãe”. Compare isso a Êxodo 21.15,17: “O que ferir /amaldiçoar a seu pai ou a sua mãe certamente morrerá”.

Sexto: “Não matarás”. Compare isso a Êxodo 21.12: “Quem ferir alguém, que morra, ele também certamente morrerá”.

Sétimo: “Não adulterarás”. A isso, compare Deuteronômio 22.22: “Quando um homem for achado deitado com mulher casada com marido, então, ambos morrerão”.

Oitavo: “Não furtarás”. Em Êxodo 22.1-3, temos: “Se alguém furtar boi ou ovelha [...] por um boi pagará cinco bois; e pela ovelha, quatro ovelhas”. Veja também Êxodo 21.16: “E quem furtar algum homem e o vender [...] certamente morrerá”.

Nono: “Não dirás falso testemunho”. Compare isso a Deuteronômio 19.18,19: “e eis que, sendo a testemunha falsa testemunha, que testificou falsidade contra seu irmão, far-lhe-eis como cuidou fazer a seu irmão”.

Eis o padrão que se percebe: o Decálogo traz proibições e exortações cristalinas, mas sem qualquer referência a penalidades em caso de violação. Após o Decálogo, encontramos a possibilidade de violações e explicações sobre suas conseqüências.

O último mandamento não podia estar incluso nesse padrão (“Não cobiçarás [...] aquele que cobiçar [...] morrerá / será morto”? Um versículo assim seria surpreendente, mas não faltam narrativas em apoio a essa idéia. Essa é a história de Eva, Acã, Acabe e Jezabel em relação à vinha de Nabote, Judas Iscariotes.

Alguns exegetas já sugeriram que o verbo “cobiçar” envolve tanto atos como emoções, conforme o que se lê em Deuteronômio

7.25, “a prata e o ouro que estão sobre elas não cobiçarás, nem os tomarás para ti”, e Miquéias 2.2, “e cobiçam campos, e os arrebataam”.

Suspeita-se, contudo, que tal explicação não se baseia tanto na exegese do texto, mas no desejo de compreender a proibição em termos que possam levar ao cumprimento da lei. Além disso, os dois verbos utilizados para “cobiçar” no Decálogo de Deuteronômio (Dt 5.21) são diferentes. O primeiro é o mesmo utilizado por duas vezes em Êxodo 20.17: *hāmad*. Já o segundo é *āwā*: “não *desejarás/almejarás* a casa do teu próximo”. A conotação desse verbo, sinônimo de *hāmad* em Deuteronômio 5.21, implica emoções, sem qualquer relação com atos externos. Como observa Childs, “a revisão presente em Deuteronômio apenas explicitou um lado mais subjetivo da proibição, o qual já estava presente no mandamento original”.

Talvez seja esse o motivo para esse mandamento estar no final. É o mais abrangente de todos os mandamentos e inclui o que está ausente no restante do Decálogo. Quem duvidaria de que, por trás de tantas mortes, adultérios, roubos e mentiras, haja cobiça? Eis a raiz do problema.

Já tivemos a oportunidade de buscar nas palavras de Paulo algumas reformulações positivas dos mandamentos. Voltamos a apelar para ele e, mais uma vez, recorreremos à epístola aos Filipenses: “já aprendi a contentar-me com o que tenho” (Fp 4.11). Eis a diferença entre dominar seus desejos e ser escravo deles.

O Livro da Aliança (20.21—23.33)

O título dado a essa seção foi extraído de Êxodo 24.7: “e tomou o livro do concerto [Livro da Aliança (ARA)] e o leu aos ouvidos do povo”.

Ao contrário do Decálogo, que Deus transmitiu diretamente ao povo, vemos mais uma vez Moisés atuando em um ministério de mediação: “Assim dirás aos filhos de Israel” (20.22). Ele não é nem autor nem revisor, mas apenas um mensageiro. Aliás, aqui caberia a máxima de Pedro, que diz: “a profecia nunca foi produzida por vontade de homem algum, mas os homens santos de Deus falaram inspirados pelo Espírito Santo” (2 Pe 1.21). A Bíblia, e especialmente essa parte de Êxodo, é bastante enfática em demonstrar que Moisés não passa de um porta-voz da verdade, sendo jamais aquele que a criou.

Ainda assim, muitos cristãos lêem os capítulos 21—23 de Êxodo como se estivessem comendo peixe. Comem a carne e jogam fora as espinhas. Nessa mesma analogia, os Dez Mandamentos do capítulo 20 são a carne, a “eterna palavra de Deus”; os três capítulos seguintes são os ossos — desedificante, intragável, anacrônico e, portanto, dispensável. O fato de não aparecer tal hierarquia no texto em si não vem ao caso. É, por exemplo, difícil conceber esses três capítulos como um manancial para pregações expositivas.

Tipos de Leis no Livro da Aliança

Nessa seção, as leis são as seguintes:

1. Proibição dos ídolos e a lei acerca do altar (20.22-26).
2. A lei sobre servos e servas. (21.1-11).
3. A proibição de assassinatos, agressões verbais e físicas contra os pais e seqüestros. Todas infrações passíveis de pena de morte (21.12-17).
4. Leis com sanções para quem ferir ou aleijar outras pessoas: um próximo, um servo, uma mulher grávida (infrações cuja punição não inclui pena de morte) (21.18-26).
5. A lei sobre o boi que escorneia e pisoteia um ser humano até a morte, sendo que a culpa também alcança o proprietário negligente (21.28-32).
6. A lei sobre o poço descoberto, no qual cai um animal desatento (21.33,34).
7. A lei sobre o animal que é mortalmente ferido por outro, com a culpa recaindo sobre o dono do animal agressor no caso de as precauções necessárias não terem sido tomadas (21.35,36).
8. Proibição do furto, com a obrigação de restituição por parte do infrator (22.1-4).
9. Lei sobre a destruição de plantações, seja por causa do pastar de um animal ou em virtude de uma queimada (22.5,6).
10. Leis sobre tomadores de empréstimos e pessoas que se encontram responsáveis pelos bens de outrem (22.7-15).
11. A lei sobre a sedução de uma virgem, com intercurso sexual antes do casamento (22.16,17).
12. Leis diversas sobre questões religiosas e sociais, como feitiçaria, bestialismo, idolatria, opressão contra estrangeiros e usura (22.18-31).

13. Lei sobre a retidão no tribunal, tanto por parte das testemunhas como por parte do juiz (23.1-9).
14. Leis sobre o Sábado (23.10-13).
15. Convocação para a celebração de uma festa a ser realizada três vezes por ano (23.14-19a).
16. Proibição de se cozer o cabrito no leite de sua mãe (23.19b).
17. Epílogo (23.20-33).

Embora seja perda de tempo procurar algum significado nessa seqüência de leis, pode não ser fútil observar que a primeira e a última tratam de assuntos semelhantes. Os regulamentos começam e terminam com um chamado à adoração, a qual traz o devoto diretamente à presença de Deus: adoração do jeito certo (a lei acerca do altar) e na hora certa (as três festas anuais).

Apesar de não haver nenhum padrão especial nessa seqüência, há um claro padrão na forma literária em que as leis são formuladas. Observe que a primeira (a lei sobre o altar [20.22-26]) é redigida de forma bastante semelhante a um dos Dez Mandamentos: “deuses de prata ou deuses de ouro não fareis para vós [...] Não subirás também por degraus ao meu altar”. Anteriormente, já me referi a esse tipo de lei por leis apodícticas.

Entre os capítulos 21.1 e 22.17, porém, as leis são redigidas em uma estrutura condicional (as exceções são os versículos 21.12,15,16,17). Esse tipo de lei é geralmente considerado uma lei casuísta. Ou seja, em vez de generalizar, uma lei casuísta aplica-se a uma situação específica. Conseqüentemente, a maioria delas possui uma prótese: um trecho que aborda a situação em questão de forma específica. Via de regra, uma infração é descrita e apresentada por expressões como “quando” ou “se”: “quando brigarem”, “se alguém ferir a seu servo”. Às vezes, pode dizer respeito a uma transação legítima: “quando adquirires um servo hebreu”.

A segunda parte da lei se chama apódose. Normalmente, detalha as conseqüências da violação: “Se alguém ferir a seu servo ou a sua serva [...] e morrerem debaixo da sua mão [prótase], certamente será castigado [apódose]”. Não raro são citadas ressalvas ou circunstâncias atenuantes. A apódose, no caso de uma ocorrência legítima, trata dos direitos das partes envolvidas.

A partir de 22.18, até 23.19, vemos a volta das leis apodícticas: “A feiticeira não deixará viver”. Assim, o código começa com leis apodícticas (20.22-26), passa para leis casuístas (21.1—22.17) e

retorna às leis apodícticas (22.18—23.19). Êxodo 21.1 abre a seqüência dizendo: “São estas as leis [*mishpātīm*] que você proclamará ao povo” (NVI). Êxodo 24.3 começa dizendo: “Quando Moisés se dirigiu ao povo e transmitiu-lhes todas as palavras [*debārīm*] e ordenanças [*mishpātīm*] [leis] do Senhor”. Muitos comentaristas sugerem que a palavra “leis” (*mishpātīm*) refere-se aos regulamentos casuístas de 21.1—22.17, enquanto que “palavras” (*debārīm*) refere-se às leis apodícticas de 20.22-26; 22.18—23.19.

Nesse cenário, uma possível conclusão a ser deduzida é que 21.1—22.17, as leis casuístas, existiram em algum momento à parte do restante do código, sendo inseridas posteriormente por um redator. Aliás, essa é a visão que impera entre os estudiosos da Bíblia.

É possível, porém, que haja uma outra solução. Cyrus Gordon ressalta o estilo presente na literatura do Oriente Médio na antigüidade, incluindo partes da Bíblia. Tal observação deve nos alertar contra um exame muito apressado do texto. O livro de Jó, por exemplo, começa e termina como prosa, com poesia no meio; já o livro de Daniel começa e termina em hebraico, com a parte central em aramaico. Não seria possível encontrarmos a mesma estrutura no Livro da Aliança? O princípio e o fim possuem estilo idêntico, enquanto o meio difere de ambos. (O Decálogo começa com três mandamentos proibitivos, passa por dois de caráter positivo e conclui com cinco mandamentos negativos.)

Uma Comparação entre os Códigos Legais Bíblico e Não-bíblico

É interessante compararmos a lei bíblica com leis de outras nações que, no primeiro e segundo milênios a.C., estavam em volta de Israel. As mais relevantes, em ordem cronológica, são:

1. Código de Ur-nammu, assim chamado por causa do primeiro rei da terceira dinastia de Ur (aproximadamente 2100-2000 a.C.). Trata-se do primeiro código legal conhecido na história (aproximadamente 2050 a.C.). Foi escrito em sumério, e apenas pequenas porções foram recuperadas. Possui um prólogo e vinte e nove leis, todas casuístas.
2. Código de Eshnunna. Seu nome não se deve a alguém, mas a um lugar. A cidade ficava localizada perto da atual Bagdá, e floresceu entre a queda de Ur e a época de Hamurabi. Suas leis, sessenta e uma no total, são as mais antigas já escritas em babilônico e datam de cerca de 1800 a.C.

3. Código de Lipit-Ishtar. Seu nome vem de um governante da primeira dinastia em Isin (aproximadamente 2000-1900 a.C.), uma das importantes cidades-Estado que surgiram após a queda de Ur. O código é formado por três partes principais: um prólogo, as leis e um epílogo. É também escrito em sumério. Um total de trinta e oito leis, completas e incompletas, sobreviveram, sendo todas casuístas. O código data de aproximadamente 1930 a.C.
4. O Código de Hamurábi. Sexto rei da primeira dinastia da Babilônia, reinou entre 1792 e 1750 a.C. Foi escrito em babilônico, assim como o Código de Eshnunna, e é o mais famoso código legal extra-bíblico. Assim como o Lipit-Ishtar, é formado por três partes: prólogo, leis e epílogo. Possui 282 leis casuístas.
5. O código legal hitita. Sua data precisa não é conhecida, mas Harry Hoffner, estudioso da civilização hitita, declara que “é possível que a primeira compilação das leis hititas tenha sido feita no reino de Telipinu (1525-1500 a.C.)”. As leis são divididas em duas tábuas, com 100 leis cada uma.
6. As Leis da Assíria Média. Foram preservadas em plaquetas de barro que são da época do rei Tiglath-Pileser (1115-1077 a.C.), mas sua origem remonta há quase trezentos anos antes disso. Cerca de 116 leis foram encontradas em onze tábuas diferentes, novamente com uma estrutura casuísta. Inéditas em códigos anteriores, as penas muitas vezes incluíam formas de mutilação como, por exemplo, cortar um nariz ou um dedo.

O fato dessas leis existirem não significa que eram usadas por tribunais ou juízes na manutenção da justiça. Esses códigos jamais assumiram o papel de lei vigente. Eram, na verdade, praticamente ignoradas. Essa questão é bem esclarecida por dois assiriologistas. Leo Oppenheim diz: “Esse código [Hamurabi] [...] não demonstra qualquer relacionamento direto com as práticas legais daquela época. Seu conteúdo, em muitos de seus principais aspectos, deve ser considerado uma expressão literária das responsabilidades sociais do rei e de sua consciência da diferença existente entre a realidade e aquilo que se almejava como ideal”. Ou, para citar William Hallo, “eles [tais códigos legais] não eram utilizados para estabelecer um critério comum de culpabilidade, nem eram citados ou mesmo seguidos para a solução de disputas

judiciais, mas eram estudados nas escolas [...] e devem ter influenciado a educação de escribas e juízes”. As diretrizes que regiam as decisões legais não eram determinadas nos códigos, mas pela tradição, opinião pública e até mesmo o senso comum.

Um exame dessas leis demonstra, em alguns casos, uma correspondência quase literal com alguma lei do Código da Aliança, de Êxodo, ou com as leis de Deuteronômio. Outras são surpreendentemente semelhantes às de Êxodo, apenas com alterações de terminologia. Childs conseguiu estabelecer uma correspondência (ou correspondências) entre os códigos pagãos e cada item do Código da Aliança. Westbrook observa: “Mais da metade das leis presentes no Código da Aliança acha correspondência em um ou mais códigos cuneiformes, quer na forma do problema apresentado quer no aspecto destacado, seja em uma lei semelhante ou absolutamente igual”. Por pelo menos duas razões, o fato de algumas leis bíblicas partilharem dos mesmos preceitos que outros códigos da antiguidade no Oriente Médio não deveria causar surpresa ou levantar suspeitas. Em primeiro lugar, diversos comportamentos proibidos pelo Código da Aliança seriam proibidos em qualquer sociedade antiga, como o assassinato, por exemplo. Portanto, Êxodo 21.12 — “Quem ferir alguém, que morra, ele também certamente morrerá” — não apresenta grande diferença do código sumério Ur-nammu, parágrafo 1º: “Se um homem matar, deverá ser morto”. Em segundo lugar, a poucos capítulos de distância (Êx 18), alguém que não pertence ao povo de Israel aconselha sobre como conduzir a aplicação da justiça: Jetro, o sogro midianita de Moisés (leia Olson 1996: 262).

A lei sobre mulheres escravas

Para fins de ilustração, usarei a lei sobre a filha que é vendida pelo pai como escrava, presente em Êxodo 21.7-11. Seus termos são bastante diferentes dos aplicáveis aos escravos: ela não seria liberta após seis anos; caso não agradasse a seu possível marido, deveria ser devolvida à família; caso se tornasse nora de seu senhor, haveria de ser tratada como filha; caso cassasse com seu senhor, um posterior casamento de seu marido não diminuiria seu *status* em nenhum aspecto; e qualquer infração desses termos por parte do senhor ou do marido resultariam em sua liberdade.

Vamos às semelhanças.

Código de Hamurabi, artigos 170, 171: “Quando a primeira esposa de um homem lhe dá filhos e sua escrava também lhe dá

filhos, se o pai, ao longo de toda sua vida disser uma única vez “meus filhos” aos filhos da escrava [...] após sua morte, os filhos da esposa e da escrava terão direito a partes iguais na divisão dos bens do pai”. O artigo 171 lida com uma situação oposta no relacionamento entre o pai e os filhos gerados pela escrava: “Se ele jamais disser [a eles] meus filhos”, os filhos da escrava não terão direito algum a parte da herança, mas tanto a escrava como sua prole receberão alforria.

Código de Hamurabi, artigo 119: “Se um homem, para resgatar um débito vencido, vende por dinheiro a sua escrava que lhe tem dado filhos, ele deverá reembolsar o dinheiro pago pelo comprador e resgatar a sua escrava”.

Código de Hamurabi, artigos 146, 147: “Uma esposa estéril, que dá a seu marido uma serva por mulher, não poderá vendê-la por dinheiro caso a escrava dê filhos em seu lugar”.

Código de Eshnunna, artigo 31: “Se um homem tirar a virgindade da criada de outro homem, deverá indenizá-lo em um terço de uma mina de prata, e a criada permanecerá propriedade de seu senhor”.

Código de Eshnunna, artigo 34: “Se uma serva do palácio entrega seu filho ou filha para ser criada por um oficial do palácio ou do templo, a criança deverá ser devolvida à mãe”.

Código Hitita, artigo 31 (tábua 01): “Se um homem livre amar uma escrava e coabitar com ela, tomá-la por esposa e gerar com ela filhos e, após algum tempo [...] a família se separar, o homem recebe todas as crianças, mas a mulher fica com um filho ou uma filha”. Os artigos 32 e 33 lidam, respectivamente, com o casamento entre um escravo e uma mulher livre e com o casamento entre um escravo e uma escrava. Em ambas as leis, no caso de uma separação, as conseqüências são as mesmas do artigo 31.

Código de Lipit-Ishtar, artigos 25, 26: “Se um homem se casa com uma mulher que lhe dá filhos, e seus filhos sobrevivem, depois tem filhos com uma escrava e dá a liberdade à escrava e a seus filhos, os filhos da escrava não terão direito a uma parte dos bens de seu antigo senhor”. O artigo 26 cobre o casamento de um viúvo e uma escrava, com filhos nascidos tanto do primeiro como do segundo casamento. Os filhos do primeiro casamento não perdem seu direito à herança.

A lei sobre o boi escorneador

Bastará apresentarmos mais um exemplo das semelhanças entre os códigos bíblico e não-bíblico. Vejamos a lei sobre o boi

escorneador de Êxodo 21.28-36. Na prática, o assunto envolve três leis que são apresentadas como uma: (1) o caso de um boi que escorna um homem (21.28-32); (2) uma lei intermediária que trata da pessoa descuidada que abre um poço e não o cobre, dando ocasião a que um boi nela caia e se machuque (21.33,34); (3) quando um boi escorna um outro boi (21.35,36). O detalhe é que, se um boi chifra uma pessoa, é apedrejado até a morte, mas sua carne não pode ser consumida. Nenhuma culpa é atribuída ao dono do boi. Contudo, se o mau temperamento do animal for notório e ficar comprovada a negligência do dono, matando o boi uma pessoa, o dono também será executado. Se o boi de alguém cair em um buraco aberto por outra pessoa, tal pessoa deverá indenizar o dono do boi. Se o boi de alguém matar o boi de outra pessoa, o prejuízo será repartido entre os dois, mas se o boi assassino já for conhecido por sua agressividade, seu dono deverá assumir todo o custo.

Vejam as semelhanças:

Código de Hamurabi, artigo 250: “Se um boi escornar e matar um transeunte, não caberá nenhum processo judicial”.

Código de Hamurabi, artigo 251: “Se o boi de alguém é agressivo, e o conselho de sua cidade notifica o proprietário de que seu boi é um escorneador, mas este não toma providências para lhe cobrir os chifres ou amarrá-lo, e ele escorna até a morte um membro da aristocracia, o proprietário deverá pagar a metade de uma mina de prata”.

Código de Eshnunna, artigo 53: “Se um boi escorna um outro e o mata, os donos de ambos deverão dividir entre si tanto o preço do boi vivo como o valor do boi morto”.

Código de Eshnunna, artigo 54: “Se um boi é conhecido por sua agressividade e, apesar de as autoridades levarem o problema ao proprietário, este não toma providências para mochar o animal, o qual acaba matando um homem, o dono do boi deverá pagar dois terços de uma mina de prata”.

Finkelstein percebe uma grande diferença em Êxodo entre o caso de um boi que escorna um ser humano (21.28-32) e o caso de um boi que escorna um outro boi (21.35,36). Por outro lado, casos semelhantes no Código de Eshnunna aparecem sem qualquer interrupção, como a de Êxodo 21.33,34. Danos causados a pessoas são mais relevantes que danos causados a propriedades. Isso explica o porquê de os códigos de Hamurabi e Eshnunna se limitarem a multar o dono de um boi assassino; enquanto, no Código da Aliança, o proprietário é sentenciado à morte (Êx 21.29).

Diferenças entre o Código Bíblico e os Códigos Não-bíblicos

Fique bem entendido que a maior parte das leis bíblicas encontra correspondência na literatura pagã. A inexistência de tal analogia, e não sua presença, levantaria suspeitas acerca da integridade das leis bíblicas. É justo esclarecer que todas as sociedades e culturas sempre vetaram determinadas práticas (por exemplo: assassinato, manifestações de cólera, opressão) e incentivaram outras (por exemplo: justiça, compaixão pelos pobres). Nesses aspectos, Israel não tinha monopólio algum e, não raro, a palavra de Deus não ia além das práticas dos povos da época.

Isso, porém, não significa que podemos equiparar todos os códigos legais do antigo Mediterrâneo. Mesmo nos pontos de maior semelhança, existem claras diferenças entre a lei bíblica e não-bíblica. Tome, por exemplo, as diversas leis a respeito do boi escorneador. A grande diferença, como vimos, é a pena bem mais severa prevista em Êxodo. Nos códigos de Hamurabi e Eshnunna, a única preocupação é a compensação financeira para a família da vítima: “o proprietário deverá pagar a metade de uma mina de prata” (Hamurabi, 251); “o dono do boi deverá pagar dois terços de uma mina de prata” (Eshnunna, 54). Em contrapartida, Êxodo 21.28 exige a morte do boi (conforme Gênesis 9.5,6) e proíbe o consumo de sua carne. Além disso, no caso de o dono não ter dado ouvidos aos alertas sobre os perigos oferecidos pelo animal, ele também é condenado à morte (Êx 21.29). Já a sentença de morte do proprietário, caso a família da vítima aceite, poderá ser comutada pela imposição de uma indenização exorbitante (Êx 21.30). Note o extremo valor dado à vida humana. Quando se trata da vida de alguém, a justiça não é satisfeita por uma multa.

Observa-se também uma nítida importância dada às leis que tratam dos escravos. Versículos inteiros lidam quase que exclusivamente com privilégios de escravos e compensações devidas pelos donos, caso o servo tenha sido agredido ou maltratado (21.1-11,20,21,26,27,32). Decerto, não se pode desprezar o fato de que as leis sobre escravidão estão logo no início do Código da Aliança, enquanto esse assunto só é abordado no fim do Código de Hamurabi (278-282).

Em parte alguma do Código da Aliança, vemos punições em forma de mutilações físicas, com exceção de Êxodo 21.23-25: “olho por olho, dente por dente”. Por outro lado, nas leis da Assíria Média, no primeiro milênio a.C., tais penas atingem proporções epidêmicas. Mesmo o Código de Hamurabi, para certas infrações, impõe o

corte de metade do cabelo (127), a retirada da língua (192), a remoção do olho (193), cortar a orelha de um escravo (205), ou a amputação da mão (218, 226, 253). Prisioneiros de guerra podiam ser tratados da mesma maneira. Veja o que ocorreu a Sansão nas mãos dos filisteus (Jz 16.21); aos habitantes de Jabes-Gileade, ao serem intimidados por Naás, o amonita (1 Sm 11.2); a Saul, em poder dos filisteus (1 Sm 31.9); aos soldados de Davi, no território dos amonitas (2 Sm 10.4).

É verdade que as Escrituras apregoam “olho por olho, dente por dente” (Êx 21.24,25). Trata-se da famosa *lex talionis*, que encontra paralelo nos artigos 197 (“um osso por um osso”) e 200 (“um dente por um dente”) do Código de Hamurabi. Ambas as leis, contudo, abordam apenas agressões de membros da aristocracia contra seus pares.

É principalmente por causa da referência de Jesus a essa lei, em Mateus 5.38-48, acompanhada de uma má compreensão do objetivo da citação, que muitas pessoas supõem que o trecho distingue os espíritos do Antigo e do Novo Testamento: o primeiro prega a vingança, enquanto o segundo prega o perdão. Tal dicotomia não podia estar mais longe da verdade. O próprio Livro da Aliança (ver Êx 23.4,5) exorta as pessoas a se esforçarem para ajudar os inimigos. O que a lei em Êxodo efetivamente ensina é o princípio da isonomia, ou seja, que todos são iguais perante a lei. Em outras palavras, a pena deve corresponder ao crime (olho por olho, dente por dente). A sanção não deve jamais exceder o que está prescrito para o crime (impedindo que pobres e desfavorecidos sejam prejudicados por um castigo excessivo), nem ficar aquém do que a lei determina (impedindo que os mais abastados escapem à lei, lançando mão de contatos, posição social e dinheiro). O que Jesus faz no sermão da montanha é engrandecer nossa reação frente ao mal, passando da mera preocupação de se fazer justiça para uma atitude de amparo voluntário ao opressor.

Cabe concluir que as diferenças entre leis bíblicas e não-bíblicas não devem ser indevidamente exageradas (ver Jackson 1973a) ou minimizadas. Sem considerar qualquer lei específica, o aspecto mais importante a ser observado, em termos de um estudo comparativo, é a posição crucial que é assumida por Deus nessa seção de Êxodo. Em primeiro lugar, Deus é o autor dessas leis: “Então, disse o Senhor a Moisés: Assim dirás aos filhos de Israel” (Êx 20.22); “Estes são os estatutos que lhes proporás” (Êx 21.1). É bem verdade que a pedra que contém o Código de Hamurabi possui, em sua parte superior, uma imagem em alto-relevo de

Hamurabi recebendo de Shamash, deus sol e deus da justiça, a incumbência de escrever o código. Além disso, tanto no prólogo como no epílogo, são exaltadas as autoridades de Shamash e Marduk. Mesmo assim, em nenhuma das 282 leis vemos um deus falando. O mesmo também vale para os outros códigos.

Em contrapartida, Deus não apenas encarrega Moisés de falar, mas ele mesmo fala na primeira pessoa por diversas vezes, sobretudo em 20.22-26 e 22.20—23.19: “falei convosco desde os céus” (20.22); “Um altar de terra me farás” (20.24) (somente nesse trecho, 20.22-26, as palavras “me” ou “eu” aparecem sete vezes). Temos também “ordenar-te-ei um lugar” (21.13); “eu certamente ouvirei o seu clamor” (22.23); “vos matarei” (22.24); “eu o ouvirei” (22.27); “não justificarei” (23.7); “vos tenho dito” (23.13); “te tenho ordenado” (23.15); “Eis que eu envio” (23.20). Mesmo na proclamação das leis, Moisés, o seu mediador, assume uma posição de subordinação a Deus, o que dá a lei. Deus se cala, então desaparece, e volta a aparecer rapidamente antes do fim.

Se desejarmos enfatizar que Israel, a exemplo de seu código legal, alcançou uma sensibilidade superior à de seus vizinhos, será preciso ainda assim registrar que mesmo o Livro da Aliança contém injustiças. Não obstante os privilégios concedidos aos escravos, eles são tratados como inferiores às pessoas livres. O assassinato é um delito dos mais graves e passível de morte (Êx 21.12), mas se um escravo é morto pelo dono, este “certamente será castigado” (Êx 21.20). A expressão “certamente morrerá” não é utilizada. O *lex talionis*, representando justiça igual para todos, não se estende ao escravo (Êx 21.26,27). O escravo, homem, deveria ser solto após seis anos (Êx 21.2). Tal privilégio, ao que tudo indica, não alcançava as escravas, a não ser em caso de violência física (Êx 21.27). Somente os homens podiam viajar em função das festas religiosas que ocorriam três vezes por ano (Êx 23.17), as mulheres ficavam de fora. Ao contrário do que algumas pessoas afirmam, essa última questão não funciona necessariamente como prova de uma postura misógina por parte dos patriarcas do Antigo Testamento. Considerando o papel degradante a que as mulheres eram expostas nos cultos de fertilidade do antigo Oriente Médio, quando elas atuavam como prostitutas-cultuais, excluí-las desses festivais não significava rebaixá-las a um *status* inferior. Tal procedimento era, na verdade, uma forma de proteger e valorizar sua honra e dignidade como seres humanos. Por outro lado, tudo que um versículo como o 23.17 afirma é a obrigatoriedade do comparecimento masculino, enquanto a presença feminina era opcional. No

caso de estarem, digamos, grávidas ou amamentando, poderiam ficar de fora da celebração.

Se o Livro da Aliança é superior ao Código de Hamurabi, podemos também concluir que esse primeiro “sermão da montanha” prenuncia um outro “Sermão da Montanha” mais completo.

A Cerimônia de Ratificação da Aliança

Não basta simplesmente ouvir a palavra do Senhor. Não é suficiente ouvi-la sem pô-la em prática. Nem é aceitável que se concorde com indiferença, demonstrando uma obediência simbólica. Pode ser que o povo, logo ao chegar ao Sinai, tenha se precipitado em afirmar: “Tudo o que o Senhor tem falado faremos” (Êx 19.8). Eles pensavam estar preparados para corresponder ao convite feito por Deus em Êxodo 19.5,6: “Agora, pois, se diligentemente ouvirdes a minha voz”.

Em seguida, temos o anúncio do Decálogo e a arbitragem do Código da Aliança através de Moisés (Êx 20.23; 24.3a, 7), mais sua escrita (24.4). De forma unânime, o povo confirmou sua anuência e futura fidelidade à palavra do Senhor — e não uma, mas duas vezes (Êx 24.3b, 7b)! Foi um compromisso assumido de modo totalmente sincero e sem a menor sombra de dúvida (tal qual o compromisso de Pedro: “Senhor, estou pronto a ir contigo até à prisão e à morte”). No entanto, como nos asseguram os eventos do capítulo 32, tal profissão de fé provou ser efêmera. Ainda assim, Moisés, em momento algum, levanta dúvidas sobre a integridade do povo. Ele confia na palavra que empenharam.

A fim de fechar o pacto da aliança, Moisés ergue um altar ao pé da montanha, tal qual fizera em 17.15, e providencia que as pessoas certas ofereçam sacrifícios ao Senhor (o termo hebraico para “altar” significa “local de sacrifícios”). Metade do sangue dos animais sacrificados é lançado sobre o altar, a outra metade é aspergida sobre o povo. Esse ritual, em especial, provavelmente evidencia o compromisso assumido por ambos os lados nesse novo relacionamento. O Senhor, aqui representado pelo altar, compromete-se com seu povo. Ele não será infiel. Da mesma forma, o povo se compromete. Afinal, é possível haver uma relação madura sem um compromisso mútuo? Janzen afirma: “O sangue implica uma vida totalmente comprometida com a aliança, a ponto de renunciar a si mesma pelo bem da relação”. Pode haver uma outra explicação para esse ritual, em que o sangue é primeiro espar-

gido sobre o altar (v. 6) e então sobre o povo (v. 8). O único outro momento em que isso ocorre é na consagração dos sacerdotes. O sangue do sacrifício foi primeiro aspergido sobre o altar e então sobre Arão e seus filhos (Êx 29.21; Lv 8.30). Além disso, em ambos os episódios os personagens se alimentam (Êx 24.11b; 29.22-34; Lv 8.31-36). Como é indicado em Gênesis 26.30 e 34.54, uma aliança era muitas vezes selada e celebrada com uma refeição (como nas festas de casamento de hoje em dia). Deus, portanto, antes de consagrar uma (pequena) parte de seu povo (os sacerdotes) para servi-lo, ungiu e consagrou todo o povo da aliança para seu serviço.

Logo após a cerimônia, Moisés ficou livre para subir a montanha com um seleto grupo de pessoas. A expressão utilizada é espantosa: “viram o Deus de Israel [...] viram a Deus” (Êx 24.10,11). Em seguida, participaram de um banquete celestial: “comeram, e beberam”. Como seria de se esperar, nenhum diálogo é registrado.

Primeiro, setenta e quatro homens foram separados dentre o povo (Êx 24.9). Moisés foi então separado de seu grupo (24.12), mas somente após esperar seis dias. O que ocorre em seguida nos traz de volta ao ambiente do capítulo 19. A glória de Deus, como um fogo consumidor, abraçou a montanha e Moisés. Para Moisés, o pico da montanha era o Santo dos Santos. Ele entrou sozinho e, certamente, com o coração disparado.

É interessante comparar essa situação, em que Moisés “entrou no meio da nuvem” (v. 18) ao subir a montanha, em 40.35, onde lemos: “Moisés não podia entrar na tenda da congregação, porquanto a nuvem ficava sobre ela, e a glória do Senhor enchia o tabernáculo”. No Sinai, Moisés foi admitido dentro da nuvem divina; no Tabernáculo, ele foi impedido de entrar. Na prática, a única forma de harmonizar essas duas situações (permissão concedida, permissão negada) é supor que Moisés, ao ser admitido no Sinai, viveu uma experiência única, singular e irreproduzível. Todas as vezes em que ele entrou no Tabernáculo foi para ouvir a Deus, não para vê-lo. Sua visão da arca era impedida por um véu / cortina.

A Teofania e a Aliança no Sinai (Êx 19—24)

Alexander, T. D. “The Composition of the Sinai Narrative in Exodus XIX I-XXIV II”. *VT*n° 49, 1999, pp. 2-20.

Arichea, D. C. Jr. “The Ups and Downs of Moses: Locating Moses in Exodus 19—33”. *BT*n° 40, 1989, pp. 244-246.

- Blenkinsopp, J. *The Pentateuch: An Introduction to the First Five Books of the Bible*. Nova York: Doubleday, 1992.
- _____. "Structure and Meaning in the Sinai-Horeb Narrative", em *A Biblical Itinerary: In Search of Method, Form and Content; Essays in Honor of George W. Coats*. Editado por E. Carpenter. JSOTSup n° 240. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997, pp. 109-125.
- Brettler, M. Z. "The Many Faces of God in Exodus 19", em *Jews, Christians, and the Theology of the Hebrew Scriptures*. Editado por A. O. Bellis e J. S. Kaminsky. SBLSymS n° 8. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000, pp. 353-367.
- Dozeman, T. B. "Spatial Form in Exodus 19.1-8a and in the Large Sinai Narrative". *Semeia* n° 46, 1989a, pp. 87-101.
- _____. *God on the Mountain: A Study of Redaction, Theology and Canon in Exodus 19—24*. SBLMS n° 37. Atlanta: Scholars Press, 1989b.
- Eichrodt, W. *Theology of the Old Testament*. Traduzido por J. Baker. 2 vols. OTL. Filadélfia: Westminster, 1961-1967.
- Gowan, D. E. *Theology in Exodus: Biblical Theology in the Form of a Commentary*. Louisville: Westminster John Knox, 1994.
- Hague, M. R. *The Descent from the Mountain: Narrative Patterns in Exodus 19—40*. JSOTSup n° 323. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001.
- Hendel, R. S. "Sacrifice as a Cultural System: The Ritual Symbolism of Exodus 24,3-8" *ZAW* n° 101, 1989, pp. 366-390.
- Hilber, J. W. "Theology of Worship in Exodus 24". *JETS* n° 39, 1996, pp. 177-189.
- Mendenhall, G. E. "Covenant". *Encyclopaedia Britannica*. 15ª ed. 32 vols. Chicago e Londres: Encyclopaedia Britannica, Vol. 5, 1990, pp. 226-230.
- Mulenburg, J. "The Form and Structure of the Covenantal Formulations". *VT* n° 9, 1959, pp. 347-365.
- Nicholson, E. W. "The Interpretation of Exodus XXIV 9-11". *VT* n° 24, 1974, pp. 77-97.
- _____. "The Antiquity of the Tradition in Exodus XXIV 9-11". *VT* n° 25, 1975, pp. 69-79.
- _____. "The Origin of the Tradition in Exodus XXIV 9-11". *VT* n° 26, 1976, pp. 148-160.
- _____. *God and His People: Covenant and Theology in the Old Testament*. Oxford: Clarendon, 1986.
- Phillips, A. "A Fresh Look at the Sinai Pericope — Part 2". *VT* n° 34, 1984, pp. 282-294. Reproduzido em *Essays on Biblical Law*. JSOTSup n° 344. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002, pp. 37-48.
- Rad, G. von. *Old Testament Theology*. Traduzido por D. M. G. Stalker. 2 vols. Nova York: Harper & Row, Vol. 1, 1962, pp. 190-219.
- Rendtorff, R. "'Covenant' as a Structuring Concept in Genesis and Exodus". *JBL* n° 108, 1989, pp. 385-393. Reproduzido em *Canon and Theology*:

- Overtures to an Old Testament Theology*. Minneapolis: Fortress, 1993. pp. 125-134.
- Schramm, B. "Exodus 19 and Its Christian Appropriation", em *Jews, Christians, and the Theology of the Hebrew Scriptures*. Editado por A. O. Bellis e J. S. Kaminsky. SBLSymS n° 8. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000, pp. 327-352.
- Van Seters, J. "Comparing Scripture with Scripture': Some Observations on the Sinai Pericope of Exodus 19—24", em *Canon, Theology and Old Testament Interpretation: Essays in Honor of Brevard S. Childs*. Editado por G. M. Tucker e outros. Filadélfia: Fortress, 1988, pp. 111-130.
- Weinfeld, M. "Berith". *TDOT* n° 2, 1975, pp. 253-279.
- Os Dez Mandamentos (Êx 20.1-21)
- Barclay, W. *The Ten Commandments for Today*. Nova York: Harper & Row, 1974.
- Bright, J. "The Apodictic Prohibition: Some Observations". *JBL* n° 92, 1973, pp. 185-204.
- Brooks, R. *The Spirit of the Ten Commandments: Shattering the Myth of Rabbinic Legalism*. San Francisco: Harper & Row, 1990.
- Brown, W. P., ed. *The Ten Commandments: The Reciprocity of Faithfulness*. Library of Theological Ethics. Louisville: Westminster John Knox, 2004.
- Cassuto, U. *A Commentary on the Book of Exodus*. Jerusalém: Magnes, 1967.
- Childs, B. S. *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary*. OTL. Filadélfia: Westminster, 1974.
- Clines, D. J. A. "The Ten Commandments, Reading from Left to Right", em *Words Remembered, Texts Renewed: Essays in Honor of J. F. A. Sawyer*. JSOTSup n° 195. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995, pp. 97-112.
- Curtis, E. M. "The Theological Basis for the Prohibition of Images in the Old Testament". *JETS* n° 28, 1985, pp. 277-287.
- Greeley, A. M. *The Sinai Myth: A New Interpretation of the Ten Commandments*. Nova York: Doubleday, 1975.
- Greenberg, M. "Decalogue". *EncJud* n° 5, 1971, pp. 1435-1446.
- Haggerty, B. A. *Out of the House of Slavery: On the Meaning of the Ten Commandments*. Nova York: Paulist Press, 1978.
- Harrelson, W. *The Ten Commandments and Human Rights*. Filadélfia: Fortress, 1980.
- Heschel, A. J. *Man's Quest for God: Studies in Prayer and Symbolism*. Nova York: Scribner, 1954.
- Johnstone, W. "The Decalogue and the Redaction of the Sinai Pericope in Exodus". *ZAW* n° 100, 1988, pp. 361-385.
- Mendenhall, G. E. *The Origins of the Biblical Tradition*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973.
- Miller, P. D. Jr. "The Place of the Decalogue in the Old Testament and Its

- Law". *Int* n° 43, 1989, pp. 229-242.
- Napier, B. D. *The Book of Exodus*. The Layman's Bible Commentary 3. Richmond: John Knox, 1963.
- Nicholson, E. W. "The Decalogue as the Direct Address of God". *VT* n° 27, 1977, pp. 422-433.
- Patrick, D. "The First Commandment in the Structure of the Pentateuch". *VT* n° 45, 1995, pp. 107-118.
- Phillips, A. *Ancient Israel's Criminal Law: A New Approach to the Decalogue*. Oxford: Blackwell, 1970.
- _____. "The Decalogue — Ancient Israel's Criminal Law". *JJS* n° 34, 1983, pp. 1-20. Reproduzido em *Essays on Biblical Law*. JSOTSup n° 344. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002, pp. 2-24.
- _____. "A Fresh Look at the Sinai Pericope — Part 1". *VT* n° 34, 1984, pp. 39-52. Reproduzido em *Essays on Biblical Law*. JSOTSup n° 344. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002, pp. 25-37.
- Provan, I. "All These I Have Kept Since I Was a Boy' (Luke 18.21): Creation, Covenant and the Commandments of God". *Ex Auditu* n° 17, 2001, pp. 31-46.
- Segal, Ben-Zion, ed. *The Ten Commandments in History and Tradition*. Jerusalém: Magnes, 1985.
- Stamm, J. J. e Andrews, M. E. *The Ten Commandments in Recent Research*. Naperville, Ill.: Allenson, 1967.
- Tappy, R. E. "The Code of Kingship in the Ten Commandments". *RB* n° 107, 2000, pp. 321-333.
- Trueblood, E. *Foundations For Reconstruction*. Waco, Tex.: Word, 1972.
- Weinfeld, M. "The Origin of the Apodictic Law: An Overlooked Source". *VT* n° 23, 1973, pp. 63-75.
- Williams, J. G. *Ten Words of Freedom: An Introduction to the Faith of Israel*. Filadélfia: Fortress, 1971.
- Wolff, H. W. "The Elohistc Fragments in the Pentateuch", em *The Vitality of Old Testament Traditions*, de H. W. Wolff e W. Brueggemann. Atlanta: John Knox, 1974, pp. 67-82.
- Wouk, H. *This Is My God*. Nova York: Doubleday, 1959.
- O Código da Aliança (Êx 20.22—23.33)
- Anderson, C. B. *Women, Ideology, and Violence: Critical Theory and the Construction of Gender in the Book of the Covenant and Deuteronomic Law*. Nova York: Continuum, 2004.
- Blenkinsopp, J. *Wisdom and Law in the Old Testament: The Ordering of Life in Israel and Early Judaism*. Edição revisada. Nova York: Oxford University Press, 1995, pp. 94-102.
- Carmichael, C. M. "A Singular Method of Codification in the *Mishpatim*". *ZAW* n° 84, 1972, pp. 19-25.

- _____. *The Origins of Biblical Law: The Decalogues and the Book of the Covenant*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1992.
- Elison, H. L. "The Hebrew Slave: A Study in Early Israelite Society". *EvQ* n° 45, 1973, pp. 30-35.
- Fensham, F. C. "The Role of the Lord in the Legal Sections of the Covenant Code". *VT* n° 26, 1976, pp. 262-274.
- Finkelstein, J. J. *The Ox That Gored*. Transactions of the American Philosophical Society n° 71, vol. 2. Filadélfia: American Philosophical Society, 1981.
- Fuller, R. "The Miscarriage Interpretation and the Personhood of the Fetus". *JETS* n° 37, 1994, pp. 169-184.
- Gordon, C. H. *The Ancient Near East*. Nova York: Norton, 1965.
- Greenberg, M. "Some Postulates of Biblical Criminal Law", em *Yeheskel Kaufmann Jubilee Volume*. Editado por M. Haran. Jerusalém: Magnes, 1960, pp. 5-28.
- Greengus, S. "Law". *ABD* n° 4, 1992, pp. 242-265.
- _____. "Law in the Old Testament". *IDBSup* n° 532-537, 1976.
- _____. "Some Issues Relating to the Comparability of Laws and the Coherence of the Legal Tradition", em *Theory and Method in Biblical and Cuneiform Law: Revision, Interpolation and Development*. Editado por B. N. Levinson. *JSOTSup* n° 181. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994. pp. 60-87.
- Hallo, W. W. e Simpson, W. K. *The Ancient Near East: A History*. Nova York: Harcourt Brace Jovanovich, 1971.
- Hanson, P. D. "The Theological Significance of Contradiction within the Book of the Covenant", em *Canon and Authority*. Editado por G. W. Coats e B. O. Long. Filadélfia: Fortress, 1977, pp. 110-131.
- Haran, M. "Seething a Kid in Its Mother's Milk". *JJS* n° 30, 1979, pp. 23-35.
- Hoffner, H. A. Jr. "Hittites", em *Wycliffe Bible Encyclopedia*. Editado por C. F. Pfeiffer, H. F. Vos e J. Rea. 2 vols. Chicago: Moody, vol. 1, 1975, pp. 799-801.
- Jackson, B. S. *Theft in Early Jewish Law*. Nova York: Oxford University Press, 1972.
- _____. "Reflections on Biblical Criminal Law". *JJS* n° 24, 1973a, pp. 8-38.
- _____. "The Problem of Exod. XXI 22-25 (ius talionis)". *VT* n° 23, 1973b, pp. 273-304.
- _____. *Essays in Jewish and Comparative Legal History*. *SJLA* n° 10. Leiden: Brill, 1975.
- _____. "Legalism". *JJS* n° 30, 1979, pp. 1-22.
- Kline, M. "Lex Talionis and the Human Fetus". *JETS* n° 20, 1977, pp. 193-201.
- Lemeche, N. P. "The Hebrew Slave: Comments on the Slave Law, Ex XXI 2-11". *VT* n° 25, 1975, pp. 129-144.

- _____. “Manumission of Slaves — The Fallow Year — The Sabbatical Year — The Yobel Year”. *VT* n° 26, 1976, pp. 38-59.
- Levinson, B. M., ed. *Theory and Method in Biblical and Cuneiform Law: Revision, Interpolation and Development*. JSOTSup n° 181. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994a.
- _____. “The Case for Revision and Interpolation within the Biblical Legal Corpora”, em *Theory and Method in Biblical and Cuneiform Law: Revision, Interpolation and Development*. Editado por B. M. Levinson. JSOTSup n° 181. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994b, pp. 37-59.
- Lowenstamm, S. E. “Exodus XXI 22-25”. *VT* n° 27, 1977, pp. 352-360.
- Malul, M. *The Comparative Method in Ancient Near Eastern and Biblical Legal Studies*. AOAT n° 227. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1990.
- McKay, J. W. “Exodus XXIII 1-3, 6-8: A Decalogue for the Administration of Justice in the City Gate”. *VT* n° 21, 1971, pp. 311-325.
- Mendenhall, G. E. “Law and Covenant in Israel and in the Ancient Near East”. *BA* n° 17 (2), 1954, pp. 26-46.
- Olson, D. T. “The Jagged Cliffs of Mount Sinai: A Theological Reading of the Book of the Covenant (Exod. 20.22—33.19)”. *Int* n° 50, 1996, pp. 251-263.
- Olyan, S. M. “Why an Altar of Unfinished Stones? Some Thoughts on Ex 20, 25 and Dtn 27, 5-6”. *ZAW* n° 108, 1996, pp. 161-171.
- Oppenheim, A. L. *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*. 2ª ed. Chicago: University of Chicago Press, 1977.
- Patrick, D. “Casuistic Law Governing Primary Rights and Duties”. *JBL* n° 92, 1973, pp. 180-187.
- _____. “The Covenant Code Source”. *VT* n° 27, 1977, pp. 145-157.
- _____. “I and Thou in the Covenant Code”, em *SBLSP* n° 1978. Editado por P. J. Achtemeier. Missoula, Mont.: Scholars Press. Vol. 1. 1978, pp. 71-86.
- _____. *Old Testament Law*. Atlanta: John Knox, 1985.
- Paul, S. *Studies in the Book of the Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law*. VTSup n° 18. Leiden: Brill, 1970.
- _____. “Book of the Covenant”. *EncJud* n° 4, 1971, pp. 1214-1217.
- Sprinkle, J. M. “The Interpretation of Exodus 21.22-25 (lex talionis) and Abortion”. *WTJ* n° 55, 1993, pp. 233-253.
- _____. *The Book of the Covenant: A Literary Approach*. JSOTSup n° 174. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.
- Tate, M. “The Legal Traditions of the Book of Exodus”. *RevExp* n° 74, 1977, pp. 483-509.
- Van Seters, J. “The Law of the Hebrew Slave”. *ZAW* n° 108, 1996, pp. 534-546.
- Wenham, G. J. “Legal Forms in the Book of the Covenant”. *TynB* n° 22, 1971, pp. 95-102.

- Westbrook, R. "Lex Talionis an Exodus 21, 22-25". *RB* n° 93, 1986, pp. 52-69.
- _____. *Studies in Biblical and Cuneiform Law*. Cahiers de la Revue biblique n° 26. Paris: Gabalda, 1988.
- _____. "The Deposit Law of Exodus 22, 6-12". *ZAW* n° 106, 1994a, pp. 390-404.
- _____. "What Is the Covenant Code?", em *Theory and Method in Biblical and Cuneiform Law: Revision, Interpolation and Development*. Editado por B. M. Levinson. JSOTSup n° 181. Sheffield: Sheffield Academic Press. 1994b, pp. 15-36.
- Wright, D. P. "The Laws of Hammurabi as a Source for the Covenant Collection (Exodus 20.23—23.19)". *Maarv* n° 10, 2003, pp. 11-87.

10

O Tabernáculo, o Bezerro de Ouro e a Renovação da Aliança

ÊXODO 25—40

Muito provavelmente, a última parte importante de Êxodo (a lidar com o Tabernáculo) parece decepcionante e até monótona para muitos leitores contemporâneos do Antigo Testamento. Quem, após fazer algumas observações sobre esses capítulos, manter-se-ia interessado em seu conteúdo, excetuando talvez um decorador ou um arquiteto? Apesar disso, as Escrituras nos dão uma detalhada descrição do Tabernáculo, a qual se estende por dezesseis capítulos. Começa com as orientações divinas sobre a construção (25—31), passando por interrupções e atrasos por causa da apostasia (32—34), até a conclusão final da incumbência divina (35—40). Ou seja, passa-se da instrução (25—31), pela interrupção (32—34), até a implementação (35—40). Entre duas seções (25—31 e 35—40), que lidam com a correta adoração de Deus e a construção do que Deus deseja para seu povo, há a seção que fala sobre uma adoração repreensível e a construção/prática do que Deus não deseja para seu povo (32—34). Pode-se até perceber que o livro de Êxodo começa e termina com os israelitas construindo alguma coisa. No princípio, são forçados a construir cidades-celeiro para Faraó (1.11); no fim, concordam em construir um local de adoração portátil, para que Deus possa habitar entre eles.

O Tabernáculo (25—31; 35—40)

O interesse dos estudiosos, no que tange ao Tabernáculo, tem se concentrado em questões históricas, praticamente deixando de lado a análise teológica. A tese de Julius Wellhausen, do fim do século XIX, foi revisada, mas não abandonada. Ele alegava que o relato de Êxodo sobre o Tabernáculo é uma ficção, e que tal edificação jamais chegou a existir durante o período no deserto. Ele afirmava que, na verdade, a história havia sido formada em um período posterior, durante o exílio, usando o Templo de Salomão como modelo.

Análise Histórica

Wellhausen baseou suas conclusões nas seguintes considerações. Em primeiro lugar, é possível crer que os israelitas tivessem, no meio do deserto, quantidades suficientes de tecidos e metais? Sem dúvida, versículos como Êxodo 12.35,36 (além de 3.21,22; 11.2,3) deixam claro que eles não saíram do Egito de mãos vazias. Êxodo 38.21-31 apresenta um inventário da quantidade de ouro, prata e bronze utilizados. Segundo informações de R. B. Y. Scott a respeito do sistema de medidas hebraico e seus equivalentes modernos, Childs calculou que a construção do Tabernáculo consumiu 862 quilos de ouro, 2.920 quilos de prata e 2.052 quilos de bronze. No total, temos pouco menos de seis toneladas de metal.

Além disso, Wellhausen questionou se os israelitas possuíam as habilidades necessárias para trabalhar tais metais no deserto, para não mencionar as partes de engenharia e carpintaria. O argumento ganha ainda mais peso se considerarmos que Salomão, muito tempo depois, em vez de utilizar trabalhadores locais, foi obrigado a importar artesãos fenícios para supervisionar a construção do Templo (1 Rs 7.13,14).

Em segundo lugar, Wellhausen notou o silêncio quase total nas Escrituras sobre o papel do Tabernáculo após a conquista da Terra Prometida. Realmente existem poucas referências e, basicamente, todas se limitam a identificar os locais em que foi erguido na Palestina (Js 18.1; 19.51; 1 Sm 1.7; 2.22). Tal escassez de citações suscitou dúvidas em sua mente quanto à veracidade da existência de um Tabernáculo no deserto, na hipótese de esse relato ser de fato essencial, como Êxodo nos leva a crer.

Por diversas razões, os estudiosos modernos têm se afastado do total ceticismo de Wellhausen nesse assunto. Hoje em dia, o consen-

so é de que provavelmente existia algum tipo de tenda do santuário no tempo de Moisés, como vemos no importante texto de Êxodo 33.7-11. O que vemos aqui é uma construção bem menor, localizada do lado de fora, não no meio do acampamento. Os detalhes de Êxodo 25—31 e 35—40 são, portanto, descartados como exageros concebidos por sacerdotes ao descreverem uma tenda não tão espetacular. É possível, contudo, indagar se a tenda mencionada em Êxodo 33.7-11 chegou a funcionar como local oficial de adoração e como local de onde Deus falava a seu povo. Não seria possível que essa tenda tivesse sido construída em função da idolatria verificada no capítulo anterior, substituindo uma mais permanente localizada no meio do acampamento (Moberly 1983: 63-66)? No parágrafo anterior (33.1-6), Deus havia falado sobre retirar sua presença do meio do povo por causa da idolatria e da iniquidade que demonstravam. Por isso, talvez devêssemos enxergá-la nesse contexto. O fato de, em um único versículo (v. 7), lermos por duas vezes que a tenda estava “fora do acampamento”, sem contar que é dito que ela ficava “afastada/bem longe do arraial”, reforça tal interpretação dessa tenda no contexto mais amplo dos capítulos 32 e 33.

Diversas sugestões já foram feitas na tentativa de ou unir o suntuoso Tabernáculo de P à simples tenda de E (ou seja, duas descrições mutuamente excludentes do mesmo fato) ou diferenciar as duas construções em termos de propósito e procedência. Essa última possibilidade é defendida por uma minoria. De qualquer forma, a hipótese de serem dois fenômenos distintos — e nenhum texto de Êxodo exige que sejam intercambiáveis — elimina a necessidade de incontáveis conjecturas em uma reformulação da história do Tabernáculo (Feinberg 1975: 582).

Análise Teológica

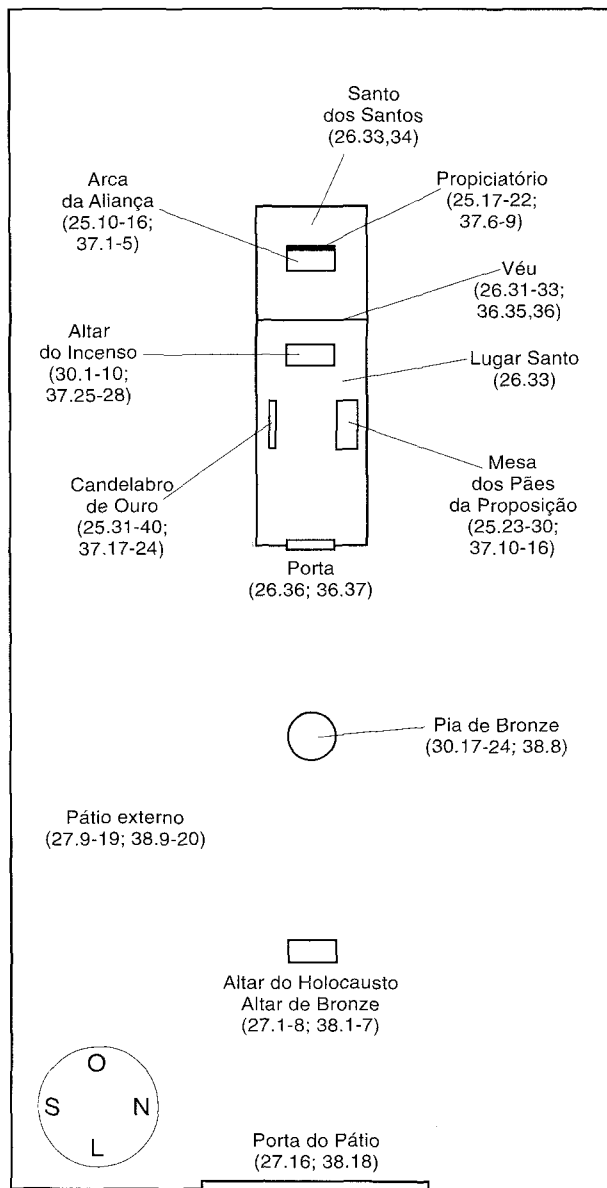
A partir das descrições apresentadas nesses capítulos de Êxodo, podemos tecer as seguintes observações acerca do Tabernáculo.

Temos no Tabernáculo sete peças de mobília, se considerarmos que os querubins esculpidos são parte do propiciatório. Será casual esse número de peças?

As vestes utilizadas por aqueles que oficiavam as cerimônias no Tabernáculo eram em número de oito. Quatro só podiam ser usadas pelo sumo sacerdote (o éfode [28.6-12]; o peitoral do juízo [28.15-30]; o manto do éfode [28.31-35]; uma mitra [28.36-38]); e quatro eram reservadas aos sacerdotes (túnicas, cintos, tiaras e calções de linho [28.40-42]). A única parte do corpo humano que

ficava descoberta eram os pés, o que pode indicar que os sacerdotes realizavam suas cerimônias de pés descalços (lembre-se da ordem divina para que Moisés e Josué tirassem seus sapatos na presença de Deus (Êx 3.5; Js 5.15).

Figura 5



Deus não delegou a responsabilidade de projetar o Tabernáculo a nenhum comitê consultivo ou de construções. Ele foi o único arquiteto. O Tabernáculo, assim como o Decálogo, foi revelado diretamente por Deus. Por isso, não é de se estranhar que encontremos freqüentemente a expressão: “ele [ou ‘eles’] fizeram [ou ‘colocaram’] [...] como o Senhor ordenara a Moisés” nos últimos capítulos de Êxodo. Ela aparece dez vezes no capítulo 39 (vv. 1,5,7,21,26,29,31,32,42,43) e oito vezes no capítulo 40 (vv. 16,19,21,23,25,27,29,32). A expressão também aparece por duas vezes no capítulo 36 (vv. 1,5). Logo, as ordens de Deus são para ser cumpridas e executadas, não ponderadas e discutidas.

Os materiais necessários para o Tabernáculo e as vestes sacerdotais deviam ser doados de bom grado pelo povo. A ninguém foi imposto uma dívida ou parte nos custos, mas a doação era voluntária (25.1-7, com destaque para o v. 2). A resposta ao apelo de Moisés foi sensacional. Ao contrário de muitos ministros que várias vezes imploram e bajulam por dinheiro, Moisés teve de impedir que o povo continuasse doando. Foi, sem dúvida, uma grande demonstração de generosidade por parte do povo (36.2-7)!

A descrição do mobiliário do Tabernáculo começa pelas peças do centro e prossegue para as mais externas, mas não de forma sistemática. Já nos trechos que descrevem a efetiva construção, a ordem de execução difere da ordem das instruções. Veja a tabela 7.

Tabela 7

Instrução		Execução			
Santo dos Santos	Arca	25.10-16	Arca	37.1-5	Santo dos Santos
	Propiciatório	25.17-22	Propiciatório	37.6-9	
Lugar Santo	Mesa dos Pães da Proposição	25.23-30	Mesa dos Pães da Proposição	37.10-16	Lugar Santo
	Candelabro	25.31-40	Candelabro	37.17-24	
Pátio Externo	Altar de Bronze	27.1-8	Altar do Incenso	37.25-28	Pátio Externo
Lugar Santo	Altar do Incenso	30.1-10	Altar de Bronze	37.1-7	Lugar Santo
Pátio Externo	Pia	30.17-21	Pia	38.8	Pátio Externo

Na coluna da esquerda, o mais curioso é o intervalo de dois capítulos (28—29) entre as instruções sobre a construção do altar do

incenso (30.1-10) e a ordem anterior acerca do mobiliário. Ao contestar estudiosos que vêem nesse parágrafo uma interpolação feita posteriormente, Menahem Haran observa: “É claro que a forma literária em que P nos chega não satisfaz os requisitos de uma estrutura exemplar [...] mas tal fenômeno [...] não pode ser usado como desculpa para uma estratificação das fontes”. O próprio texto pode ser capaz de nos explicar o porquê de a descrição do altar do incenso, no capítulo 25, estar separada das descrições de outros objetos sagrados. Jacob Milgrom observa que as orientações de Deus para Moisés podem ser separadas em dois grupos: os planos para o Tabernáculo (25.1—27.19) e o funcionamento do Tabernáculo (27.20—30.38). O altar do incenso está no segundo grupo por ser descrito segundo sua função (30.7,8). A mesma explicação se aplica ao fato de a pia no pátio ser descrita apenas nos capítulos 26—31 (30.17-21), quando sua utilização e propósito são esclarecidos.

O próprio texto de Êxodo devia nos servir de alerta contra uma excessiva interpretação alegórica do Tabernáculo. Enxergar um significado oculto em cada mobiliário, tecido, corrediças e cores, em vez de exegético, não passa de especulação.

Paralelamente, os esforços modernos para se estabelecer uma superioridade da tenda ou do Tabernáculo sobre o Templo, posteriormente erguido, parecem culpados da mesma acusação. Walter Brueggemann declara: “A antiga tradição da ‘tenda’ exprime a mobilidade e a liberdade de Deus. A tradição da ‘casa’ [...] enfatiza a presença de Jeová no meio de Israel [...] de modo que a presença de Deus se torna primordial, sufocando a liberdade divina”. Respondendo a isso com uma outra pergunta: ‘Será que o Antigo Testamento evidencia tal tensão? É realmente possível perceber tal desconforto no testemunho das Escrituras?’

A descrição do Tabernáculo traz sim um simbolismo. As dimensões simétricas confirmam isso. O comprimento do pátio é o dobro de sua largura. O Lugar Santo tem o dobro do tamanho do Santo dos Santos. Esse último é um cubo com dez cúbitos de lado.

A escolha dos metais indica um grau maior ou menor de santidade: quanto mais importante o objeto, mais precioso é o metal utilizado. O termo “ouro puro” só é utilizado em relação a objetos na parte interna do Tabernáculo (ou seja, Lugar Santo e do Santo dos Santos): a arca (25.11), o propiciatório (25.17), a mesa dos pães da proposição (25.24), o candelabro (25.31,36,38,39) e o altar do incenso (30.3). Por outro lado, o altar e a pia que ficam no pátio são feitos de bronze ou cobre (27.2,4,6; 30.17). Um ouro de qualidade inferior foi utilizado nas imagens, nas argolas e nas varas (usadas para carregar objetos como a arca). No caso da arca, es-

sas varas não deviam jamais ser retiradas das argolas (25.15). O uso da prata se limitava a objetos como a base dos pilares próximos ao véu ou o encaixe dos pilares em torno do pátio (27.10).

Essa mesma graduação se aplica aos tecidos. O tecido mais importante é o véu, que separa o Lugar Santo do Santo dos Santos. Ele é feito principalmente de estofa azul, púrpura e carmesim, juntamente com linho fino (26.31). As cortinas do Tabernáculo são exatamente o oposto: seu material principal é o linho fino retorcido, juntamente com estofa azul, púrpura e carmesim (26.1). Por fim, vêm as cortinas de pêlos de cabra (26.7).

Correspondências entre as Passagens da Criação e do Tabernáculo

Ao falar sobre a história de José em Gênesis, pude mostrar algumas analogias entre o começo e o fim do livro de Gênesis. Alguns estudiosos já sugeriram haver uma semelhança entre o início de Gênesis e o fim de Êxodo ou, mais especificamente, entre a Criação e o Tabernáculo. Nessa linha, P. J. Kearney relaciona sete discursos de Deus nos capítulos 25—31 (25.1; 30.11; 30.17; 30.22; 30.34; 31.1; 31.12) aos sete dias da Criação, apontando as analogias entre cada dia e seu respectivo discurso sobre o Tabernáculo em Êxodo. Algumas dessas analogias parecem forçadas, enquanto outras aparentam ter validade, principalmente as que dizem respeito aos dias/discursos seis e sete. Êxodo 25—31 é criação. Êxodo 32—33 é a queda. Êxodo 34—40 é a restauração.

De forma um tanto diferente, Joseph Blenkinsopp une os dois livros, isolando frases análogas a respeito da Criação e do Tabernáculo. Utilizando a tese de Blenkinsopp como um guia, convém organizar as passagens como fiz na figura 3.

Além disso, os dois livros são ligados pela referência ao “Espírito de Deus”, tanto na criação do mundo como na criação do Tabernáculo (Gn 1.2; Êx 31.3; 35.31). Não devemos deixar passar despercebido que a primeira pessoa a ser cheia do Espírito de Deus não foi um patriarca, um legislador, um profeta ou um juiz, mas um artesão, Bezalel, supervisor do projeto do Tabernáculo.

Correspondências entre o Monte Sinai e o Tabernáculo

Afora a conexão entre o Tabernáculo e a Criação, que correlação poderia existir entre o Sinai e o Tabernáculo? Aparentemen-

te, a experiência de Israel com Deus no Sinai, relatada nos capítulos 19—24, é um arquétipo do Tabernáculo. O que o pico do monte Sinai é em 19—24, o Santo dos Santos é em 25—40. Ao primeiro, somente Moisés podia subir; no último, somente Arão podia entrar. Mesmo contemplar o cume do Sinai era um pecado punível com a morte (Êx 19.21), e o mesmo valia para o equivalente no Tabernáculo (Lv 16.2). Josué, Arão e setenta anciãos puderam ir até parte do caminho na subida do Sinai (Josué foi um pouco mais longe que os outros, possivelmente até o perímetro da nuvem [24.13]), mas não puderam ir além. Somente os sacerdotes podiam entrar no Lugar Santo, mas não puderam ir além. O restante do povo ficou “ao pé do monte” (24.4). Moisés ergueu um altar e todo o povo se reuniu ali. No Tabernáculo, temos a parte da frente do pátio, onde o povo levava seus sacrifícios.

Em primeiro lugar, o Tabernáculo perpetua o monte Sinai. Ao fim da revelação no Sinai, lemos: “e a glória do Senhor pousou sobre o monte Sinai, e a nuvem o cobriu por seis dias” (24.16): quando o Tabernáculo foi concluído, “a nuvem cobriu a tenda da congregação, e a glória do Senhor encheu o tabernáculo” (40.34). A presença de Deus, que se manifestara uma vez no Sinai, agora estava sobre o Tabernáculo.

Figura 6

<p>E viu Deus tudo quanto tinha feito, e eis que era muito bom (Gn 1.31)</p>	<p>Viu, pois, Moisés toda a obra, e eis que a tinham feito; como o Senhor ordenara, assim a fizeram (Êx 39.43)</p>
<p>Assim, os céus, e a terra, e todo o seu exército foram acabados (Gn 2.1)</p>	<p>Assim, se acabou toda a obra do tabernáculo da tenda da congregação (Êx 39.32)</p>
<p>Havendo Deus acabado no dia sétimo a sua obra, que tinha feito (Gn 2.2)</p>	<p>Assim, Moisés acabou a obra (Êx 40.33)</p>
<p>E abençoou Deus o dia sétimo (Gn 2.3)</p>	<p>Então, Moisés os abençoou (Êx 39.43)</p>

Em segundo lugar, o Tabernáculo é uma versão ainda mais intensa do monte Sinai. No cume do monte, Moisés “entrou no meio da nuvem” (24.18), mas, quando a mesma glória divina envolveu o Tabernáculo, Moisés “não podia entrar na tenda da congregação” (40.35). No Sinai, foi possível entrar na presença divina; no Tabernáculo, a presença de Deus foi inicialmente impenetrável.

Em terceiro lugar, o Tabernáculo completa o monte Sinai. O Sinai foi um casamento, o início de uma relação, após o qual os

cônjuges devem começar a viver juntos. No monte, Deus disse: “Eu os escolhi”; no Tabernáculo, Deus disse: “E habitarei no meio dos filhos de Israel e lhes serei por Deus” (29.43-46). É claro que é exatamente essa presença divina que traz santidade ao Tabernáculo; não o ouro, os tecidos caros ou a presença dos levitas. O Tabernáculo só é santo por ser o local de habitação de um Deus santo. Se Deus partisse, a santidade findaria.

Em quarto lugar, o Tabernáculo é um prolongamento do monte Sinai. Os israelitas não têm como levar o monte consigo ao levantar acampamento, mas podem carregar uma tenda transportável. Assim, deixar o Sinai para trás não significa abandonar o Deus do Sinai. O Deus, cuja presença no Sinai ficava restrita ao cume e envolta em nuvens, seria agora o Deus que habita no meio de seu povo.

O Tabernáculo é um lugar onde Deus e o povo podem conviver mais próximos. É um lugar onde Deus se encontra com seu povo (29.42,43). Como tal, o Tabernáculo é, como comenta Davies, “a principal cabeça de ponte da doutrina da encarnação no Antigo Testamento”. Deus, que já habitou em meio a seu povo em uma edificação, agora habita entre nós na pessoa de Jesus Cristo (Jo 1.14: “o Verbo se fez carne e habitou [estabeleceu seu Tabernáculo] entre nós”; Cl 1.19: “porque foi do agrado do Pai que toda a plenitude nele [no Filho] habitasse”).

Para o autor de Hebreus, o Tabernáculo ou a tenda representam o Tabernáculo celestial. (Apocalipse 21.16 estabelece a mesma relação. “A Santa Cidade, a nova Jerusalém” e o Santo dos Santos são as duas únicas estruturas descritas nas Escrituras com o feitio de um cubo.) O Tabernáculo celestial é maior e mais perfeito, pois não é feito por mãos humanas (Hb 9.11), e seu sumo sacerdote é Jesus Cristo. A interpretação que o Novo Testamento faz do Tabernáculo tem, portanto, dois ângulos: a habitação de Deus em Jesus na encarnação e a habitação de Deus nos céus. Em ambos os casos, o crente é atraído para uma maior intimidade com Deus.

O Bezerro de Ouro e a Renovação da Aliança

Êxodo 32 narra a forma como Arão e os israelitas, na ausência de Moisés, fizeram um bezerro de ouro aos pés do monte Sinai, em um ato de evidente apostasia. Eram as mesmas pessoas que há pouco tinham dito, não uma, mas duas vezes: “todas as pala-

bras que o Senhor tem falado faremos” (24.3, 7). Crentes convertidos e comprometidos caíram em desgraça, quase que da noite para o dia. Sua declaração de obediência fora esquecida.

Arão surge claramente como o vilão da história. Já nos dias anteriores ao êxodo, o Senhor falara a Moisés a respeito de Arão: “Não é Arão, o levita, teu irmão? Eu sei que ele falará muito bem [...] ele te será por boca” (4.14, 16); “Arão, teu irmão, será o teu profeta” (7.1). Ele realmente demonstrou seus talentos! Arão falava tão bem e de maneira tão convincente, que assumiu a liderança na coleta de materiais (32.2,3) e na construção (32.4) do bezerro da idolatria — e tudo como se fosse uma legítima prática religiosa (32.5,6)! O ambiente era perfeito para um profeta entrar e dizer: “Tem, porventura, o Senhor tanto prazer em holocaustos e sacrifícios como em que se obedeça à palavra do Senhor?” (1 Sm 15.22).

Para piorar as coisas, ao ser confrontado por seu irmão mais novo, Arão não titubeia em jogar a culpa no povo em geral: “tu sabes que este povo é inclinado ao mal” (32.22). Ele ainda tem o descaramento de tentar encobrir sua própria participação naquele fiasco: “Deram-mo [o ouro]; e eu o lancei no fogo, e saiu este bezerro” (32.24). As semelhanças entre Arão e Adão, em Gênesis 3, são óbvias. Ambos afirmaram terem feito o que fizeram porque uma outra pessoa os incitou e deu-lhes algo (“A mulher [...] ela me deu da árvore, e comi” [Gn 3.12]; “deram-mo [o outro], e lancei-o no fogo” [Êx 32.24b]). Alguns estudiosos evitam afirmar que Arão estava mentindo, mas que o relato pressupõe que o bezerro realmente surgiu pronto das chamas (veja Loewenstamm). Seria muito difícil tal coisa acontecer e, além disso, essa interpretação ignora um dos pontos que ficam claros no capítulo: o contraste entre o fiel Moisés e o conspirador Arão.

Se Arão é um vilão, Moisés é um herói. Ele, antes de mais nada, assume o papel de intercessor. Com uma audácia dificilmente vista no Antigo Testamento, ele insiste para que Deus não leve a cabo seus planos de destruir seu povo (32.12). Diante de suas súplicas, Deus concorda: “Então o Senhor Deus mudou de idéia/arrependeu-se do mal que dissera e não fez cair sobre o seu povo a desgraça que havia prometido” (32.14). Certa feita, Pascal disse: “Deus instituiu a oração para conceder a suas criaturas a dignidade da causalidade”. Yehezkel Kaufmann observa que Moisés “não tenta evitar a ira de Deus, exortando-os ao arrependimento; mas intercede em favor do povo, invocando as promessas de Deus aos patriarcas e a glória do seu nome”. Nessa intercessão, Moisés chega ao ponto de arriscar seu próprio relacionamento com Ele: “Porém, se

não quiseses perdoar, então tira o meu nome do teu livro, onde escreveste os nomes dos que são teus” (32.32; semelhante à expressão de Paulo em Romanos 9.3).

O Antigo Testamento usa o verbo *nāham* (arrepender? ceder? mudar de idéia?) por 34 vezes com Deus como sujeito. Dois textos (Nm 23.19; 1 Sm 15.29) ensinam que Deus, ao contrário dos seres humanos, jamais precisa se arrepender de pecados. Ele também nunca se arrepende de ter escolhido Davi (Sl 110.4). Nas outras trinta e poucas passagens que falam sobre Deus se arrependendo, lemos que Ele arrependeu-se do “mal” (não do pecado!); o que, em versões como a NVI, é traduzido por “calamidade” ou “desastre”. Algumas vezes, Deus se arrepende do mal em resposta ao arrependimento de alguém (por exemplo: Jr 18.8; 26.3; Jn 3.9,10). Em outros momentos, Deus se arrepende em resposta à intercessão de alguém pelo culpado, como vemos em Êxodo 32 e Amós 7.3,6. É preciso evitar extremos na interpretação do que ocorre aqui. Por um lado, o registro do arrependimento de Deus em Êxodo 32 indica que Ele, embora soberano, não é rígido e inflexível, mas dá valor às nossas intercessões e é imutável em seu amor e misericórdia. Por outro lado, não podemos usar o texto para concluir que, por meio da intercessão, Deus pode ser persuadido com um bom argumento a ver as coisas da nossa forma e a fazer aquilo que faríamos se fôssemos Deus. Como Master nos faz lembrar, Êxodo 32 deve ser visto segundo o contexto e o argumento do livro como um todo. Um Deus que, por exemplo, fosse aberto a mudar de idéia e estivesse procurando alguém entusiástico, decidido e obediente para liderar seu povo para fora do Egito, certamente teria desistido do Moisés dos capítulos 3—6. Nos capítulos 7—14, contudo, Deus está disposto a libertar os israelitas com ou sem a cooperação de Faraó e, nos capítulos 15—18, ele não deixa de liderar o povo até a terra de Canaã apesar de pecarem em suas murmurações. O que Deus diz a Moisés sobre o futuro de Israel, no capítulo 32, expressa mais a ameaça de um juízo que um decreto. Como tal, é um convite e um estímulo a uma intercessão profética por parte de Moisés. O que Deus faz em Êxodo 32 é, portanto, mais misericórdia que mudança de opinião (Master 2000).

Moisés, contudo, é mais que um intercessor. Ele não apresenta desculpas para a atitude do povo. Ao ver aquele cenário, em um impulso de raiva não muito diferente da atitude de Jesus no Templo, lançou ao solo as tábuas feitas e gravadas por Deus. Após queimar e moer o bezerro de ouro, ele misturou água ao pó e ordenou que o povo bebesse (32.30). Permanece um tanto misteriosa a

forma como, segundo o versículo 20, alguém poderia (1) queimar ouro (a menos que “queimar” signifique aqui “derreter”), (2) moer esse ouro, tornando-o em pó e (3) transformar em pó o que já havia sido queimado. Talvez o bezerro estivesse em uma caixa de madeira ou sobre um pedestal de madeira, que efetivamente teria sido carbonizado. O texto, porém, não dá nenhuma indicação clara de que isso tenha acontecido. Já os motivos que levaram Moisés a ordenar que “bebessem” o ouro, queimado e moído e misturado à água, não são nenhum mistério. Em uma outra situação (Nm 5.11-31), a esposa de cuja fidelidade o marido desconfiasse, seria obrigada a beber água (presumivelmente) da pia de bronze misturada ao pó do chão do Tabernáculo. Beber tal porção haveria de provocar algum tipo de manifestação física em função da culpa. O propósito de Moisés, ao fazer o povo beber a mistura, não é claramente exposto, mas bem podia ser uma forma/tentativa de separar os inocentes dos culpados, senão como os Levitas saberiam a quem matar (Êx 32.26-29)? Outro ponto que estabelece uma analogia entre Números 5.11-31 e Êxodo 32 é que ambos abordam a traição em uma relação de caráter exclusivo: a esposa (possivelmente) adúltera e a Israel idólatra (ver Janzen 1990: 607).

Apesar de tudo, é a redenção e a recuperação do povo que mais interessa a Moisés (32.30). Na presença do povo e de Arão, ele é crítico, feroz e agressivo. Na presença de Deus, ele assume o papel de mediador, intercessor e apaziguador.

Em vez de destruir o povo, Deus manda Moisés continuar a liderá-lo, mas envia um substituto para sua presença (32.34; 33.1-5). A recusa de Deus em continuar no meio do povo é reforçada pela “tenda fora do acampamento”, aonde somente Moisés podia ir (33.7-11). Deus havia se afastado.

Se a questão entre Deus e Israel não estava encerrada, tampouco a questão entre Moisés e Deus. As intercessões de Moisés começam no capítulo 32 e seguem pelo capítulo 33. Ele pede a Deus: “rogo-te que agora me faças saber o teu caminho [...] Rogo-te que me mostres a tua glória” (vv. 13,18).

É difícil não perceber o gritante contraste entre “eu não subirei no meio de ti” (33.3) e “Irá a minha presença contigo” (33.14). Childs conseguiu captar as implicações do pedido de Moisés: “Deus havia dito: ‘Irá a minha presença contigo’. Moisés respondeu: ‘Se a tua presença não for conosco, não nos faças subir daqui’. O objetivo é minimizar a concessão parcial que fora feita, a fim de reivindicar a totalidade do que se deseja. Aliás, o verdadeiro objetivo de Moisés é revelado quando ele volta a repetir ‘eu e o teu povo’. A

resposta de Deus continuava dirigida exclusivamente ao próprio Moisés. Ele a deixava de lado e insistia em uma resposta que incluísse o povo”.

Ambos os pedidos de Moisés são respondidos. Para o primeiro, “rogo-te que agora me faças saber o teu caminho”, a resposta é: “Irá a minha presença contigo”. Para o segundo, “Rogo-te que me mostres a tua glória”, a resposta é: “Eu farei passar toda a minha bondade por diante de ti [ou seja, uma revelação visual] e apregoarei o nome do Senhor diante de ti [ou seja, a revelação de um conceito] (33.19). A promessa é então interrompida e retomada em 34.6: “Passando, pois, o Senhor perante a sua face, clamou: Jeová, o Senhor, Deus misericordioso e piedoso”. Em seguida, vemos uma descrição do caráter de Deus, muitas vezes mencionada nas tradições judaicas como “os treze atributos de Deus”, a qual é refletida em textos como Números 14.18; Neemias 9.17, 31; Salmos 86.15; 130.8; 145.8; Jeremias 32.18; Joel 2.13; Jonas 4.2; Naum 1.3. Deus é visto naquilo que faz e em seus atos.

Anteriormente, o próprio Deus havia se posicionado sobre a rocha em Horebe (17.6). Agora, era a vez de Moisés ficar em uma fenda da rocha e vislumbrar rapidamente as costas de Deus (33.23); de forma semelhante ao que fez Elias em Horebe/Sinai, quando o Senhor por ele passou (1 Rs 19.11-13).

Ao chegarmos ao capítulo 34, já estamos preparados para uma renovação da aliança. As expressões utilizadas lembram Êxodo 19: “prepara-te para amanhã [...] ninguém suba contigo [...] nem ovelhas nem bois se apascentem defronte do monte [...] o Senhor desceu numa nuvem” (34.2-5).

Moisés continuava preocupado com sua congregação: “vá agora o Senhor no meio de nós [...] perdoa a nossa iniquidade e o nosso pecado e toma-nos pela tua herança” (34.9). Aqui, não há arrogância alguma, nem Moisés está tentando se afastar de suas funções. Ele se identifica de forma plena com seu povo.

Os versículos 10-26 são palavras de Deus para todo o Israel; uma espécie de versão condensada do Código da Aliança presente em 20.22—23.19. Em ambas, vemos a figura de um “anjo” em destaque (23.20-23; 32.34; 33.1,2). Em primeiro lugar, Deus ordena total intolerância com todas as formas de adoração pagã (vv. 11-16). Não poderia haver vínculos com incrédulos. Em seguida, nos versículos 17-26, temos uma amostra selecionada de leis, tanto do Decálogo (34.17,21) como do Livro da Aliança (34.23,26). Especialmente interessante é a lei presente em 34.17: “Não farás para ti deuses de fundição”. Embora seja semelhante aos dois primei-

ros mandamentos do Decálogo, essa lei parece tratar especialmente do que aconteceu com o bezerro de ouro no capítulo 32. Deus disse, em outras palavras, que o incidente com o bezerro não deveria se repetir. Essas proibições e advertências se encaixam em uma ou outra dentre duas categorias gerais: a proibição da apostasia ou o cumprimento do calendário religioso. Foi exatamente aí que Israel pecou ao fazer o bezerro de ouro: fez um ídolo proibido e uma festa religiosa em sua homenagem.

O capítulo encerra-se com Moisés descendo do Sinai com o rosto resplandecente — fato esse que é de pronto evidente a todos, com exceção do próprio Moisés (34.29,30). E como é diferente a sua descida com as tábuas, no capítulo 34, de sua descida com as tábuas no capítulo 32 (v. 15)! Uma face alegre e iluminada em lugar de um rosto em fúria. Childs (1974: 619) observa: “O relato bíblico preocupa-se em demonstrar que o brilho divino no rosto de Moisés não deve ser entendido como um tipo de metamorfose. Ele não havia se tornado uma divindade, nem estava ciente de qualquer transformação. Todo o argumento da história enfatiza que ele apenas refletia a glória de Deus”. Aliás, é essa a afirmação no Salmo 8: os seres humanos foram feitos um pouco menores que Deus e coroados com glória e honra. A humanidade é um reflexo de Deus, porém jamais igual.

Os versículos 29-35 dividem-se em dois grupos distintos: o que aconteceu naquela ocasião específica (vv. 29-33) e o que aconteceria em todas as ocasiões futuras, sempre que Moisés entrasse na presença de Deus e mediasse a revelação divina para Israel (vv. 34,35). É a única pessoa através de quem a glória de Deus resplandece, e o único através de quem a palavra de Deus é transmitida. Moisés não se torna um deus, mas é separado de seus semelhantes, inclusive de seu irmão mais velho e sacerdote, Arão. Tudo isso era um dom divino. Dozeman (2000: 29) faz o seguinte comentário: “A autoridade não é própria de Moisés, por causa de seu carisma ou personalidade, mas se deve a seu papel como canal dos ensinamentos divinos”.

Quando o texto diz que o rosto de Moisés “resplandecia, brilhava” (vv. 29,30,35), o verbo utilizado sugere “receber chifres”. Por esse motivo, alguns estudiosos têm sugerido que o que aqui acontecia é que ele vestia uma máscara com chifres ou que, de alguma forma, ficava desfigurado por causa de exposição excessiva à glória de Deus (Propp), ou seja, com o rosto todo empolado a ponto de parecer ter chifres. Esse dificilmente seria o caso. É provável que, para descrever a face resplandecente de Moisés, o escritor tenha

escolhido um verbo relacionado a chifres a fim de lembrar o bezerro/touro de ouro do capítulo 32. Deus o tornou aquilo que o povo queira que o bezerro fosse: um mediador e representante da presença divina (Moberly 1983: 109). O apóstolo Paulo, ao utilizar-se desse incidente (2 Co 3.7-18), entre outras coisas, ensina que todos os discípulos de Jesus refletem a glória de Deus (“nós, com cara descoberta, refletindo, como um espelho, a glória do Senhor”). Tamanho privilégio, que já foi exclusivo de um extraordinário servo de Deus, está agora ao alcance até do menor seguidor do Messias, em cuja face brilha a glória de Deus (2 Co 4.6).

O Tabernáculo (Êx 25—31; 35—40)

Abrahams, I. “Tabernacle”. *EncJud* n° 15, 1971, pp. 679-688.

Blenkinsopp, J. “The Structure of P”. *Bib* n° 38, 1976, pp. 275-292.

_____. *Prophecy and Canon: A Contribution to the Study of Jewish Origins*. SJCA n° 3. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1977, pp. 54-79.

Brueggemann, W. “Trajectories in OT Literature”. *JBL* n° 98, 1979, pp. 161-185.

Childs, B. S. *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary*. OTL. Filadélfia: Westminster, 1974.

Cross, F. M. Jr. “The Priestly Tabernacle in the Light of Recent Research”, em *Temples and High Places in Biblical Times*. Editado por A. Biran. Jerusalém: Nelson Glueck School of Biblical Archaeology of Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion, 1981, pp. 169-180.

Davies, G. Henton. “Tabernacle”. *IDB* n° 4, 1962, pp. 498-506.

Elnes, E. E. “Creation and Tabernacle: The Priestly Writers’ ‘Environmentalism’”. *HBT* n° 16, 1994, pp. 144-155.

Feinberg, C. “Tabernacle”. *ZPEB* n° 5, 1975, pp. 572-583.

Freidman, R. E. “Tabernacle”. *ABD* n° 6, 1992, pp. 292-300.

Gutmann, J. “The History of the Ark”. *ZAW* n° 83, 1971, pp. 22-30.

Haran, M. “The Priestly Image of the Tabernacle”. *HUCA* n° 36, 1965, pp. 191-226.

_____. “Priestly Vestments”. *EncJud* n° 13, 1971a, pp. 1063-1069,

_____. “Shewbread”. *Encjud* n° 14, 1971b, pp. 1394-1396.

_____. *Temples and Temple Service in Ancient Israel*. Oxford: Clarendon, 1978.

Hurowitz, V. “The Priestly Account of Building the Tabernacle”. *JAOS* n° 105, 1985, pp. 21-30.

- Jackson, J. J. "The Ark and Its Making". *HBT* n° 17, 1995, pp. 117-122.
- Kearney, P. J. "Creation and Liturgy: The P Redaction of Exodus 25—40". *ZAW* n° 89, 1977, pp. 375-387.
- Klein, R. W. "Back to the Future: The Tabernacle in the Book of Exodus". *Int* n° 50, 1996, pp. 264-276.
- Lewis, J. "The Ark and the Tent". *RevExp* n° 74, 1977, pp. 28-44.
- Longacre, R. E. "Building for the Worship of God: Exodus 25.1—30.10", em *Discourse Analysis of Biblical Literature: What It Is and What It Offers*. Editado por W. R. Bodine. SemeiaSt. Atlanta: Scholars Press, 1995, pp. 41-49.
- McEvenue, S. E. "The Style of a Building Instruction". *Semitica* n° 4, 1974, pp. 1-9.
- Milgrom, J. *Leviticus 1—16*. AB 3. Nova York: Doubleday, 1991.
- Motyer, J. A. "The God Who Is Sufficient: The Indwelling God (Exodus 25.1—40.38)". *The Keswick Week*, 1974, pp. 11-21.
- Rodriguez, A. M. "Sanctuary Theology in the Book of Exodus". *AUSS* n° 24, 1986, pp. 29-37.
- Woudstra, M. H. "The Tabernacle in Biblical-Theological Perspective", em *New Perspectives on the Old Testament*. Editado por J. Barton Payne. Waco, Tex.: Word, 1970, pp. 88-103.
- O Bezerra de Ouro e a Renovação da Aliança (Êx 32—34)
- Bailey, L. R. "The Golden Calf". *HUCA* n° 42, 1971, pp. 97-115.
- Brichto, H. C. "The Worship of the Golden Calf: A Literary Analysis of a Fable on Idolatry". *HUCA* n° 54, 1983, pp. 1-44.
- Coats, G. W. "The King's Loyal Opposition: Obedience and Authority in Exodus 32—34", em *Canon and Authority*. Editado por G. W. Coats e B. O. Long. Filadélfia: Fortress, 1977, pp. 91-109.
- Dozeman, T. B. "Masking Moses and Mosaic Authority in Torah". *JBL* n° 119, 2000, pp. 21-45.
- Frankel, D. "The Destruction of the Golden Calf: A New Solution". *VT* n° 44, 1994, pp. 330-339.
- Halpern, B. "Levitic Participation in the Reform Cult of Jeroboam I". *JBL* n° 95, 1976, pp. 31-42.
- Hanson, A. "John 1.14-18 and Exodus 34". *NTS* n° 23, 1976, pp. 90-101.
- Honeycutt, R. L. Jr. "Aaron, the Priesthood, and the Golden Calf". *RevExp* n° 74, 1977, pp. 523-535.
- Irvin, W. H. "The Course of the Dialogue between Moses and Yhwh in Exodus 33.12-17". *CBQ* n° 59, 1997, pp. 629-636.
- Janzen, J. G. "The Character of the Calf and Its Cult in Exodus 32". *CBQ* n° 52, 1990, pp. 597-607.
- Kaufmann, Y. *The Religion of Israel*. Traduzido por M. Greenberg. Chicago: University of Chicago Press, 1960.
- Knoppers, G. N. "Aaron's Calf and Jeroboam's Calves", em *Fortunate the*

Eyes That See: Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Seventieth Birthday. Editado por A. B. Beck e outros. Grand Rapids: Eerdmans, 1995, pp. 92-104.

Laney, J. C. "God's Self-Revelation in Exodus 34.6-8". *BSac* n° 158, pp. 36-51.

Loewenstamm, S. E. "The Making and Destruction of the Golden Calf". *Bib* n° 48, 1967, pp. 481-490.

_____. "The Making and Destruction of the Golden Calf — A Rejoinder". *Bib* n° 56, 1975, pp. 330-343.

Master, J. "Exodus 32 as an Argument for Traditional Theism". *JETS* n° 45, 2002, pp. 585-598.

McCann, J. C. Jr. "Exodus 32.1-14". *Int* n° 44, 1990, pp. 277-281.

Moberly, R. W. L. *At the Mountain of God: Story and Theology in Exodus 32—34*. JSOTSup n° 22. Sheffield: JSOT Press, 1983.

Newing, E. G. "Up and Down — In and Out: Moses on Mount Sinai; The Literary Unity of Exodus 32—34". *ABR* n° 41, 1993, pp. 18-34.

Oswalt, J. "The Golden Calves and the Egyptian Concept of Deity". *EvQ* n° 45, 1973, pp. 13-20.

Perdue, L. G. "The Making and Destruction of the Golden Calf — A Reply". *Bib* n° 54, 1973, pp. 237-246.

Propp, W. H. "The Skin of Moses' Face — Transfigured or Disfigured?" *CBQ* n° 49, 1987, pp. 375-386.

Sasson, J. M. "Bovine Symbolism in the Exodus Narrative". *VT* n° 18, 1968, pp. 380-387.

Sommer, B. D. "Conflicting Constructions of Divine Presence in the Priestly Tabernacle". *BibInt* n° 9, 2001, pp. 25-40.

TERCEIRA PARTE

Levítico

11

O Sistema de Sacrifícios

LEVÍTICO 1—7

Poder-se-ia supor que Levítico, importantíssimo livro central do Pentateuco, possui esse nome por tratar exclusivamente dos levitas. Deve-se admitir que referências a “sacerdotes” abundam por todo o livro (na verdade, são 194). Alguns capítulos, aliás, dedicam-se com exclusividade a questões sacerdotais (por exemplo, 8—10; 21; 22). Por outro lado, encontramos em Levítico apenas uma breve referência aos levitas, a qual se encontra relacionada ao Ano do Jubileu: “Mas, no tocante às cidades dos levitas, às casas das cidades da sua possessão, direito perpétuo de resgate terão os levitas. E, havendo feito resgate um dos levitas, então, a casa comprada e a cidade da sua possessão sairão no jubileu; porque as casas das cidades dos levitas são a sua possessão no meio dos filhos de Israel” (25.32,33). Em Números, todavia, temos capítulos ou seções inteiras dedicadas ao papel dos “levitas”: 1.47-53 (censo dos levitas); 2.17,33; 3.1—4.49 (funções dos levitas); 7 (em especial os versículos 4 e 5); 8.5-26; 16 (uma revolta instigada pelos levitas contra Moisés); 17.1-3 (o nome de Arão é escrito no bordão de Levi); 18 (funções de sacerdotes e levitas, e ofertas para seu sustento); 26.57-62 (censo dos levitas); 31.47 (espólios de guerra para os levitas); 35.1-4 (cidades dos levitas). Em

certo aspecto, portanto, “Levítico” seria um nome mais adequado para Números — caso “Levítico” estivesse especificamente relacionado aos levitas. É muito provável que o termo que intitula o terceiro livro do Pentateuco na Septuaginta grega e na Vulgata latina não era originalmente utilizado nesses idiomas para denominar os levitas como um grupo específico de sacerdotes. Em vez disso, tratava-se de um termo mais genérico, relacionado a tudo que dizia respeito ao sacerdócio. Como tal, é um título bastante apropriado para esse livro bíblico. Essa interpretação concorda com o nome pós-bíblico e rabínico de Levítico, que é *torat kohanim*: “instruções para os/dos sacerdotes”.

Levítico se divide de forma natural em cinco unidades:

1. leis sobre sacrifícios (1—7)
2. leis sobre ordenação de sacerdotes (8—10)
3. leis sobre impurezas físicas e morais (11—16)
4. leis sobre santidade física e moral (17—26)
5. leis sobre votos (27)

Norman Geisler¹ sugeriu que Levítico fosse compreendido como um livro subdividido em duas partes: (1) como nos aproximamos do Altíssimo (1—10), através de sacrifícios (1—7) e por meio do sacerdócio (8—10); e (2) como alcançamos a santidade (11—27), por intermédio da higiene (11—16) e da santificação (17—27).

Levítico deixa claro que seu texto foi divinamente revelado. Não há sinal algum de qualquer influência de outros sistemas religiosos. Tampouco se percebe indícios de que o texto foi composto por algum comitê de liturgia, o qual procurou impor à comunidade aquilo que considerava adequado para se adorar a Deus.

A natureza divina do texto é enfatizada pelo fato de, dentre os vinte sete capítulos do livro, vinte comecem com a expressão “falou o Senhor a Moisés”. As exceções são os capítulos 2, 3, 5, 7, 9, 10 e 26. Alguns desses simplesmente dão continuidade ao assunto do capítulo anterior ou trazem a mesma expressão ao longo do capítulo, em vez de no começo.

Levítico é endereçado a membros de uma comunidade de fiéis. A aliança já fazia parte do passado, e o casamento, já firmado, estava em pleno curso. A última seção de Êxodo dedica-se, em grande parte, ao local onde Deus deveria ser adorado: no Tabernáculo. Levítico dá continuidade ao tema, falando sobre como Deus deve ser adorado. Em Êxodo, a ênfase é o local. Em Levítico, é a postura e o relacionamento adequados.

Mais que qualquer outro livro do Antigo Testamento, pelo menos no que tange à imponência de seu vocabulário, Levítico evoca Israel a ter uma vida de santidade. O que é precisamente compreendido por vida em santidade ficará mais claro à medida que estudarmos o livro. Para começar, vale notar que a palavra “santo” aparece mais nesse que em qualquer outro livro da Bíblia. A *Exhaustive Concordance* (Concordância Completa), de James Strong, baseada na KJV,² lista noventa ocorrências de “santo” em Levítico, cinquenta delas entre os capítulos 19 e 27. Strong também cita dezessete ocorrências do verbo “santificar”, e, mais uma vez, encontramos a maioria entre os capítulos 19 e 27 (quatorze ocorrências). Se nos concentrarmos exclusivamente na raiz hebraica *q-d-sh*, descobriremos, utilizando as concordâncias em hebraico de Mandelkern ou Evan-Shoshan, que alguma forma dessa raiz, seja em uma estrutura verbal, nominal ou adjetiva, aparece 150 vezes em Levítico (cerca de 20% de todas as ocorrências no Antigo Testamento).

Para que não se pense que Levítico trata de uma santidade exigida com exclusividade, ou pelo menos principalmente, dos sacerdotes, é preciso deixar claro que o que temos é de fato o contrário. Muito pouco desse livro é dedicado somente ao clero (as exceções são os capítulos 8—10, 16, parcialmente, e 21.1—22.16). O restante do livro é dirigido a todo o povo. Levítico, portanto, trata de uma santidade exigida de todos, não apenas de uma hierarquia religiosa. Uma santidade ao alcance de todos, e não um ideal inalcançável.

Descrição dos Sacrifícios

Os primeiros sete capítulos se dedicam à descrição dos sacrifícios ordenados por Deus, os quais dizem respeito à manutenção do relacionamento entre a humanidade e a divindade. Adorar sem sacrifício é algo inconcebível. Sempre que o pecado provoca uma ruptura entre Deus e a humanidade, tanto o sacrifício (um ato exterior) como a penitência (uma postura interna) são de responsabilidade do pecador. Veremos, no entanto, que alguns sacrifícios não têm nada a ver com pecado e expiação. Deve-se também notar que os pecados descritos nos capítulos 1—7 não constituem uma lista exaustiva. Não há, por exemplo, nada nesses capítulos sobre oferta de incenso (Êx 30.7,8) ou de bebidas (29.38-41). Esses primeiros capítulos de Levítico se concentram nos sacrifícios/

ofertas particulares em comparação aos da coletividade, ou seja, sacrifícios feitos com mais frequência pelo israelita comum.

Os cinco sacrifícios são:

1. A oferta completamente queimada (1): chamada, em hebraico, de *ólah*: “aquela que sobe”. Na Septuaginta, “holocausto”.
2. A oferta de manjares (2): nesse caso, a que era composta exclusivamente de cereais.
3. A oferta pacífica ou de sacrifício pacífico (3): semelhante a um banquete para selar uma aliança.
4. A oferta pelo pecado (4—5.13): um sacrifício de arrependimento por pecados cometidos.
5. A oferta pela culpa ou expiação (5.14—6.7): é também um sacrifício pelo pecado cometido, mas enfatiza a necessidade de reparação; logo, trata-se de um tipo especial de oferta pelo pecado.

Pode-se perceber de imediato a diferença existente entre os itens 1-3 e 4-5. Os três primeiros pontos chegam ao ápice da narrativa com o impacto de tais sacrifícios diante de Deus. Estes, quando ofertados, tornam-se “um cheiro suave/agradável ao Senhor” (dez referências).

1. 1.9,13,17 (holocausto)
2. 2.2,9,12; 6.15,21 (manjares)
3. 3.5,16 (pacífica)

Em relação aos dois últimos sacrifícios, a expressão aparece apenas em 4.31. Em contrapartida, uma única frase ocorre repetidamente na narrativa dos dois últimos sacrifícios: “o sacerdote por ele/eles fará propiciação, e lhe/lhes será perdoado”.

1. 4.20,26,31,35; 5.10,13 (pecado)
2. 5.16,18; 6.7 (culpa)

Nos três primeiros sacrifícios, a narrativa se desenvolve em função do resultado que terão em Deus: para Ele, é um aroma agradável. O termo hebraico para “agradável” deriva do verbo *nûah* (“descansar, relaxar, sentir-se confortável, sentir prazer” [o mesmo verbo por trás do nome “Noé”, em Gn 5.29]). Ao receber tais ofertas, Deus sente prazer. Já no relato dos dois últimos sacrifícios, o texto se desenvolve em função do resultado do sacrifício sobre aquele que faz a oferta: a pessoa é perdoada.

Há uma segunda diferença entre as duas categorias de sacrifícios. Nenhum dos três primeiros é relacionado à ocasião ou infração específica que o exija. Devem ser atos espontâneos, sacrifícios oferecidos a Deus em louvor e ação de graças. É claro que, em 1.4, lemos que a oferta de holocausto é para a “expição” de um indivíduo, mas deve-se observar que a frase “para que seja aceito por ele” ocorre apenas aqui e não é encontrada nas ofertas pela culpa ou pelo pecado. Além disso, a importante frase “Ihe será perdoado” não aparece aqui.

Por outro lado, os últimos dois sacrifícios se relacionam a ocasiões específicas: “Quando alguém pecar por ignorância contra qualquer dos mandamentos do Senhor, por fazer contra algum deles o que não se deve fazer” (4.2 – ARA). Esse sacrifício cobre violações inadvertidas das leis proibitivas de Deus. A oferta pela culpa também trata de infrações inadvertidas, não no âmbito das leis proibitivas, mas “nas coisas sagradas do Senhor” (5.15). A expressão “coisas sagradas” poderia se referir ao mobiliário sagrado do Tabernáculo (como, por exemplo, Nm 4.4: “Este será o ministério dos filhos de Coate na tenda da congregação, nas coisas santíssimas”), aos utensílios metálicos e artefatos doados ao tesouro do santuário, às primícias das colheitas e dos animais, aos dízimos, e assim por diante. O primeiro cobre pecados oriundos de atos cometidos; o segundo, pecados de omissão. Fica evidente que os últimos dois sacrifícios, ao contrário dos três primeiros, têm natureza propiciatória e expiatória. Os assuntos abordados são, sem sombra de dúvida, o pecado e o perdão.

A partir dessas peculiaridades, surge na narrativa bíblica uma terceira diferença entre essas duas categorias sacrificiais. Tal distinção seria o uso do sangue. Nos primeiros três sacrifícios (aliás, somente na oferta de holocaustos e na pacífica), o sangue do animal é lançado/espargido (*zâraq*) pelos sacerdotes sobre o altar externo, de bronze (1.5,11; 3.2,8,13), ou espremido (*mâsâ* [1.15]) contra o lado do altar. O mesmo procedimento é seguido na oferta pelo pecado dos príncipes ou chefes tribais (4.25) e na oferta pelo pecado de um cidadão comum (4.30,34). Contudo, aqui, em vez de espargir (*zâraq*) o sangue contra o lado do altar de bronze, o sacerdote “põe” (*nâtan*) parte dele sobre os chifres do altar e “derrama” (*shapak*) o restante na base.

Já no caso de oferta pelo pecado do sacerdote ou pelos pecados de toda a congregação, o procedimento é outro. Nesses casos, o sangue é levado pelo sacerdote até a tenda da congregação. Um pouco é “espargido” (nesse trecho, o verbo para espargir é *nâzâ*, em vez de *zâraq*, embora os dois pareçam essencialmente sinônimos) por sete

vezes sobre o véu que separa o Lugar Santo do Santo dos Santos. Parte é posto (*nâtan*) sobre os chifres do altar do incenso (ou seja, o altar interno). O restante é derramado (*shapak*) à base do altar externo, de bronze (4.5-7,16-18). Esse é o modo de a Bíblia dizer que, quanto mais importante for o infrator, maior será a infração. Além disso, Levítico 6.30 proíbe especificamente o consumo da carne de animais sacrificados, cujo sangue tenha sido levado até a tenda da congregação. Nesse caso, a oferta deverá ser queimada por completo, jamais consumida. (Já adiantando a exposição acerca do Dia da Expição [16], não podemos deixar de notar que, nesse dia, o sangue da vítima do sacrifício é levado até o interior do Santo dos Santos [16.14,15], o que não é permitido em nenhum dos rituais sacrificiais descritos em Levítico 1—7.)

Uma quarta diferença é o conjunto de palavras bastante frequente na descrição dos três primeiros sacrifícios, mas quase ausente nos dois últimos. A primeira expressão a ser destacada nos três primeiros é o “trazer, oferecer” sacrifícios perante o Senhor (*qârab*, que significa literalmente “trazer para perto”). Esse verbo ocorre nos seguintes exemplos:

Holocaustos (6x): 1.3 (2x),10,14; 7.8 (2x)

Manjares (7x): 2.1,4,12,14 (2x); 6.14 (MT^b 6.7),20 (MT^a 6.13)

Ofertas pacíficas (15x): 3.1 (2x),6,7 (2x),12; 7.11,12 (2x),13,14,16,18,25,29

Pelo pecado (3x): 4.3,14; 5.8

Pela culpa (1x): 7.3

Semelhantemente, a palavra hebraica para “oferta” (*qorbân*, “aquilo que é trazido para perto”, derivado do verbo *qârab*) aparece muito mais na descrição dos três primeiros sacrifícios que em relação ao dois últimos:

Holocaustos (4x): 1.3,10,14 (2x)

Manjares (8x): 2.1 (2x),4,5,7,13 (2x); 6.20 (MT^b 6.13)

Ofertas pacíficas (12x): 3.1,2,6,7,8,12,14; 7.13,14,15,16,29

Pelo pecado (4x): 4.23,28,32; 5.11

Pela culpa (nenhum)

Assim, o verbo traduzido por “apresentar/oferecer” um sacrifício diante de Deus aparece vinte e oito vezes em sacrifícios voluntários e não expiatórios, mas apenas quatro vezes em obrigatórios e expiatórios. A palavra traduzida por “oferta” aparece vinte e quatro vezes nos três primeiros, mas somente quatro vezes nos dois últimos.

A preponderância no uso desse verbo/palavra na descrição de sacrifícios relacionados à devoção e ação de graças, e não em sacrifícios que servem como preâmbulo para um pedido de perdão, pode indicar que o seu principal propósito não é a expiação. Em vez disso, seria mais exatamente um modo de expressar a forma e a dinâmica do relacionamento de alguém com Deus, evidenciando a oferta como parte do ato de entrar em sua presença.

Com certeza, não é à toa que Levítico 1.1—6.7 não inicia com ofertas que visam ao perdão de pecados, porém com ofertas cujo objetivo é expressar a devoção a Deus. Levítico não começa com a restauração junto a Deus, passando então ao louvor de sua pessoa, mas sim com louvores, passando então à possibilidade de restauração, quando e se necessário.

Até aqui, vimos quatro importantes diferenças entre sacrifícios que podem ser chamados de voluntários e aqueles que podemos chamar de propiciatórios ou expiatórios. Há uma outra conexão entre eles que precisa ser mencionada, relativa ao relacionamento entre o sistema sacrificial, em 1.1—6.7, e as instruções suplementares sobre os sacrifícios, em 6.8—7.38.

Duas observações devem ser feitas: 1.1—6.7 detalha principalmente as responsabilidades daqueles que apresentam as ofertas, por isso lemos, em 1.2, “fala aos filhos de Israel”; 6.8—7.38 trata das responsabilidades daqueles que celebravam as cerimônias, os oficiantes, por esse motivo, a primeira frase de 6.9 é: “Dá ordem a Arão e a seus filhos”. Uma parte trata do laicato, outra do clero. Qualquer irresponsabilidade de uma ou outra parte torna o sacrifício inválido.

Instruções acerca dos Sacrifícios

A segunda observação tem a ver com a ordem dos sacrifícios nos dois segmentos. Veja a tabela 8.

Tabela 8

1.1—6.7	6.8—7.38
Holocaustos	Holocaustos
Manjares	Manjares
Pacíficos	Pelo pecado
Pelo pecado	Pela culpa
Pela culpa	Pacíficos

Anson Rainey⁶ chamou o primeiro grupo de seqüência didática: um tipo de classificação pedagógica em que os sacrifícios se encontram organizados segundo uma associação lógica ou conceitual. O segundo agrupamento ele chama de seqüência administrativa, segundo a qual os detalhes administrativos dos sacrifícios foram inscritos nos registros do templo. Gordon Wenham⁷ sugere que o primeiro grupo é orientado por motivações teológicas. A oferta de alimentos precede aquelas que visam ao perdão do pecado. O segundo é organizado por ordem de freqüência, indo dos sacrifícios diários aos opcionais.

Levítico 1—7 não tenta, em momento algum, organizá-los sob algum tipo de hierarquia. O texto bíblico não indica nenhuma progressão do mais importante ao menos importante ou vice-versa, a exemplo do que acontece com a listagem das virtudes do fruto do Espírito apresentada por Paulo no Novo Testamento. Apontar alguns desses sacrifícios como a essência do pensamento bíblico e considerar outros como de menor importância é injustificável.

Creio que Rainey⁸ discerniu corretamente uma terceira ordenação nesses sacrifícios. Ele a chama de seqüência de procedimentos. Na cerimônia de ordenação dos sacerdotes, por exemplo (8), a oferta pelo pecado precede o holocausto — uma seqüência diferente de tudo o que vimos em Levítico 1—7 — que é então sucedida pela oferta de movimento (pacífica) (8.14-17,18-21,22-29). O capítulo seguinte abrange o início da carreira de Arão como sumo sacerdote. É mais uma vez interessante observar a seqüência estabelecida. A fim de fazer expiação por si mesmo, Arão começa com um sacrifício pelo pecado, passando então a um holocausto (9.8-11,12-14). A seqüência dos sacrifícios do povo era: pelo pecado (v. 15), holocausto (v. 16), manjares (v. 17) e pacífica (vv. 18-21).

A ordem é apresentada de forma clara no caso do nazireado. A partir da perspectiva do que deve ser levado ao Senhor, a ordem é: holocausto, oferta pelo pecado e oferta pacífica (Nm 6.14,15), mas a seqüência seguida pelo sacerdote é: oferta pelo pecado, holocausto e oferta pacífica (vv. 16,17). Na purificação do Templo de Ezequias, temos primeiro a oferta pelo pecado (2 Cr 29.20-24), passando aos holocaustos (vv. 25-30) e então aos outros sacrifícios (vv. 31-35). O sacrifício pelo pecado é sistematicamente prioritário. A questão é que o pecado deve ser resolvido logo de início. Falar sobre consagração e comunhão com Deus, sem que haja confissão, é impossível e inadmissível.

Essa afirmação, contudo, possui ressalvas. De certa maneira, a tradução “oferta pelo pecado” é mais justificável em Levítico 4.1—5.13 e 6.24-30 (MT⁹ 6.17-23). Todavia, após essas duas passagens, uma melhor tradução da expressão hebraica seria “oferta pela purificação”. O que nos leva a tal raciocínio é o fato de que, na maioria das vezes em que alguém apresenta uma oferta “pelo pecado”, fica clara a inexistência de vínculo com alguma transgressão. Por exemplo: a oferta “pelo pecado” dos nazireus, a qual é apresentada no início de seu ministério (Nm 6.14), certamente não está relacionada a nenhuma falta cometida, assim como acontece com o sacrifício “pelo pecado” apresentado pela mãe que acabou de parir (Lv 12.6,7).

Elementos Comuns entre os Sacrifícios

A maioria dos sacrifícios prescritos em Levítico possui diversos denominadores comuns:

O adorador apresenta uma oferta

O adorador jamais entra na presença de Deus de mãos vazias. O sentimento trazido pela estrofe “nada trago em minhas mãos”, do hino *Rock of Ages*,¹⁰ pouco tem a ver com Levítico. Os adoradores se aproximam com suas ofertas ou com a oferta de Deus.

O significado da oferta

A oferenda apresentada é freqüentemente descrita como uma *qorbân*, em geral traduzido por “oferta” (sobre esse vocábulo, atentar para os comentários apresentados acima). Essa palavra é utilizada pelo menos uma vez para descrever cada tipo de sacrifício, com exceção da oferta pela culpa. Levítico e Números detêm o monopólio do seu uso. Ela aparece 38 vezes em Números, 39 em Levítico (sendo que 31 vezes entre os capítulos 1 e 7) e apenas mais duas vezes no resto do Antigo Testamento (vemos também uma transliteração dessa palavra em Mc 7.11). Em vez de “oferta”, uma tradução mais literal seria “algo trazido para perto”. Os sacrifícios, portanto, estão relacionados ao fato de como alguém pode viver próximo de Deus. A questão: “É possível haver proximidade e intimidade entre Deus e a humanidade?”, é respondida em Levítico.

A descrição da oferenda

As oferendas, em sua maior parte, são animais domesticados, ou seja, touros, cabritos ou ovelhas. Vez por outra, eram oferecidos cereais. A oferta de grãos, ao contrário da de animais, parece depender do poder aquisitivo de quem faz o sacrifício. Ainda assim, somente o que há de mais caro e valioso é oferecido a Deus. E isso não é tudo: os animais oferecidos deviam ser perfeitos, sem defeito algum.

A mesma palavra hebraica usada na descrição do animal para o sacrifício, *tâmim*, pode descrever Noé (Gn 6.9), Abraão (17.1), Jó (12.4), ou qualquer outro adorador que espere entrar na presença de Deus (SI 15.2). A palavra, portanto, abrange tanto a pureza física como a pureza moral. O próprio Antigo Testamento, em termos de sacrifício, parece transferir sua ênfase do animal sacrificial sem imperfeições físicas (Levítico) para o servo sacrificial: uma pessoa sem impurezas morais. Essa é com certeza a mensagem de Isaías 53: o servo que levou nossas dores e foi ferido por nossas transgressões e iniquidades sem nem ao menos abrir a boca. O cenário para a mensagem do Novo Testamento não podia ser mais belo e ideologicamente adequado (ver 1 Pe 1.19).

É bem sabido que os profetas invectivavam contra o excesso de sacrifícios. Iravam-se sempre que viam o povo de Deus sendo fiel no cumprimento dos rituais, mas não em suas vidas pessoais. O sacrifício não pode jamais ser usado como cortina de fumaça para a depravação moral. A disciplina exterior deve ser acompanhada por santidade interior. Essa posição é defendida em passagens como Isaías 1.11-17, Oséias 6.6, Amós 5.21-24, Miquéias 6.6-8 — vozes que ecoam a partir dos séculos VIII e VII a.C. Já no fim do século VII a.C., chegando ao século VI, voltamos a ver o mesmo conceito em Jeremias (6.20, por exemplo), em especial no famoso sermão do templo (7.1-15). Tais sentimentos aparecem até mesmo no livro de Salmos (ver 51.16,17).

Talvez seja na mensagem de Malaquias, profeta posterior ao exílio, que encontramos a mais clara analogia ao tema da vítima sem máculas para o sacrifício. As oferendas do povo não estavam apenas *incompletas* (“vós me roubais” [3.8]) e suas vidas *impuras* (“Enfadais ao Senhor” [2.17]), mas seus sacrifícios a Deus eram *imperfeitos* (“ó sacerdotes, que desprezais o meu nome” [1.6]). Os animais apresentados eram aleijados, cegos ou doentes, em condições tão ruins que o povo não ousaria dar a um de seus príncipes (1.8b).

Tal ênfase na pureza da vítima para o sacrifício não está muito distante do discurso de Paulo: “Rogo-vos [...], que apresenteis o vosso corpo em sacrifício vivo [não morto *ou vivo*, mas morto *e vivo*!], santo e agradável a Deus” (Rm 12.1). E o apóstolo acrescenta que só nos é possível conseguir isso “pela compaixão de Deus”.

A Oferenda Depende dos Recursos do Ofertante

Na maioria dos sacrifícios em Levítico, a vítima a ser apresentada depende do poder aquisitivo e da posição do ofertante. O holocausto, por exemplo, pode ser um touro (1.3-5), uma ovelha ou um cabrito (v. 10), ou uma ave (v. 14). Não são feitas exigências absurdas às pessoas de menos recursos. Jacob Milgrom sugere que a oferta de manjares, o único sacrifício a não envolver animais, tornou-se com o tempo a oferta de holocausto das pessoas mais pobres.

Nos sacrifícios para expiação, vemos uma graduação semelhante, mas que se desenrola em ordem decrescente de proeminência. Assim, a oferta pelo pecado do sacerdote ou de todo o povo requer um novilho (4.3,14); do príncipe ou de autoridade requer um bode (v. 23); já um cidadão comum pode apresentar uma cabra (v. 28), uma cordeira (v. 32) ou aves (5.7). Não vemos sinal algum de que Deus deseja espoliar seus fiéis. Os sacrifícios de seu povo são proporcionais ao que receberam. O princípio parece ser o seguinte: as ofertas não são iguais, mas sim o sacrifício. Os centavos da viúva podem equivaler aos milhões do abastado.

O Ofertante Participa no Ritual

A pessoa que traz a oferta não se porta como um espectador passivo, porém participa ativamente no ritual. Ela apresenta a vítima para o sacrifício, e, ao fazê-lo, coloca sua mão sobre a cabeça do animal (1.4; 3.2,8,13; 4.4,15,24,29,33). A palavra hebraica para “pôr / impor (a mão)”, *sâmak*, implica, geralmente, mais que apenas tocar, todavia aplicar uma certa pressão. O verbo aparece, por exemplo, em Juízes 16.29, na descrição de como Sansão alcançou os dois pilares centrais do templo filisteu e “abraçou-se” a eles, “[...] arrimou-se” neles. Tendo “mãos” como objeto, esse verbo aparece 24 vezes no Antigo Testamento. Há pelo menos dois motivos para tal procedimento não ser utilizado nas ofertas de manjares. Em primeiro lugar, como seria possível alguém ao mesmo

tempo apresentar e impor as mãos sobre uma oferta de farinha ou grãos? Além disso, esse procedimento é limitado a ofertas de sangue, sendo, portanto, inaplicável a ofertas de cereais.

Qual é, contudo, o propósito da imposição de mãos? Levítico 1—7 não se preocupa em responder a essa questão, simplesmente relata o procedimento e evita dar qualquer justificativa. Em outras partes das Escrituras, a imposição de mãos (ou seja, das duas) está relacionada à transmissão de bênçãos (Gn 48.13,14) ou maldições e juízos (Lv 24.14), ou com delegação de poderes (Moisés com Josué em Nm 27.23; Dt 34.9). Números 8.9,10 é talvez o texto que mais se aproxima dessa realidade. Moisés “apresenta” (a raiz é *q-r-b*, a mesma encontrada em Lv 1—7) os levitas à congregação, a qual, por sua vez, impõe as mãos sobre os levitas. Esses últimos assumem o papel de primogênitos da congregação: “Porquanto eles, do meio dos filhos de Israel, me são dados; em lugar de todo aquele que abre a madre [...] tomei os levitas em lugar de todo primogênito entre os filhos de Israel” (Nm 8.16,18).

Se, de fato, há aqui uma analogia, a imposição de mão sobre o animal significa que ele é um substituto. Podemos, então, supor que o que temos aqui é uma transferência do pecado, que passa do adorador para a vítima do sacrifício? Não necessariamente. No ritual do Dia da Expição, a imposição das mãos de Arão sobre o bode vivo significa a transferência de pecados: “E Arão porá ambas as mãos sobre a cabeça do bode vivo [...] e os porá [pecados, iniquidades e transgressões] sobre a cabeça do bode...” (Lv 16.21) Esse bode, no entanto, não é oferecido a Deus como sacrifício, sendo sua carne consumida ou queimada. Ele é enviado para o deserto. Ao contrário do que se poderia esperar, nada acontece ao animal. Ele não é imolado. Muito provavelmente, a imposição de mãos traduz propriedade. É uma forma de o ofertante dizer: “Eis minha dádiva, minha oferenda; abro mão de minha propriedade”.

As Responsabilidades do Adorador

Após o animal ser trazido ao local de adoração, é o adorador e não o sacerdote que mata o animal (cortando-lhe a garganta?). A palavra hebraica traduzida por “matar” é *shahat*. Seu uso é, em geral, restrito ao ritual da imolação. Aparece por oitenta e quatro vezes no Antigo Testamento, sendo que trinta e seis delas em Levítico. Para Roland de Vaux,¹¹ a importância dessa imolação (e subsequente queima) reside no fato de que ela torna a oferta inú-

til para qualquer coisa, a não ser a incineração. Dessa forma, tem-se uma oferenda irrevogavelmente dada a Deus e, portanto, impossível de ser utilizada de forma profana.

Depois de matar a vítima, o adorador é responsável por esfolar e esquartejar o animal, além de lavar-lhe as entranhas (1.6-9,12,13).

As Responsabilidades do Sacerdote

O sangue da vítima é recolhido e espargido em torno ou sobre o altar interno ou externo, dependendo do sacrifício envolvido. Essa tarefa cabe especificamente ao sacerdote (1.5,11,15; 3.2,8,13; 4.5-7).

De modo curioso, Levítico 1—7 não indica em parte alguma a relevância desse ato ou o papel do sangue no ritual. A cerimônia é descrita de forma simples, sem qualquer comentário ou análise teológica. A justificativa é encontrada em Levítico 17.11: “Porque a alma da carne está no sangue, pelo que vo-lo tenho dado sobre o altar, para fazer expiação pela vossa alma, porquanto é o sangue que fará expiação pela alma”.

Basta compararmos as diversas traduções, propostas por competentes estudiosos de lingüística hebraica, para percebermos alguns dos problemas peculiares a esse versículo.

Porque a vida da carne está no sangue, e eu vo-lo dei para servir de expiação por vossas vidas sobre o altar, porquanto o sangue pode expiar conforme o valor da vida. (Levine¹²)

A essência da vida da carne está no sangue, e eu, por vontade própria e em seu benefício, designei-a (para ser posta) sobre o altar para servir como pagamento aceitável, pois é o sangue que serve como pagamento aceitável pela vida (tirada). (Brichto³)

Pois a vida da carne é o sangue, e fui eu que o designei para ser apresentado no altar como expiação por suas vidas, pois é o sangue, como vida, que expia. (Milgrom¹⁴)

Pois a vida da carne está no sangue. Eu a dei sobre o altar para fazer expiação por suas almas, pois é o sangue que expia em virtude da vida (que há nele). (Rainey¹⁵)

Talvez seja temerário afirmar que Levítico 17.11 pode servir como *base* para uma teoria acerca do sacrifício como sendo de caráter substitutivo. Por que Levítico 1—7 não faz referência alguma a tal raciocínio? Por que não vemos nenhum 17.11 nos capítu-

los 1—7? Qual a relação entre 17.11 e o contexto em que está inserido, 17.1-16, o qual apresenta restrições à matança indiscriminada de animais? E o que dizer a respeito desses versículos lidarem com ofertas de manjares (17.5), o único sacrifício que não tem nada a ver com expiação e perdão de pecados?

Quicá a ênfase excessiva no papel do sangue em Levítico 1—7 busque destacar não a substituição em si, mas tão-somente a idéia de que sacrifício envolve morte.

O Sacrifício e seu Significado

Após o animal ser oferecido, imolado, esquartejado, limpo e dessangrado, partes específicas do animal, ou mesmo ele inteiro, são colocadas sobre o altar e queimadas (1.9,13,17; 3.5,11,16; 4.10,19,26,31,35). O mesmo é válido para a oferta de manjares (2.2,9,16). O texto hebraico constantemente utiliza o verbo *q-t-r* para fazer a descrição da queima sobre o altar.

Para descrever a queima de carne animal “do lado de fora do arraial”, o hebraico utiliza o termo mais comum para “queima”: *s-r-p* (como em serafim, *serapim*, “os ardentes”) (4.12,21; 8.17; 9.11). Esse verbo está limitado, em Levítico, à oferta pelo pecado do sumo sacerdote ou de toda a comunidade. O termo transparece a voracidade com que o fogo consome, sendo mais bem traduzido por “incinerar”; em contraste com *q-t-r*, uma queima mais lenta, gradual e controlada.

Não causa surpresa que tais sacrifícios, queimados sobre o altar pelo sacerdote, sejam descritos como “aroma agradável ao Senhor”. Que se deve, no entanto, depreender de uma frase assim? Os sacrifícios eram comida para Deus, como uma fonte de alimentação? Teríamos aqui os vestígios de um mito? Em minha opinião, Yehezkel Kaufmann¹⁶ apresentou a melhor explicação. Ele chama tais frases de “reminiscências lingüísticas petrificadas”, cita frases ou idéias idênticas nos escritos dos profetas, e então acrescenta:

O fato de os profetas clássicos terem se sentido livres para usar tais expressões é a maior prova de sua inocência. Se as pessoas, em geral, cressem que o sacrifício era alimento para a divindade, os profetas e legisladores — que não apoiavam essa idéia — dificilmente utilizariam expressões que reforçassem o que consideravam um erro grosseiro. Aliás, eles teriam combatido tal conceito.

À luz dos sacrifícios como um aroma agradável a Deus, podemos compreender melhor o modo como Paulo fala da morte de Cristo em Efésios 5.2: “e andai em amor, como também Cristo vos amou e se entregou a si mesmo por nós, em oferta e sacrifício a Deus, em cheiro suave”.

O Destino Dado à Vítima do Sacrifício

Vários procedimentos eram adotados com relação aos sacrifícios. Nos holocaustos, todo o animal era queimado (1.9,13), com exceção da pele, que ia para o sacerdote (7.8). Parte da oferta de manjares era voltada para a alimentação do sacerdote (2.3,10; 6.16,18). Na oferta pelo pecado, parte do animal era queimada sobre o altar pelo sacerdote. Isso incluía algumas partes das entranhas e a gordura que envolvia as entranhas (4.8-10). No caso da oferta pelo pecado do sacerdote ou da congregação, a carcaça e o resto das entranhas eram queimadas fora do arraial como lixo (4.11,12,21), mas não quando a oferta era pelo pecado de cidadãos comuns. Além disso, fica claro que o sacerdote não podia comer carne oriunda da oferta pelo pecado, quer seu, quer da congregação (6.30). Vemos aqui mais um exemplo do mesmo princípio: quanto mais proeminente é o pecador, maior é o pecado.

A oferta pacífica é singular. Trata-se do único sacrifício em que a carne é utilizada de diversas formas. Uma parte é incinerada sobre o altar (3.3-5), e outra é dada aos sacerdotes (7.31-35). O terceiro emprego é o mais incomum: a pessoa que faz a oferta também come parte do sacrifício (7.15-21). Esse é o único caso em que tal permissão é concedida. Eis por que as advertências quanto a “comer sangue” aparecem no contexto de ofertas pacíficas (3.17; 7.26,27; 17.10,12,14). Ao comer a carne, o adorador deve se certificar de que retirou todo o sangue. É o único caso em que Deus convida seu povo a entrar em sua presença e participar da mesa, com Ele e uns com os outros. Em outras palavras, a sala do banquete é tão importante na adoração como o santuário.

O Perdão do Pecado

Já mencionei que os dois últimos sacrifícios — pecado e culpa — lidam exclusivamente com o perdão do pecado. Ainda assim, existem ressalvas. Ambos servem para o perdão de transgressões cometidas “inconscientemente”, “por ignorância”, “de modo inad-

vertido”, ou “sem intenção”. A expressão é aplicada aos quatro níveis de oferta pelo pecado (4.2,13,22,27; mas não em 5.1-13, apesar de vermos frases como “ainda que lhe fosse oculto” [vv. 2,3,4] e “o souber depois” [vv. 3,4]), e também à oferta pela culpa (5.14,18).

Levítico 4.1—5.13 afirma que corremos o risco de pecar intencionalmente de sete maneiras diferentes (devo essa exposição a meu colega Lawson Stone):

1. Quando cruzamos limites que não sabíamos existir (4.1-12): “Quando alguém pecar sem intenção, fazendo o que é proibido em qualquer dos mandamentos do Senhor...” (NVI)
2. Quando acompanhamos os atos da comunidade (4.13-21): “Se for toda a comunidade de Israel que pecar sem intenção...” (NVI)
3. Quando pensamos que nossas responsabilidades servem como desculpa (4.22-26): “Quando for um líder que pecar sem intenção...” (NVI)
4. Quando pensamos que nossa insignificância nos justifica (4.27-35): “Se for alguém da comunidade que pecar sem intenção...” (NVI)
5. Quando deixamos de fazer algo que é certo (5.1-3): “Se alguém pecar porque, tendo sido testemunha de algo que viu ou soube, não o declarou...” (NVI)
6. Quando agimos ou falamos por impulso (5.4-13): “Se alguém impensadamente jurar fazer algo bom ou mau...” (NVI)
7. Quando impensadamente banalizamos aquilo que é sagrado (5.14-16): “Quando alguém cometer um erro, pecando sem intenção em qualquer coisa consagrada ao Senhor...” (NVI)

Duas conclusões podem ser extraídas daí. A primeira é que o sistema de sacrifícios do Antigo Testamento estabelece regras apenas para pecados acidentais, não para aqueles que são deliberadamente cometidos. Além dos textos em Levítico, Números 15.27-31 fala de maneira clara que existem meios de expiação para aqueles que pecam de forma inadvertida, mas então acrescenta: “Mas a alma que fizer *alguma coisa* à mão levantada, quer seja dos naturais quer dos estrangeiros, injúria ao SENHOR; e tal alma será extirpada do meio do seu povo [...] e a sua iniquidade será sobre ela” (vv. 30,31).

Em conseqüência dessa primeira assertiva, muitos estudiosos cristãos de Levítico concluíram que é exatamente nesse ponto que

emerge a superioridade do sacrifício de Cristo, pois sua morte trouxe expiação absoluta — purificação de todos os pecados, quer acidentais quer deliberados. Embora essa seja uma linha de pensamento sedutora, pode-se suspeitar de que tais conclusões estejam baseadas em uma exegese falha. Mesmo a alegação de que não há dispositivo sacrificial em Levítico para pecados deliberados pode ser questionada de modo bastante sério, como tentarei demonstrar rapidamente.

Antes de mais nada, qual o objetivo de se tratar especificamente de pecados inadvertidos? Por que Levítico faz tal distinção? Seria a forma de o Antigo Testamento demonstrar que o pecado, qualquer pecado, tanto premeditado como involuntário, é terrível e ofensivo diante de Deus, e não uma oportunidade para esse mesmo Deus exibir suas capacidades? O Antigo Testamento, assim como o Novo, repudia com veemência qualquer postura de indiferença para com as leis. O crente veterotestamentário, assim como o crente neotestamentário, pode afirmar que “onde o pecado abundou, superabundou a graça” (Rm 5.20), mas uma verdade tão bela não deve ser deturpada e considerada uma licença para pecar.

Voltando a Levítico 1—7, há algo no sistema sacrificial que se opõe à idéia de não existir perdão para pecados deliberados? Encontramos uma pista ao examinarmos a oferta pela culpa (5.14—6.7), que é também introduzida pelo seguinte comentário: “Quando alguma pessoa cometer uma transgressão e pecar por ignorância...” (5.15) A análise desse sacrifício em especial foi feita de maneira primorosa por Jacob Milgrom.¹⁷ O que faço aqui é basicamente seguir seu raciocínio.

Esses sacrifícios partilham de um denominador comum: todos cobrem casos em que o pecado cometido resulta em algum tipo de perda para uma outra pessoa em relação a algo de sua propriedade. A parte prejudicada ou injustiçada pode ser o próprio Deus (como vemos nos casos apresentados em 5.14-16 e 5.17-19) ou um outro ser humano (6.1-4). Por esse motivo, a reparação, acrescida de 20 %, é parte essencial desse sacrifício (ver 5.16; 6.5).

Um exame das situações específicas abordadas em 6.1-7 (pecados contra uma outra pessoa) demonstra que tais pecados não podem ser cometidos de forma inadvertida. Casos em que, por exemplo, alguém se recusa a devolver o que lhe foi confiado para guarda, rouba alguém ou mente a respeito de ter encontrado algo que outra pessoa havia perdido, dificilmente poderia ser chamado de pecado involuntário! Ainda assim, são essas as áreas cober-

tas por 6.1-7. Para aumentar ainda mais o problema, o pecador mente (“jura falsamente” [6.3,5]) numa tentativa de comprovar sua inocência ou encobrir seu flagrante pecado.

A fim de solucionar esse dilema (como os pecados voluntários podem ser perdoados?), podemos recorrer a uma variante de Levítico 5.14—6.7, que se encontra em Números 5.6-8. Nova e crucial no texto de Números é a informação de que a confissão é essencial no caso de um pecado deliberado. Deverá vir após o convencimento da culpa e ser sucedida pela reparação do mal causado (v. 7). O pecado então passa para a mesma categoria dos pecados involuntários e pode ser expiado.

Citando Milgrom:¹⁸ “Uma compreensão mais correta desse postulado sacerdotal [ou seja, que somente transgressores involuntários têm direito ao sacrifício expiatório] seria que esse sacrifício é vedado ao pecador impenitente”, ou¹⁹ “não é o pecador voluntário que é excluído do sacrifício expiatório, mas o que não se arrepende”.

Dizer isso é repetir o que vemos na epístola aos Hebreus. Confira: “Porque é impossível que os que já uma vez foram iluminados, [...] provaram a boa palavra de Deus [...] e recaíram sejam outra vez renovados para arrependimento; pois assim,... de novo crucificam o Filho de Deus e o expõem ao vitupério” (6.4,6); ou: “Porque, se pecarmos voluntariamente, depois de termos recebido o conhecimento da verdade, já não resta mais sacrifício pelos pecados” (10.26). É a falta de confissão e arrependimento que impede o apóstata de ser restaurado a uma comunhão redentora com Cristo.

Principais Comentários e Estudos sobre Levítico:

- BAMBERGER, B. J. *Leviticus. The Torah: A Modern Commentary*. Nova York: Union of American Hebrew Congregations, 1979.
- BELLINGER, W. H. Jr. “Leviticus and Ambiguity”. *Perspectives in Religious Studies* n° 25, 1998, pp. 217-225.
- BONAR, A. A. *A Commentary on Leviticus*. Reimpressão. Londres: Banner of Truth, 1966.
- BUDD, P. J. *Leviticus: Based on the New Revised Standard Version*. NCBC. Londres: Marshall Pickering; Grand Rapids: Eerdmans, 1996.
- CARROLL, M. P. “One More Time: Leviticus Revisited”, em *Anthropological Approaches to the Old Testament*. Editado por B. Lang. IRT n° 8. Filadélfia: Fortress, 1985, pp. 117-126.

- CHILDS, B. S. *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Filadélfia: Fortress, 1979, pp. 180-189.
- CLEMENTS, R. E. "Leviticus", em *The Broadman Bible Commentary*. Vol. 2. Editado por C. J. Allen. Nashville: Broadman, 1970, pp. 1-74.
- DAMROSCH, D. "Leviticus", em *The Literary Guide to the Bible*. Editado por R. Alter e F. Kermode. Cambridge, Mass.: Belknap, 1987, pp. 66-77
- DOUGLAS, M. "Poetic Structure in Leviticus", em *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*. Editado por D. P. Wright, D. N. Freedman e A. Hurvitz. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1995, pp. 239-256.
- _____. *Leviticus as Literature*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- FABRY, H. J. "The Reception of the Book of Leviticus in Qumran", em *The Dead Sea Scrolls—Fifty Years after Their Discovery: Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20-25, 1997*. Editado por L. H. Schiffman e outros. Jerusalém: Israel Exploration Society, 2000, pp. 74-81.
- GERSTENBERGER, E. S. *Leviticus*. OTL. Louisville: Westminster John Knox, 1996.
- GOLDBERG, L. *Leviticus: A Study Guide Commentary*. Grand Rapids: Zondervan, 1980.
- GORMAN, F. H. Jr. *The Ideology of Ritual: Space, Time, and Status in Priestly Theology*. JSOTSup n° 91. Sheffield: JSOT Press, 1990.
- _____. *Divine Presence and Community: Leviticus*. ITC. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.
- GRABBE, L. L. *Leviticus*. OTG. Sheffield: JSOT Press, 1993.
- _____. "The Book of Leviticus". *CurBS* n° 5, 1997, pp. 91-110.
- HARRISON, B. "The Strangeness of Leviticus". *Judaism* n° 48, 1999, pp. 208-228.
- HARRISON, R. K. *Leviticus: An Introduction and Commentary*. TOTC. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1980.
- HARTLEY, J. E. *Leviticus*. WBC n° 4. Dallas: Word, 1992.
- HAYES, J. H. "Atonement in the Book of Leviticus". *Int* n° 52, 1998, pp. 5-15.
- JENSEN, P. P. *Graded Holiness: A Key to the Priestly Conception of the World*. JSOTSup n° 106. Sheffield: JSOT Press, 1992.
- KAISER, W. C. Jr. "The Book of Leviticus: Introduction, Commentary and Reflections", em *The New Interpreter's Bible*. Vol. 1. Editado por L. E. Keck e outros. Nashville: Abingdon, 1994, pp. 983-1191.
- KINLAW, D. F. "Leviticus", em *Beacon Bible Commentary*. Vol. 1. Kansas City, Mo.: Beacon Hill Press, 1969, pp. 317-395.
- KLAWANS, J. "Ritual Purity, Moral Purity, and Sacrifice in Jacob Milgrom's *Leviticus*". *RelSRev* n° 29, 2003, pp. 19-28.
- KNOHL, I. *The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and The Holiness School*. Minneapolis: Fortress, 1995.

- KUGLER, R. A. "Holiness, Purity, the Body, and Society: The Evidence for Theological Conflict in Leviticus". *JSOT* n° 76, 1997, pp. 3-27.
- LEDER, A. C. e VROEGE, D. A. "Reading and Hearing Leviticus". *CTJ* n° 34, 1999, pp. 431-442.
- LEVINE, B. *Leviticus: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*. JPS Torah Commentary, Filadélfia: The Jewish Publication Society, 1989.
- MILGROM, J. "Leviticus". *EncJud* n° 11, 1971, pp. 138-147.
- _____. "Leviticus". *IDBSup* n° 541-545, 1976.
- _____. "Leviticus", em *The Books of the Bible*. Editado por B. W. Anderson. 2 vols. Nova York: Scribner. Vol. 1. 1989, pp. 63-70.
- _____. *Leviticus 1—16: A New Translation with Introduction and Commentary*. AB n° 3. Nova York: Doubleday, 1991.
- _____. *Leviticus 17-22: A New Translation with Introduction and Commentary*. AB n° 3A. Nova York: Doubleday, 2000.
- _____. *Leviticus 23-27: A New Translation with Introduction and Commentary*. AB n° 3B. Nova York: Doubleday, 2001.
- NOORDTJZJ, A. *Leviticus*. Bible Student's Commentary. Traduzido por R. Tegtman. Grand Rapids: Baker, 1982.
- POORTHUIS, M. J. H. M. e SCHWARTZ, J. *Purity and Holiness: The Heritage of Leviticus*. Jewish and Christian Perspective Series n° 2. Leiden: Brill. 2000.
- RENTORFF, R. e KUGLER, R. A. *The Book of Leviticus: Composition and Reception*. VTSup n° 93. Leiden: Brill, 2003.
- ROOKER, M. F. *Leviticus*. NAC n° 3A. Nashville: Broadman & Holman, 2000.
- ROSS, A. P. *Holiness to the Lord. A Guide to the Exposition of Leviticus*. Grand Rapids: Baker, 2002.
- SAWYER, J. F. A. *Reading Leviticus: A Conversation with Mary Douglas*. JSOTSup n° 227. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.
- SHERWOOD, S. K. *Leviticus, Numbers, Deuteronomy*. Berit Olam. Collegeville. Minn.: Liturgical Press, 2002, pp. 1-94.
- SMITH, C. R. "The Literary Structure of Leviticus". *JSOT* n° 69, 1996, pp. 17-32.
- TIDBALL, D. *Discovering Leviticus*. Leicester: Crossway, 1996.
- WALTKE, B. K. "Leviticus". *ZPEB* n° 3, 1975, pp. 913-920.
- WALTON, John H. "Equilibrium and the Sacred Compass: The Structure of Leviticus". *BBR* n° 11, 2001, pp. 293-304.
- WARNING, W. *Literary Artistry in Leviticus*. BIS n° 35. Leiden: Brill, 1999.
- WENHAM, G. *The Book of Leviticus*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans, 1979.
- WEVERS, J. W. *Text History of the Greek Leviticus*. MSU n° 19. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.

- WRIGHT, D. P. "Holiness in Leviticus and Beyond: Differing Perspectives". *Int* n° 53, 1999, pp. 351-364.
- Levítico 1—7
- ABBA, R. "The Origin and Significance of Hebrew Sacrifice". *BTB* n° 7, 1977, pp. 123-138.
- ANDERSON, G. A. *Sacrifices and Offerings in Ancient Israel: Studies in Their Social and Political Importance*. HSM n° 41. Atlanta: Scholars Press, 1987.
- BAKER, D. W. "Division Markers and the Structure of Leviticus 1—7", em *Studia Biblica 1978*. Editado por E. A. Livingstone. 3 vols. JSOTSup n° 11. Sheffield: JSOT Press, 1979.
- _____. "Leviticus 1—7 and the Punic Tariffs: A Form Critical Comparison". *ZAW* n° 99, 1987, pp. 188-197.
- BRICHTO, H. C. "On Slaughter and Sacrifice, Blood and Atonement". *HUCA* n° 47, 1976, pp. 19-56.
- COLLINS, J. J. "The Meaning of Sacrifice: A Contrast of Methods". *BRes* n° 22, 1977, pp. 19-37.
- DAVIES, D. "An Interpretation of Sacrifice in Leviticus". *ZAW* n° 89, pp. 387-398. Reproduzido em *Anthropological Approaches to the Old Testament*. Editado por B. Lang. IRT n° 8. Filadélfia: Fortress, 1977, pp. 151-162.
- EICHRODT, W. *Theology of the Old Testament*. Traduzido por J. Baker. 2 vols. OTL, Filadélfia: Westminster. Vol. 1. 1961-1967, pp. 141-172.
- FREEMAN, H. E. "The Problem of the Efficacy of the Old Testament Sacrifices". *Grace Journal* n° 3, 1963, pp. 21-28.
- GEISLER, N. *A Popular Survey of the Old Testament*. Grand Rapids: Baker, 1977.
- GOODSIR, R. "Animal Sacrifices-Delusion or Deliverance?", em *Studia Biblica 1978*. Editado por E. A. Livingstone. 3 vols. JSOTSup n° 11. Sheffield: JSOT Press. Vol. 1. 1979, pp. 157-160.
- GRAY, G. B. *Sacrifice in the Old Testament: Its Theory and Practice*. Reimpresso em Nova York: Ktav, 1970.
- JENSEN, P. P. "The Levitical Sacrificial System", em *Sacrifice in the Bible*. Editado por R. T. Beckwith e M. J. Selman. Grand Rapids: Baker, 1995, pp. 25-40.
- KAUFMANN, Y. *The Religion of Israel*. Traduzido por M. Greenberg, Chicago: University of Chicago Press, 1960.
- KIUCHI, N. *The Purification Offering in the Priestly Literature: Its Meaning and Function*. JSOTSup n° 56. Sheffield: JSOT Press, 1987.
- LEACH, E. "The Logic of Sacrifice", em *Anthropological Approaches to the Old Testament*. Editado por B. Lang. IRT n° 8. Filadélfia: Fortress, 1985, pp. 136-150.
- LEVINE, B. *In the Presence of the Lord: A Study of Cult and Some Cultic Terms in Ancient Israel*. SJLA n° 5. Leiden: Brill, 1974.

- MARX, A. "The Theology of Sacrifice according to Leviticus 1—7", em *The Book of Leviticus: Composition and Reception*. Editado por R. Rendtorff e R. A. Kugler. VTSup n° 93. Leiden: Brill, 2003, pp. 103-120.
- MCCARTHY, D. J. "The Symbolism of Blood and Sacrifice". *JBL* n° 88, 1969. pp. 166-176.
- _____. "Further Notes on the Symbolism of Blood and Sacrifice". *JBL* n° 92. 1973, pp. 205-210.
- MILGROM, J. "The Cultic +*GĀGĀ* and Its Influence in Psalms and Job". *JQR* n° 58, 1967-1968, pp. 115-125.
- _____. "A Prolegomenon to Leviticus 17:11". *JBL* n° 90, 1971a, pp. 149-156.
- _____. "Kipper". *EncJud* n° 10, 1971b, pp. 1039-1044.
- _____. "Sin Offering and Purification Offering". *VT* n° 21, 1971c, pp. 237-239.
- _____. "The Alleged Wave-Offering in Israel and in the Ancient Near East". *IEJ* n° 22, 1972, pp. 33-38.
- _____. "The Priestly Doctrine of Repentance". *RB* n° 82, 1975a, pp. 186-205.
- _____. "The Compass of Biblical Sancta". *JQR* n° 65, 1975b, pp. 205-216.
- _____. "Two Kinds of *Hatta't*". *VT* n° 26, 1976a, pp. 333-337.
- _____. *Cult and Conscience: The ASHAM and the Priestly Doctrine of Repentance*. SJLA n° 18. Leiden: Brill, 1976b.
- _____. "Atonement in the OT". *IDBSup* n° 78-82, 1976c.
- _____. "Sacrifices and Offerings, OT". *IDBSup* n° 763-771, 1976d.
- _____. "The *Modus operandi* of the *Hatta't*: A Rejoinder". *JBL* n° 109, 1990. pp. 111-113.
- _____. "The *hatta't*: A Rite of Passage?" *RB* n° 98, 1991, pp. 120-124.
- _____. "On the Purification Offering in the Temple Scroll". *Revue de Qumran* n° 16, 1993, pp. 99-101.
- _____. "Further on the Expiatory Sacrifices". *JBL* n° 115, 1996, pp. 511-514.
- MILLER, P. D. Jr. *The Religion of Ancient Israel*. Louisville: Westminster John Knox, 2000, pp. 106-130.
- RAD, G. von. *Old Testament Theology*. Traduzido por D. M. G. Stalker, 2 vols. Nova York: Harper & Row. Vol. 1. 1962, pp. 250-262.
- RAINEY, A. "The Order of Sacrifices in Old Testament Ritual Texts". *Bib* n° 51, 1970, pp. 485-498.
- _____. "Sacrifice". *EncJud* n° 14, 1971, pp. 599-607.
- _____. "Sacrifice and Offerings". *ZPEB* n° 5, 1975, pp. 194-211.
- SCHENKER, A. "Once Again, the Expiatory Sacrifices". *JBL* n° 116, 1997, pp. 697-699.
- SNAITH, N. H. "Sacrifices in the Old Testament". *VT* n° 308-317, 1957.
- _____. "Wave Offering". *ExpT* n° 74, 1963, p. 127.

- _____. “Sin-Offering or Guilt-Offering?” *VT* n° 15, 1965, pp. 73-80.
- _____. “The Sprinkling of Blood”. *ExpT* n° 82, 1970, pp. 23,24.
- VAUX, R. *Studies in Old Testament Sacrifice*. Cardiff: University of Wales Press, 1964.
- _____. *Ancient Israel*. Traduzido por J. McHugh. 2 vols. Nova York: McGraw-Hill. Vol. 2. 1965, pp. 415-456.
- WATTS, J. W. “The Rhetoric of Ritual Instruction in Leviticus 1—7”, em *The Book of Leviticus: Composition and Reception*. Editado por R. Rendtorff e R. A. Kugler. VTSup n° 93. Leiden: Brill, 2003, pp. 79-100.
- WENHAM, G. J. “The Theology of the Old Testament Sacrifice”, em *Sacrifice in the Bible*. Editado por R. T. Beckwith e M. J. Selman. Grand Rapids: Baker, 1995, pp. 75-87.
- WRIGHT, D. P. “The Gesture of Hand Placement in the Hebrew Bible and in the Hittite Literature”. *JAOS* n° 106, 1986, pp. 433-446.
- ZIMMERLI, W. *Old Testament Theology in Outline*. Traduzido por D. E. Green. Atlanta: John Knox, 1977, pp. 148-155.
- ZOHAR, N. “Repentance and Purification: The Significance and Semantics of *h't* in the Pentateuch”. *JBL* n° 107, 1988, pp. 609-618.
- 1 *A Popular Survey of the Old Testament*. Grand Rapids: Baker, 1977, p. 66.
- 2 Versão King James. (N. do T.)
- 3 Texto Massorético. (N. do T.)
- 4 *Ibid.*
- 5 Texto Massorético. (N. do T.)
- 6 “The Order of Sacrifices in Old Testament Ritual Texts.” *Bib* n° 51, 1970, pp. 486,487.
- 7 *The Book of Leviticus*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans, 1979, pp. 118,119.
- 8 “The Order of Sacrifices in Old Testament Ritual Texts.” *Bib* n° 51, 1970, pp. 494,498.
- 9 Texto Massorético. (N. do T.)
- 10 Hino *Rocha Eterna* de Augustus Montagne Toplady (1740-1778) e Thomas Hastings (1784-1872), sob o número 47 da Harpa Cristã. (N. do T.)
- 11 *Studies in Old Testament Sacrifice*. Cardiff: University of Wales Press, 1964, p. 452.
- 12 In the Presence of the Lord: A Study of Cult and Some Cultic Terms in Ancient Israel. *SJLA* n° 5. Leiden: Brill, 1974, p. 68.
- 13 “On Slaughter and Sacrifice, Blood and Atonement.” *HUCA* n° 47, 1976, pp. 23,28.
- 14 “A Prolegomenon to Leviticus 17:11.” *JBL* n° 90, 1971a, p. 156; “Kipper.” *EncJud* n° 10, 1971b, p. 1041.

- ¹⁵ "Sacrifice." *EncJud* n° 14, 1971, p. 600.
- ¹⁶ *The Religion of Israel*. Traduzido por M. Greenberg. Chicago: University of Chicago Press, 1960, p. 111.
- ¹⁷ *Cult and Conscience: The ASHAM and the Priestly Doctrine of Repentance*. SJLA n° 18, Leiden: Brill, 1976, pp. 84-128.
- ¹⁸ *Cult and Conscience: The ASHAM and the Priestly Doctrine of Repentance*. SJLA n° 18, Leiden: Brill, 1976, pp. 109-110.
- ¹⁹ *Ibid.*, p. 124.

12

A Ordenação Sacerdotal

LEVÍTICO 8—10

Já disse que Levítico 6.8—7.38 não se limita a detalhar as informações dadas em Levítico 1.1—6.7, mas acrescenta orientações específicas quanto às obrigações dos sacerdotes nas cerimônias dos sacrifícios. O que, no entanto, qualifica o sacerdote a executar suas funções e qual a origem disso tudo?

A Ordenação dos Sacerdotes (8)

No capítulo 8, tudo ocorre publicamente, “à porta da tenda da congregação” (vv. 3,4,33,35), ou seja, no amplo pátio aberto que leva à entrada da tenda interna. Como observa Klingbeil¹, os sacerdotes, nesse estágio, encontram-se em uma situação intermediária ou liminar. Por ainda não terem sido ordenados, não podem oferecer sacrifícios, mas de forma clara já não fazem parte do laicato. Todos os passos visam à consagração, o que implica: banhos (vv. 5,6), paramentos (vv. 7-9), unção com azeite (vv. 10-13) e ofertas de sacrifícios. Tais ofertas são especificamente pelo pecado, holocaustos, e ofertas pacíficas ou pela ordenação, nessa ordem (vv. 14-29). As instruções para essa cerimônia e investidura são encontradas em Êxodo 29; a cerimônia ocorre em Levítico 8.

A estrutura literária é semelhante à verificada nos trechos sobre o Tabernáculo em Êxodo. Os capítulos 25—31 apresentam instruções sobre o Tabernáculo, e os capítulos 35—40 narram sua implementação. A mudança de instrução para implementação é clara em ambos os casos: o Tabernáculo, em Êxodo 25—31 e 35—40; e o sacerdócio, em Êxodo 28 e 29, e Levítico 8. De modo semelhante, a seção de implementação, nos dois casos, utiliza-se da mesma fraseologia: “Fez, pois [...] como o Senhor lhe ordenara”. Principalmente em Êxodo 39 e 40, já vimos essa expressão ser utilizada de maneira muito ampla. Além desse trecho, temos Levítico 8.4,5,9,13,17,21,29,34,36. Para ser mais exato, em cada um desses três capítulos lemos por sete vezes que Moisés ou alguém fez “conforme o Senhor lhe ordenara”: Êxodo 39.1,5,7,21,26,29,31 (as vestes sacerdotais); 40.19,21,23,25,27,29,32 (a instauração do Tabernáculo); Levítico 8.4,9,13,17,21,29,36 (a ordenação de sacerdotes). Vemos ainda, em ambas as seções, um contraste entre a forma certa e a errada de fazer algo: como adorar a Deus (Êx 25—31) e como não adorar a Deus (Êx 32); o modo correto de celebrar as cerimônias (Lv 8;9) e o modo incorreto de realizá-las (Lv 10.1,2,16-20).

As palavras hebraicas para “consagração”, “ordenação” e “ordenar” estão intimamente relacionadas. A palavra para “consagração é *millû ãm*, “um preenchimento”, traduzido na Septuaginta como “plenitude” ou “perfeição”. O verbo “ordenar” advém de uma expressão hebraica que significa “encher a mão”: *millē yad*.

A oferta pela ordenação é examinada em 8.22-29, em paralelo com Êxodo 29.19-34. Diversos aspectos são, em especial, dignos de nota. Em primeiro lugar, não apenas nesse capítulo, mas nos dois seguintes, Moisés é o supervisor, e Arão seu subordinado (ver Wenham²). Daí temos o comentário de Jacob Milgrom³: “Surpreendentemente, a superioridade do profeta sobre o sacerdote é reafirmada no próprio tratado sobre o sacerdócio”.

Um segundo aspecto interessante é o fato de que, mais uma vez, o uso do sangue é mais extensivo que na oferta pacífica de Levítico 3. Com o sangue do carneiro, molha-se a ponta da orelha direita do sacerdote, o polegar de sua mão direita e o de seu pé direito. E por que essas partes do corpo? Ele não precisava ser especialmente sensível ao Senhor e capaz de *ouvir* a palavra de Deus? O sacerdote não era aquele que precisava de mãos limpas para entrar na presença de Deus, como sugere o salmista (Sl 24.4)? Não era ele que, por excelência, havia de *estar* (v. 3) no lugar santo de Deus e *andar* em sinceridade (15.2)?

A expressão para “ordenar” aparece em 8.33. Esse versículo pode ser lido da seguinte forma: “Também da porta da tenda da congregação não saireis por sete dias, até ao dia em que se cumprirem os dias do seu suprimento; porquanto por sete dias *o Senhor* encherá vossas mãos”. Essa mesma expressão, relacionada à ordenação de sacerdotes, aparece em Êxodo 28.41; 29.9,33,35; 32.29; Levítico 16.32; 21.10; Números 3.3; Juízes 17.5,12 e 1 Reis 13.33.

Tornar-se sacerdote, portanto, significa ter as mãos cheias. Qual seria, contudo, o significado de tal passagem? Diria respeito ao salário que o sacerdote deve receber, ao direito de reter parte dos rendimentos e ofertas trazidas ao santuário, como sugerem Vaux⁴ e Cody⁵? Tal inferência é feita com base nos textos cuneiformes de Mari, os quais lidam com a partilha de despojos. Por exemplo: escravos tomados como despojos de uma cidade conquistada “enchem a mão” (*mil qati*) dos conquistadores.

Talvez seja impossível descobrir de forma precisa as origens da expressão hebraica. Será possível que encher as mãos do sacerdote simbolize o fato de que sua vida deveria ser preenchida apenas por coisas santas? Sacerdócio é uma responsabilidade, não um passatempo. Tal qual Jesus, os sacerdotes deviam tratar dos negócios de seu Pai. É interessante especular acerca do significado de Levítico 9.17: “E fez chegar a oferta de manjares, e a sua mão encheu [*wayemalle kappo*] dela, e a queimou sobre o altar...” Isso significa que ele tomou um punhado (como em Levítico 2.2: “tomará dela um punhado”, *weqamas missam mēlô aumsō*) ou que era a celebração de seu primeiro sacrifício?

O verbo hebraico “encher” também é utilizado em contextos não-sacerdotais quando, mais uma vez, a ênfase do texto é uma total consagração à obra de Deus. A respeito de Calebe, Moisés diz: “porquanto perseverou em seguir ao Senhor” (Dt 1.36). Em hebraico, lê-se literalmente: “Ele encheu completamente [a si mesmo] do Senhor”. A expressão volta a ser usada para descrever o nível da devoção de Calebe em Números 32.11,12 e Josué 14.8,9,14.

A ordenação dos sacerdotes era uma cerimônia pública (8.3,4), mas antes que Arão e seus filhos pudessem ser ungidos (vv. 10-13), ou que qualquer sacrifício pudesse ser oferecido (vv. 14-35), era importante que Arão recebesse todo o paramento sacerdotal apropriado (vv. 5-9). Duas peças um tanto enigmáticas são o Urim e o Tumim (v. 8). O que quer que fossem, voltam a ser mencionadas em Êxodo 28.30; Números 27.21; Deuteronômio 33.8; 1 Samuel 14.41; 28.6; Esdras 2.63 e Neemias 7.65. Tem-se o consenso de que eram duas peças, possivelmente pedras, as quais serviam para

tirar a sorte e possibilitavam que o sacerdote recebesse orientações de Deus. A palavra “Urim” está relacionada ao verbo hebraico “amaldiçoar” (seria um não da parte de Deus?), e “Tumim” com um verbo hebraico que significa “ser perfeito, imaculado” (seria um sim da parte de Deus?)

Alguns estudiosos (como Kaufman⁶) têm defendido que o Urim e o Tumim são uma exclusividade do Israel veterotestamentário. Outros (como Lipinski⁷) têm sugerido a existência de similitudes em religiões pagãs. Quer lidemos aqui com adoção, adaptação ou inovação, Walther Eichrodt⁸ apresenta um ponto de vista bastante perspicaz:

Temos aqui a clara indicação de que, na religião de Jeová, nada além disso seria jamais absorvido em seu sistema: um dispositivo, o mais simples possível, para se conhecer a vontade de Deus. Dessa forma, qualquer controle do sacerdote sobre as decisões divinas e o conseqüente desenvolvimento de uma ciência divinatória incompreensível ao homem comum estariam para sempre impossibilitados.

Ao longo do capítulo 8, foi Moisés quem desempenhou um papel ativo. Arão e seus filhos foram absolutamente passivos — conduzidos, lavados, vestidos, ungidos — e Moisés ofereceu três sacrifícios diferentes em favor deles. Foram então de novo ungidos e, por fim, receberam de Moisés algumas instruções finais. Em outras palavras, antes que Arão e seus filhos pudessem fazer qualquer coisa, algo precisou ser feito por e para eles. Antes que Deus pudesse ministrar *através* deles, foi preciso ministrar *para* eles.

O Início do Ministério Sacerdotal (9)

O capítulo 8 descreveu a ordenação e consagração de Arão e seus filhos ao longo de sete dias. Depois de passar por isso, Arão estava pronto para o primeiro sacrifício em favor da congregação. O ministério de Arão em favor dos outros começou “ao oitavo dia” (v. 1), assim como a circuncisão ocorre no oitavo dia, após sete dias de vida fora do útero. A expressão “sete dias” aparece oitenta e cinco vezes no Antigo Testamento. Destas, setenta ocorrem em contextos de algum tipo de adoração, e, em muitos casos, o texto refere-se a um momento de restauração ou a um momento de separação e transição, aquilo que, hoje, chamaríamos de ritual de

passagem (ver Klingbeil⁹). Isso, contudo, terá de esperar até a segunda metade do capítulo 9. Os versículos 1-14 dizem respeito ao próprio Arão. Somente nos versículos 15-21 ele passa a atuar como celebrante.

Levítico 9 parece enfatizar que o ministério do sacerdote junto às outras pessoas é inútil, a menos que seu relacionamento com Deus esteja em perfeita ordem. O capítulo também lembra ao sacerdote que, apesar de exercer um ofício santo e possuir ordens sagradas, ele ainda é um ser humano falho, que precisa ser constantemente purificado.

O fato de ter havido holocausto e uma oferta pelo pecado na consagração de Arão é bom, mas insuficiente (8.14-21). Todo o processo deve ser repetido antes que o sacerdote recém-ordenado possa assumir como mediador. Mais uma vez, ele apresentou uma oferta por seu próprio pecado (9.8-11) e então um holocausto (vv. 12-14).

Talvez para tornar a situação ainda mais dramática, Moisés mandou que Arão oferecesse um *bezerro* por seu pecado e um *carneiro* em holocausto (vv. 2,8). Um bezerro? O último bezerro que Arão tinha visto fora (aquele) o bezerro de ouro que fizera no sopé do monte Sinai (Êx 32). E um carneiro? Não foi um carneiro que Deus deu a Abraão para tomar o lugar de Isaque (Gn 22.13)? O bezerro fazia lembrar uma recente desobediência; o carneiro, uma remota obediência!

Somente após serem alcançadas as necessidades do próprio Arão, ele pôde assumir o papel que lhe era reservado diante da congregação. Ele supervisionou a apresentação de quatro ofertas de sacrifício perante Deus: pelo pecado, de holocausto, de manjares e pacífica (9.15-21). Em pelo menos três oportunidades, o capítulo sugere que as ofertas de sacrifícios fazem com que a presença de Deus se aproxime. Observe a repetição de “hoje o Senhor vos aparecerá” ou “a glória do Senhor vos apareceu”, nos versículos 4, 6 e 23. As duas primeiras são promessas (“aparecerá”); a última, seu cumprimento (“apareceu”).

A ordem dos eventos no capítulo 9 segue as determinações de Moisés: sacrifícios pelo sacerdote; sacrifícios pela congregação; o aparecimento da glória de Deus; adoração, louvor e submissão — “o que vendo todo o povo, jubiloou e caiu sobre as suas faces” (v. 24). A glória de Deus, manifestada em todo seu esplendor, fez com que toda a congregação caísse prostrada em adoração. O mesmo ocorre na vida de indivíduos. Veja Ezequiel (1.28; 3.23), Daniel (8.17), Paulo (At 9.4) e João (Ap 1.17).

Procedimentos Corretos e Incorretos (10)

O capítulo 9 encerra ressaltando a adoração. Que impacto levamos, portanto, ao passarmos ao capítulo 10, que, pelo menos no início, se concentra no juízo divino. Dois dos filhos de Arão, Nadabe e Abiú, ofereceram “fogo estranho” ao Senhor e pagaram com a própria vida. Perder dois filhos, ambos sacerdotes, já é bastante difícil. Além disso, a Arão e seus dois filhos sobreviventes foram proibidas quaisquer demonstrações públicas de tristeza ou lamento pelos parentes falecidos (v. 6).

Qual foi exatamente a natureza do pecado de ambos, que de tão grave merecia a morte? Não temos como responder a essa questão de forma precisa. Diversas sugestões já foram feitas, desde os tempos dos escritos rabínicos até hoje. Leviticus Rabbah, um comentário homilético escrito na Palestina, no século V a.C., tenta explicar o fato. Será que Nadabe e Abiú estavam bêbados? Teriam entrado no santuário sem lavar as mãos? Seriam eles oportunistas e conspiradores que diziam: “Quando morrerão esses dois velhos (Moisés e Arão) para que possamos controlar a comunidade?”?

Talvez o erro estivesse em algum ritual realizado de forma inadequada. Esse ponto de vista é adotado por grande parte dos estudiosos modernos. Nessa linha, J. C. H. Laughlin¹⁰ e M. Haran¹¹ aventam que o pecado cometido foi acender o incenso com um outro fogo que não aquele disponível sobre o altar. J. Milgrom¹² traduz a expressão como “brasa não autorizada” e faz a seguinte observação: “Isso pode apenas significar que, em vez de vir do altar externo [...] a brasa veio de uma fonte ‘profana’ [...] ou ‘externa’ [...] como, por exemplo, uma fornalha”.

G. Robinson¹³ vai mais além. Baseando-se em passagens que proibem acender um fogo no Sábado (Êx 35.2,3; Nm 15.32-36) — pecado digno de pena de morte — e outras que mencionam o uso de fogo na adoração de falsos deuses (Jr 44.15-23), ele conclui: “Isso pode indicar que o crime em questão tem a ver com apostasia, com adoração idólatra”.

O ponto enfatizado pela narrativa é que sacerdotes seguem ordens. Desobedecer e se afastar do que foi revelado por Deus pode ter resultados catastróficos. Após os muitos exemplos do capítulo 8, com Moisés realizando o que o Senhor mandara, é chocante ler sobre dois dos filhos de Arão fazendo algo que o Senhor não ordenara. Fazer (isso) algo que o Senhor “não ordenara” é algo, fora de Levítico 10, restrito a Jeremias (ver Beal e Linafelt¹⁴). Deus jamais ordenou que alguém sacrificasse seu filho ou filha

(Jr 7.31; 19.5; 32.35), nem nunca determinou a prática de adultério ou desonestidade (29.33).

Entretanto, nem tudo estava resolvido. Moisés, logo em seguida, envolveu-se em uma discussão com Arão acerca dos dois filhos que lhe restaram: Eleazar e Itamar (10.16-20). Entre esses dois momentos, temos o registro de que Arão devia *ensinar* todos os estatutos do Senhor ao povo de Israel (v. 11). É difícil deixar passar a ironia da situação: ele fracassou com sua própria família e foi incapaz de ensinar-lhe!

Os dois filhos falharam na oferta do sacrifício pelos pecados do povo. Nesse caso, o sacrifício devia ser comido pelos sacerdotes (6.26,29), mas eles se recusaram a fazê-lo (10.17). Todavia, por que tal omissão levou a uma discussão tão acalorada? Creio que Milgrom¹⁵ analisa a questão corretamente:

Quando o código sacerdotal prescreve que todo *chattā'î*, com exceção daqueles relacionados a pecados graves, deve ser comido pelos sacerdotes, dá-se um gigantesco passo para se desentranhar os elementos mágicos e demoníacos do ritualismo israelita. Segundo evidências do antigo Oriente Médio, todo material utilizado em rituais de purificação era destruído após o uso, a fim de que seus poderes não fossem usados em rituais de magia negra. Ao exigir que a *chattā'î* fosse comida, Israel dá início a um conceito novo e radicalmente diferente: o santuário não é purificado por nenhum poder intrínseco ao ritual, mas apenas pela vontade de Deus. Dessa forma, quando Arão e seus filhos queimam o *chattā'î* em vez de comê-lo, levantam a suspeita de que tinham medo de fazê-lo, podendo abrir as comportas para uma volta às crenças e práticas de magia.

Nadabe e Abiú foram incinerados por seu pecado. Seus irmãos, Eleazar e Itamar, não. Apesar de furioso com o pecado de omissão cometido pelos dois filhos restantes, Moisés ficou “satisfeito” com a explicação dada por Arão. Embora seja difícil determinar a essência da explicação de Arão (será que a morte de seus filhos e seus cadáveres poluíram o santuário e, conseqüentemente, o sacrifício?), suas palavras “tais coisas me sucederam” indicam que seus dois filhos não desobedeceram ao ritual por rebeldia (como Nadabe e Abiú), mas por causa das circunstâncias daquele momento: a perda dos dois irmãos. Embora o lamento público seja proibido para o sacerdote, o pranto pelo luto é saudável, necessário, jamais inaceitável. Ao aceitar essas explicações, Moisés demonstrou que nem todo erro pode ser avaliado de forma simplista e resolvido de maneira rotineira por mecanismos legalistas.

Levítico 8—10

- ANDERSON, G. A. e OLYAN, S. M. *Priesthood and Cult in Ancient Israel*. JSOTSup n° 125. Sheffield: JSOT Press, 1991.
- BEAL, T. K. e LINAFFELT, T. "Sifting for Cinders: Strange Fire Leviticus 10:1-5". *Semeia* n° 69-70, 1995, pp. 19-32.
- BIBB, B. D. "Nadab and Abihu Attempt to Fill a Gap: Law and Narrative in Leviticus 10:1-7". *JSOT* n° 96, 2001, pp. 83-99.
- CODY, A. *A History of Old Testament Priesthood*. AnBib n° 35, Rome: Pontifical Biblical Institute, 1969.
- EICHRODT, W. *Theology of the Old Testament*. Traduzido por J. Baker. 2 vol. OTL. Filadélfia: Westminster, 1961-1967.
- FLEMING, D. "The Biblical Tradition of Anointing Priests". *JBL* n° 117, 1998, pp. 401-414.
- GREENBERG, M. "The True Sin of Nadab and Abihu". *Jewish Bible Quarterly* n° 26, 1998, pp. 263-267.
- HARAN, M. "Priests and Priesthood". *EncJud* n° 13, 1971, pp. 1069-1086.
 _____. *Temples and Temple Service in Ancient Israel*. Oxford: Clarendon, 1978.
- HOUSTON, W. "Tragedy in the Courts of the Lord: A Socio-Literary Reading of the Death of Nadab and Abihu". *JSOT* n° 90, 2000, pp. 31-39.
- KAUFMANN, Y. *The Religion of Israel*. Traduzido M. Greenberg, Chicago: University of Chicago Press, 1960.
- KLINGBEIL, G. A. "Ritual Space in the Ordination Ritual of Leviticus 8". *JNSL* n° 21 (1), 1995, pp. 59-82.
 _____. "The Syntactic Structure of the Ritual of Ordination (Leviticus 8)". *Bib* n° 77, 1996, pp. 509-516.
 _____. "Ritual Time in Leviticus 8 with Special Reference to the Seven Day Period in the Old Testament". *ZAW* n° 109, 1997, pp. 500-513.
- LAUGHLIN, J. C. H. "The 'Strange Fire' of Nadab and Abihu". *JBL* n° 95, 1976, pp. 559-565.
- LEITHART, P. J. "Attendants of Yahweh's House: Priesthood in the Old Testament". *JSOT* n° 85, 1999, pp. 3-24.
- LEVINE, B. "Silence, Sound, and Phenomenology of Mourning in Biblical Israel". *JANES* n° 22, 1993, pp. 89-106.
- LIPINSKI, E. "Urim and Thumim". *VT* n° 20, 1970, pp. 495-496.
- MILGROM, J. "Leviticus". *EncJud* n° 11, 1971, pp. 138-147.
 _____. "Two Kinds of *hatta*". *VT* n° 26, 1976a, pp. 333-337.
 _____. "Leviticus". *IDBSup* n° 541-545, 1976b.
 _____. *Leviticus 1-16*. AB n° 3. Nova York: Doubleday, 1991a.
 _____. "The Consecration of the Priests: A Literary Comparison of Leviticus 8 and Exodus 29", em *Ernten, was man sät: Festschrift für Klaus Koch zu*

- seinem 65, Geburtstag*. Editado por D. R. Daniels, U. Glessmer e M. Rösel. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1991b, pp. 273-286.
- MOORE, M. S. "Role Pre-emption in the Israelite Priesthood". *VT* n° 46, 1996, pp. 316-329.
- NELSON, R. *Raising Up a Faithful Priest: Community and Priesthood in Biblical Theology*. Louisville: Westminster John Knox, 1993.
- ROBINSON, G. "The Prohibition of Strange Fire in Ancient Israel". *VT* n° 28, 1978, pp. 301-317.
- SABOURIN, L. *Priesthood. A Comparative Study*. Studies in the History of Religion n° 25, Leiden: Brill, 1973.
- SEGAL, P. "The Divine Verdict of Leviticus X 3". *VT* n° 39, 1989, pp. 91-95.
- VAUX, R. *Ancient Israel*. Traduzido por J. McHugh. 2 vols. Nova York: McGraw Hill. Vol. 2. 1965, pp. 345-357.
- WENHAM, G. *The Book of Leviticus*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans, 1979.
- 1 "Ritual Space in the Ordination Ritual of Leviticus 8". *JNSL* n° 21 (1): 1995, pp. 64,79.
- 2 WENHAM, G. *The Book of Leviticus*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans, 1979, p. 132.
- 3 "Leviticus". *EncJud* n° 11, 1971, p. 142; "Leviticus." *IDBSup*, 1976, p. 542.
- 4 *Ancient Israel*. Traduzido por J. McHugh. 2 vols. Nova York: McGraw Hill. Vol. 2, 1965, pp. 346,347.
- 5 *A History of Old Testament Priesthood*. AnBib n° 35. Roma: Pontifical Biblical Institute, 1969, pp. 153,154.
- 6 *The Religion of Israel*. Traduzido por M. Greenberg. Chicago: University of Chicago Press, 1960, p. 89.
- 7 "Urim and Thumim". *VT* n° 20, 1970, p. 496.
- 8 *Theology of the Old Testament*. Traduzido por J. Baker. 2 vols. OTL. Filadélfia: Westminster. 1961-1967, vol. 1, p. 114.
- 9 "Ritual Time in Leviticus 8 with Special Reference to the Seven Day Period in the Old Testament". *ZAW* n° 109, 1997, p. 509.
- 10 "The 'Strange Fire' of Nadab and Abihu". *JBL* n° 95, 1976, p. 561.
- 11 *Temples and Temple Service in Ancient Israel*. Oxford: Clarendon, 1978, pp. 183,232.
- 12 *Leviticus 1-16*. AB n° 3. Nova York: Doubleday, 1991, p. 598.
- 13 "The Prohibition of Strange Fire in Ancient Israel". *VT* n° 28, 1978, pp. 308,309.
- 14 "Sifting for Cinders: Strange Fire Leviticus 10:1-5". *Semeia* n° 69 a 70, 1995, p. 25.
- 15 "Two Kinds of *hatta*". *VT* n° 26, 1976, p. 337.

13

Puro e Impuro

LEVÍTICO 11—15

Em meio ao capítulo 10, somos informados de que uma das funções do sacerdote é “fazer diferença entre o santo e o profano e entre o imundo e o limpo, e [...] ensinar [...] todos os estatutos que o Senhor lhes tem falado...” (vv. 10,11) O sacerdote, portanto, é tanto celebrante como educador, tanto liturgista como instrutor.

Mesmo aqui, fica claro que Arão está subordinado a Moisés. A distinção entre sagrado e profano, puro e impuro, que se segue nesses três capítulos, não é idéia de Arão. Nem são distinções elaboradas em conjunto por Arão, Eleazar e Itamar. Eles devem ensinar aquilo que Deus falou a Moisés (v. 11). Os capítulos começam com “falou o Senhor a Moisés e a Arão” (11; 13) ou “falou o Senhor a Moisés” (12; 14). Moisés podia ouvir sozinho; Arão, apenas na companhia de Moisés.

Em Levítico 10.10, aparecem quatro palavras-chave hebraicas, que se destacam ao longo dos cinco capítulos: (1) “santo” (*qōdes*); (2) “profano” (*hól*); (3) “imundo/impuro” (*tamē*); e (4) “limpo/puro” (*tâhór*) — em especial as duas últimas. Duas falam do que é desejável (santo e limpo/puro), duas do que é indesejável (profano e imundo/impuro). “Santo” e “limpo/puro”, as duas palavras positivas, não são exatamente sinônimos. O mesmo acontece com “profa-

no” e “imundo/impuro”. Podemos perceber que as duas primeiras não são intercambiáveis, pois, apesar de a Bíblia chamar Deus de “santo” (*godes*), nunca o chama de “puro” (*tâhôr*). Existem versículos nos quais Deus diz: “Santos sereis, porque eu, o Senhor, vosso Deus, sou santo”¹. Não existe versículo em que se leia: “Puros sereis, porque eu, o Senhor, vosso Deus, sou puro”. É claro que nada nem ninguém é santo sem ser limpo e puro. Nada nem ninguém pode ser santo e impuro ao mesmo tempo. Por outro lado, algo ou alguém que seja “profano” pode ser puro ou impuro.

É questionável se o oposto mais exato de “santo” é “profano” ou “impuro”. Alguns afirmam que “profano” é o melhor antônimo (ver Lv 10.10), enquanto outros defendem “imundo/impuro”. Miller² conseguiu um interessante meio-termo: “embora o oposto da santidade seja o comum ou o profano (*hol*), seu adversário é a impureza (*tame*)”.

É preciso ter em mente que impureza não é sinônimo de iniquidade, apesar de a iniquidade produzir impureza. Essa diferenciação pode ser observada quando comparamos o uso do verbo *kâpar* (“fazer expiação por”) na parte que se refere a sacrifícios (1—7) e na que diz respeito a pureza/impureza (11—15), com especial atenção às frases que o acompanham. Na seção que fala sobre sacrifício, sempre que vemos a frase “o sacerdote por ele fará expiação”, ela vem seguida da frase “e este lhe será perdoado” (4.20,26,31,35; 5.6,10,13,16,18,26, com exceção de 5.6). Em contrapartida, na seção que fala acerca da pureza/impureza, onde vemos a frase “o sacerdote por ele fará expiação” (12.7,8; 14.18,19,20,21,29,31,53; 15.30), sempre que ela é seguida por um verbo, esse é “ser limpo” (12.7,8; 14.20,53). Aqueles que possuem pecado precisam ser perdoados (sempre na voz passiva); aqueles que se encontram impuros, mas, juntamente com o sacerdote, passam pelos devidos rituais, são declarados limpos (sempre na voz ativa — não se diz que eles “foram limpos”).

O vasto número de situações e atos que levam à impureza são perfeitamente normais e naturais: refeições, o nascimento de uma criança, enfermidades e infecções, morte e agonia da morte, intimidades sexuais com o cônjuge, excrementos humanos. Esse grupo maior é chamado por Wright de impurezas “permitidas”³. As “proibidas”⁴ se diferenciam por serem oriundas de “malversação das impurezas permitidas ou de outras infrações morais”. No caso das impurezas permitidas, os efeitos são mínimos (“até à tarde”) e de curta duração, bastando que a pessoa se banhe ou lave as roupas. Às impurezas “permitidas”, Miller⁵ prefere o termo “toleradas”, pois “alguma impureza, embora permitida, não era necessariamente

incentivada e devia ser evitada ao máximo, visto que toda impureza punha em risco o que é santo e tudo a ele relacionado”.

Animais Puros e Impuros (11)

Todo o capítulo 11 é dedicado a uma única questão: o regime alimentar de Israel, o que podiam ou não comer. Cinco áreas são examinadas na tabela 9.

De imediato, podemos perceber que nenhuma fruta ou vegetal é apontada como inaceitável, mas apenas certos tipos de carne. Vamos a base disso na primeira orientação de Deus para a alimentação humana: “Eis que vos tenho dado toda erva que dá semente e que está sobre a face de toda a terra e toda árvore em que há fruto de árvore que dá semente; ser-vos-ão para mantimento” (Gn 1.29). O mesmo é válido para criaturas da terra e do ar (v. 30).

Tabela 9

Referência	Referência	Referência	Referência	Referência
1-8: animais terrestres	9-12: peixes	13-23: pássaros e insetos alados	24-40: impureza transmitida pelo contato com animais imundos ou mortos	41-44: animais rasteiros
1-3: permitidos	9: permitidos	13-19: pássaros proibidos	24-28: transmitida a uma pessoa via animais não-comestíveis.	41-44: proibidos
4-8: proibidos	10-12: proibidos	20, 23: insetos alados proibidos	29-38: transmitida a outros objetos por “animais rasteiros”	
			39-40: transmitida a uma pessoa via animais terrestres	
				45-47: conclusão
				45: justificativa para a abstinência
				46-47: exposição resumida

A humanidade passou de herbívora a carnívora somente após o Dilúvio (9.3-5). Apenas depois de a serpente ser amaldiçoada, os aventais de folhas de figueiras foram substituídos por túnicas de peles (3.21).

Muito já se disse para justificar a lista de animais puros e impuros. Sugestões que, de modo geral, não se encontram no texto bíblico. Pelo menos quatro argumentos são repetidamente apresentados. Um deles é o argumento moral. Essa abordagem aparece em uma citação de Aristeas, um judeu egípcio do século I a.C.: “As leis sobre a alimentação são morais, pois se abster do consumo de sangue aplaca a inclinação do homem para a violência ao incutir-lhe aversão por derramamento de sangue”. É interessante observar que Noé, segundo as ordens de Deus, levou para a arca tanto animais limpos como imundos (7.2). Os animais imundos também são alvo da misericórdia divina.

Uma segunda explicação é a estética. É improvável que animais de aparência repulsiva sejam servidos à mesa.

Uma terceira razão é a teológica. Animais associados a religiões pagãs eram tabu em Israel, assim como, por exemplo, os costumes pagãos quanto ao luto.

Talvez a razão citada com mais frequência seja a higiênica. Alguns animais são automaticamente eliminados por serem mais propensos a transmitir doenças. Maimonides, filósofo e teólogo judeu do século XII, ilustra esse aspecto: “Esses estatutos procuram nos treinar no controle do apetite [...], todo alimento proibido pela Torá possui algum efeito nocivo ou danoso sobre o corpo humano” (*Guide to the Perplexed* [Guia para os Perplexos], tomo 3, p. 48.)

Uma nova sugestão vem sendo apresentada pela antropóloga Mary Douglas. Inicialmente, ela recorreu ao critério morfológico listado em Levítico 11. Mamíferos com casco fendido e ruminantes eram permitidos. As criaturas aquáticas deviam possuir barbatanas e escamas. Douglas⁶ afirma: “Ele [o código acerca dos alimentos] rejeita criaturas anômalas, quer por viverem em dois ambientes, quer por terem características próprias de um outro ambiente ou por lhes faltarem traços característicos”. As espécies puras precisavam possuir todas as características essenciais de sua classe (Douglas⁷). Não é difícil transferir esse critério de anomalia do animal para o ser humano. Se Deus rejeita animais que não possuem importantes características distintivas em sua espécie, maior rejeição demonstrará em relação àquele que tenta viver em dois mundos, o crente anômalo.

Em trabalhos mais recentes, Douglas concentrou-se nas criaturas “rastejantes” proibidas, de Levítico 11 (vv. 20,21,23,31-33,41-

44,46). Cada um desses versículos, com exceção do 21, proíbe a ingestão dessas criaturas, quer sejam terrestres, aquáticas ou voadoras. Em Gênesis 1, todavia, elas são criadas por Deus e chamadas “bom” (1.24,25). São também destruídas no Dilúvio (Gn 7.21), mas fazem parte do processo de recriação pós-diluviano (Gn 8.17). Para Douglas⁸, tais criaturas, vulneráveis e não-predadoras, representam as “vítimas da predação”, ou seja, os pobres, oprimidos e marginalizados pela sociedade. Não comer tais criaturas faz-nos lembrar justiça e compaixão para com aqueles que não transitam em meio à sociedade predominante. Deixando de lado qualquer interpretação alegórica, é possível pensar em uma outra possível explicação para a proibição do consumo de criaturas rastejantes: um tipo de culpa por associação. Cada uma dessas criaturas “anda sobre o ventre [*gâhôn*]” (Lv 11.42). O mesmo acontece com a serpente, que foi condenada por Deus a “rastejar sobre [seu] ventre” todos os dias de sua vida, por ter levado a humanidade a desobedecer e se afastar de Deus (Gn 3.14 – ARA).

Não é por acaso que, todas as vezes que ordenanças acerca do alimento aparecem no Pentateuco, a palavra “santo” não está muito distante. Em Êxodo 22.31, lemos: “E ser-me-eis homens santos; portanto, não comereis carne despedaçada no campo; aos cães a lançareis” (ver também Lv 20.25,26; Dt 14.21). O melhor exemplo se encontra no capítulo que examinamos, especialmente 11.44: “vós vos santificareis e sereis santos, porque eu sou santo”. Jacob Milgrom⁹ justificadamente afirma: “Não são muitos os estatutos da Bíblia que se fazem acompanhar da exigência de santidade. Desses, nenhum apresenta tal exigência com a mesma ênfase dos relacionados à alimentação”.

O testemunho pessoal de Ezequiel demonstra que esse assunto não era banal para os judeus (Ez 4.14). Daniel, embora convidado à mesa do rei, com refeições dignas da realeza, escolheu respeitar as restrições alimentares (Dn 1.8). Pedro, mesmo após tornar-se um seguidor de Jesus e ser cheio do Espírito Santo no Pentecostes, não conseguia abandonar as proibições de Levítico 11 (At 10.14). A declaração de Pedro, “nunca comi coisa alguma comum e imunda”, é seu quarto “nunca” dito a Jesus. Em todas as ocorrências, o Mestre o repreende no versículo seguinte. Compare Pedro dizendo “Isso nunca te acontecerá!” (Mt 16.22 – NVI), “eu nunca te abandonarei!” (Mt 26.33 – NVI) e “nunca lavarás os meus pés!” (Jo 13.8 – NVI) com o “nunca” de Atos 10.

É de extrema importância notar que a santidade de uma pessoa é demonstrada por seu comportamento à mesa. É um desrespeito para com Deus levar algo impuro a seu templo. Da mes-

ma forma, é desrespeitoso fazer algo impuro entrar em um outro templo: o corpo de uma pessoa (1 Co 3.16; 6.19,20). Trata-se de uma santidade posta em prática no ambiente familiar e na intimidade do lar. É uma santidade vivida mesmo quando não há ninguém olhando.

Impureza Oriunda do Parto (12)

Esse capítulo lida com os procedimentos a serem seguidos pela mãe após o nascimento de seu filho. Em primeiro lugar, ela deve ficar isolada por uma semana (v. 2); após a circuncisão da criança, permanece isolada por mais um mês (v. 4). Ao findar o prazo, a tenda da congregação é sua primeira parada (v. 6). Feministas que censuram o desequilíbrio patriarcal de grande parte do Antigo Testamento citam o fato de que, no nascimento de uma menina, o período de reclusão da mãe é dobrado (de uma para duas semanas; de trinta e três dias para sessenta e seis dias). Não fica claro o porquê de o nascimento de uma menina duplicar o período de purificação da mãe. Não parece ser uma afronta ao gênero feminino. A extensão de prazo, muito provavelmente, representa uma maior preocupação com a segurança da filha recém-nascida e sua potencial fertilidade, visto existirem boas chances de que no futuro ela mesma seja mãe.

Somente após — nunca antes ou durante — esses quarenta ou oitenta dias de purificação, a mãe oferece ao Senhor um holocausto e uma oferta pelo pecado. Tais ofertas, portanto, indicam que o sexo é pecaminoso e que a procriação é uma transgressão e requer expiação? Se esse fosse o caso, Levítico 12 estaria contradizendo tudo o mais que as Escrituras ensinam sobre esse assunto.

Podemos observar que, em relação aos dejetos humanos, tanto do homem como da mulher, o holocausto e a oferta pelo pecado também são exigidos (15.13-15,29,30). Uma contaminação durante o nazireado também requer esses dois tipos de sacrifício (Nm 6.10,11). Seria por demais ridículo e absurdo vincular qualquer dessas ocorrências a um pecado na vida da pessoa envolvida. É muito mais correto descrever essas ofertas como rituais de purificação. É o fluxo de sangue posterior ao parto que traz a impureza.

É claro que muitos desses rituais são desconhecidos nas igrejas cristãs de hoje ou nas maternidades. Dennis Kinlaw¹⁰, contudo, observa: “Em uma sociedade como a nossa, na qual os riscos do parto foram grandemente reduzidos pela medicina moderna e seu mistério desfeito pelo conhecimento biológico, quem pode afirmar que alguns desses costumes não são necessários para restaurarmos a ‘magia’ e a santidade de tais eventos?”

Tanto pelos registros históricos como por nossa própria vivência, sabemos que os dias que antecedem o nascimento, o momento do nascimento e os dias imediatamente posteriores são carregados de expectativa e ansiedade, uma esperança de que tudo corra bem com a criança recém-nascida e a mãe. Ao declarar a nova mãe como impura (em termos médicos mais modernos, “suscetível”), Levítico procura proteger e resguardar tanto a mãe como a criança de qualquer mal (ver Levine¹¹).

Diferentemente desse ritual (ou seja, isolamento cerimonial como meio de proteger duas pessoas), as religiões pagãs defendem o uso de feitiços e encantamentos para repelir espíritos demoníacos. Veja, por exemplo, a inscrição fenícia encontrada em um amuleto de Arslan Tash, no norte da Síria (século VII a.C.): “Sortilégios contra Voadores [demônios alados?]; deusas; (contra) Sasm, filho de Padrishisha, o deus, e contra o Estrangulador do Cordeiro. Na casa em que eu entrar, não entrarás. O caminho que eu trilhar, não trilharás [...] Contra os Voadores: do quarto escuro, sejam extirpados! Agora! Imediatamente, ó demônios da noite [...]”¹².

Lepra (13; 14)

Dois capítulos inteiros de Levítico são dedicados à lepra, seu diagnóstico (13) e purificação (14). Podemos seguramente supor que a palavra “lepra” é um termo genérico que abrange diversas doenças de pele, sendo que grande parte não oferecia risco de contágio (para estudos da expressão hebraica para “lepra”, leia Harrison¹³, Hulse¹⁴, Sawyer¹⁵ e Wilkinson¹⁶). O fato de a doença em questão poder afetar tanto roupas como construções parece implicar uma variedade de significados, incluindo até mesmo fungos, micoses e putrefação dos tecidos.

A tabela 10 traz um esboço das áreas abordadas nessa seção de Levítico.

Tabela 10

Referência	Referência
13.1-59: diagnóstico	14.1-57: limpeza e mais diagnóstico
1-28, 38-39: pele	1-32: ritual de reabilitação
24-37: cabelo	32-53: diagnóstico de lepra nas casas
40-44: couro cabeludo	
45-46: quarentena	
47-59: vestes deterioradas	
	54-57: resumo do texto

Como seria de se esperar, as seções que lidam com sacerdotes nas Escrituras versam sobre questões ligadas à pureza; ou seja, limpeza e imundice, pureza e impureza. A palavra hebraica para “limpo” ou “puro” aparece mais de 200 vezes no Antigo Testamento. Noventa e três ocorrências (cerca de 43% do total) encontram-se em Levítico ou Números. A palavra para “imundo” ou “impuro” aparece mais de 280 vezes no Antigo Testamento. Dessas, 182 (cerca de 64% do total) encontram-se em Levítico e Números (ver os gráficos na obra de Neusner¹⁷).

A fim de remover a “impureza” e ser reintroduzido na comunidade, o leproso deve participar de um ritual processado em três fases. No primeiro dia, ocorre uma cerimônia (14.2-8). É importante notar que o objetivo desse ritual não é limpar a doença, mas testificar que (ela) a doença já foi curada. Essa intenção fica bastante clara em 14.3: “Se a praga da lepra do leproso está curada” (ARA). O ritual é, portanto, simbólico e religioso, não terapêutico. O sacerdote também não atua como médico ou curandeiro, mas, no mínimo, é um agente eclesiástico de saúde pública (Milgrom¹⁸).

Tem-se então uma segunda cerimônia no sétimo dia (14.9) e uma terceira no oitavo dia (vv. 10-32), agora com foco na oferta dos devidos sacrifícios. Como em Levítico 1—7, as exigências dos sacrifícios são revistas caso o leproso seja pobre.

Seria um grande erro pensar que o Antigo Testamento considera a lepra como uma consequência do pecado (apesar de relatos como o caso de Miriã, em Nm 12, e do rei Uzias, em 2 Cr 26.16-21, apresentarem a lepra como uma manifestação do juízo divino). Como no caso de uma mulher após o parto, exigia-se um período de isolamento para aqueles que apresentassem manchas no corpo. A oferta de sacrifícios permitia que a pessoa voltasse a participar das atividades da comunidade. O ostracismo era substituído pela comunhão.

É extremamente difícil, se não impossível, defender a tese de que a lepra é um “tipo” de pecado na Bíblia. Levítico afirma que a lepra é semelhante a ele, mas não um pecado em si ou um sinal do pecado. Era semelhante no sentido de impedir que a pessoa participasse dos cultos a Deus. É claro que, como ele, a lepra é traiçoeira, progressiva, penetrante, repulsiva e embota os sentidos. Não é difícil compreender o porquê de os alegoristas terem feito essa analogia (são interpretações tão antigas como *Leviticus Rabbah*, um comentário homilético e rabínico produzido em torno do século V a.C. em Israel, mas conceitos muito mais antigos). Além disso, passagens como Números 12.9-11 e 2 Crônicas 26.19 ensinam

que Deus pode atingir alguém com lepra em punição pelo pecado. Em Êxodo 15.26, Deus diz a seu povo: “se derem ouvidos aos seus mandamentos e obedecerem a todos os seus decretos, não trarei sobre vocês nenhuma das doenças que eu trouxe sobre os egípcios”. Isso demonstra de maneira clara que Deus pode enviar doenças como juízo contra o pecado.

Muitos milagres de Jesus envolveram leprosos. De modo curioso, o cego e o aleijado eram curados, mas o leproso era “limpo” (*katharizô*). Em outros contextos, o mesmo verbo grego assume nuances claramente éticas: Atos 15.9; 2 Coríntios 7.2; Efésios 5.26; Tiago 4.8; 1 João 1.7,9.

Impurezas e Dejetos Humanos (15)

Essa seção de Levítico trata, de forma específica, do que é expelido pela região genital.

1. Emissões anormais masculinas (vv. 1-15)
2. Emissões normais masculinas (vv. 16-18)
3. Emissões normais femininas (vv. 19-24)
4. Emissões anormais femininas (vv. 25-33)

Observe que, para a segunda e terceira emissões, um banho é suficiente para remover a impureza (vv. 18,21). No caso da primeira e da quarta, é preciso haver uma oferta de sacrifícios (vv. 14,15,29,30), com rituais diferentes para o homem e a mulher. Um homem devia “tomar” seus animais para o sacrifício, entrar “perante o Senhor, à porta da tenda da congregação, e [dá-los] [...] ao sacerdote (v. 14). Uma mulher devia “tomar” seus animais para o sacrifício e “levá-los ao sacerdote, à porta da tenda da congregação” (v. 29). Ao contrário do homem, não é ordenado que a mulher entre “perante o Senhor”. Deixar de mencionar que a mulher entra “perante o Senhor” indica tratar-se de algo evidente, visto que já foi mencionado no caso do homem, ou reflete o fato de que a mulher não era admitida na presença do Senhor na mesma medida que o homem (Wegner¹⁹).

Uma forma mais precisa de esboçar esse capítulo seria a seguinte:

- (A) introdução (vv. 1,2a)
- (B) emissões anormais masculinas (vv. 2b-15)
- (C) emissões normais masculinas (vv. 16-17)

- (D) intercuro sexual (v. 18)
- (C) emissões normais femininas (vv. 19-24)
- (B) emissões anormais femininas (vv. 25-30)
- (A) resumo (vv. 31-33)

Essa maneira de compreender a estrutura do capítulo destaca o versículo 18 como o principal do capítulo, sendo o único que aborda a intimidade entre marido e mulher, e lida, ao mesmo tempo, com impurezas masculinas e femininas. Mesmo os momentos mais íntimos de um casal são influenciados por suas crenças religiosas. Aquilo em que creio determina, em certo sentido, meu comportamento sexual. No caso de Levítico 15, considerando que a relação sexual produz impureza em ambos os parceiros, o sexo era proibido logo antes do Sábado, principalmente se um dos cônjuges planejasse ir ao santuário. Como observa Levine²⁰, tal abstinência opõe-se à maioria das outras religiões do antigo Oriente Médio, onde “tudo relacionado à sexualidade tinha uma função no cerimonial e no culto religioso”.

Esse tipo de regulamento é explicado em 15.31: “Assim, separareis os filhos de Israel das suas imundícias, para que não morram nas suas imundícias, contaminando o meu tabernáculo, que está no meio deles”. Em relação a esse raciocínio, Jacob Neusner²¹ afirma: “Temos aqui, em um único versículo, um resumo de toda a ideologia acerca da pureza pertinente aos sacerdotes. Tudo que se relaciona à pureza é importante em função do culto religioso. Em nenhuma outra circunstância se dá importância à conquista e preservação da pureza”.

Esse assunto volta à superfície quando Jesus cura a mulher com fluxo de sangue (Mc 5.25-34). Ela queria tocar suas roupas, porém não foram as vestes de Jesus que fizeram diferença, mas a fé da mulher. Jesus não disse “minhas roupas te salvaram”, nem “eu te salvei”. O que Ele disse foi “tua fé te salvou”. Não se trata de superstição, mas de exercício da fé.

Para resumir, quase todas as categorias de pureza ou impureza detalhadas em Levítico 11—15 não podem ser classificadas como éticas ou morais. Com exceção dos regulamentos alimentares, todas essas leis se aplicam a situações normais e inevitáveis: emissões corporais, doenças e nascimentos de crianças.

Na seção sobre a lepra, vimos que a mesma palavra grega é utilizada tanto para purificação da lepra como para purificação do pecado. Em outras palavras, pureza é uma questão tanto física como moral.

Isso, contudo, não é uma inovação do Novo Testamento. Surpreendentemente, o Antigo Testamento já havia ampliado a idéia de pureza para além da questão ritual, incluindo o conceito de inocência moral. Por exemplo, a oração de Davi em certa ocasião foi: “Purifica-me [...] e ficarei puro [...] Cria em mim, ó Deus, um coração puro” (Sl 51.7,10). Deus também prometeu purificar Israel de todas as maldades e restaurá-lo (Êz 36.33). Assim, o discurso veterotestamentário sobre purificação moral extrai seu vocabulário, de forma sistemática, diretamente da linguagem ritual. Qual a força dessa utilização? Em minha opinião, Geerhardus Vos²² fez uma consideração bastante perspicaz. Ao explicar essa relação, ele declara: “Deus ensina as pessoas a sentir, em relação ao pecado, a mesma vergonha e constrangimento de serem excluídos do ritual religioso”. A impureza moral, tal qual a física, ergue uma barreira entre Deus e a humanidade. A única solução divina é a purificação.

Levítico 11—15

- BRIN, G. “Firstlings of Unclean Animals”. *JQR* n° 68, 1977, pp. 1-15.
- CHILDS, B. S. *Old Testament Theology in a Canonical Context*. Filadélfia: Fortress, 1985, pp. 84-91.
- DAVIES, M. L. “Levitical Leprosy: Uncleanness and the Psyche”. *ExpT* n° 99, 1987-1988, pp. 136-139.
- DOUGLAS, M. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1966.
- _____. “Deciphering a Meal”. *Daedalus* n° 101, 1972, pp. 61-81.
- _____. *Implicit Meanings: Essays in Anthropology*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1975.
- _____. “The Forbidden Animals in Leviticus”. *JSOT* n° 59, 1993, pp. 3-23.
- _____. *Leviticus as Literature*. Oxford: Oxford University Press, 1999, pp. 134-175.
- FIRMGAGE, E. B. “The Biblical Dietary Laws and the Concept of Holiness”, em *Studies in the Pentateuch*. Editado por J. A. Emerton, VTSup n° 41. Leiden: Brill, 1990, pp. 177-208.
- FRYMER-Kensky, T. “Pollution, Purification, and Purgation in Biblical Israel”, em *The Word of the Lord Shall Go Forth: Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Sixtieth Birthday*. Editado por C. L. Meyers e M. O’Connor. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1983, pp. 399-414.
- GORMAN, F. H. Jr. *The Ideology of Ritual: Space, Time and Status in the Priestly Theology*. JSOTSup n° 91. Sheffield: JSOT Press, 1990, pp. 151-179.

- HARRISON, R. K. "Leprosy". *IDB* n° 3, 1962, pp. 111-113.
- HOUSTON, W. *Purity and Monotheism: Clean and Unclean Animals in Biblical Law*. JSOTSup n° 140. Sheffield: JSOT Press, 1993.
- _____. "Towards an Integrated Reading of the Dietary Laws of Leviticus", em *The Book of Leviticus: Composition and Reception*. Editado por R. Rendtorff e R. A. Kugler. VTSup n° 93. Leiden: Brill, 2003, pp. 142-161.
- HULSE, E. V. "Nature of Biblical Leprosy and the Use of Alternative Medical Terms in Modern Translations of the Bible". *PEQ* n° 107, 1975, pp. 87-105.
- JENSON, P.P. *Graded Holiness: A Key to the Priestly Conception of the World*. JSOTSup n° 106. Sheffield: JSOT Press, 1992.
- KASS, L. R. "Why the Dietary Laws?" *Commentary* n° 46, 1994, pp. 42-48.
- KINLAW, D. F. "Laws Concerning Uncleanness", em *Beacon Bible Commentary*. Vol. 1. Kansas City, Mo.: Beacon Hill Press, 1969, pp. 353-362.
- KLAWANS, J. *Impurity and Sin in Ancient Judaism*. Nova York: Oxford University Press, 2000.
- LEVINE, B. *Leviticus: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*. JPS Torah Commentary. Filadélfia: The Jewish Publication Society, 1989.
- MAGNET, J. "But If It Is a Girl, She Is Unclean For Twice Seven Days...": The Riddle of Leviticus 12:5", em *Reading Leviticus: A Conversation with Mary Douglas*. Editado por J. F. A. Sawyer. JSOTSup n° 227. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996, pp. 144-152.
- MEIER, S. "House Fungus: Mesopotamia and Israel (Lev. 14:33-53)". *RB* n° 96, 1989, pp. 184-192.
- MILGROM, J. "The Biblical Diet Laws as an Ethical System". *Int* n° 17, 1963, pp. 288-301.
- _____. "Leprosy". *EncJud* n° 11, 1971a, pp. 33-36.
- _____. "Sin-Offering or Purification Offering?" *VT* n° 21, 1971b, pp. 237-239.
- _____. "Ethics and Ritual: The Foundations of the Biblical Dietary Laws", em *Religion and Law: Biblical-Judaic and Islamic Perspectives*. Editado por E. R. Firmage, B. G. Weiss e J. W. Welch. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1990, pp. 159-191.
- _____. "The Composition of Leviticus, Chapter 11", em *Priesthood and Cult in Ancient Israel*. Editado por G. A. Anderson e S. M. Olyan. JSOTSup n° 125. Sheffield: JSOT Press, 1991, pp. 182-191.
- _____. "The Rationale For Biblical Impurity". *JANES* n° 22, 1993, pp. 107-111.
- MILLER, P. D. Jr. *The Religion of Ancient Israel*. Louisville: Westminster John Knox, 2000.
- MOSKALA, J. "Categorization and Evaluation of Different Kinds of Interpretation of the Laws of Clean and Unclean Animals in Leviticus 11". *BRes* n° 46, 2001, pp. 5-41.

- NEUSNER, J. *The Idea of Purity in Ancient Judaism; With a Critique and a Commentary by Mary Douglas*. SJLA n° 1. Leiden: Brill, [Ver especialmente o capítulo 1: "The Biblical Legacy"] 1973.
- RABINOWICZ, H. "Dietary Laws". *EncJud* n° 6, 1971, pp. 26-46.
- RAD, G. *Old Testament Theology*. Traduzido por D. M. G. Stalker. 2 vols. Nova York: Harper & Row. Vol. 1. 1962, pp. 272-279.
- RENDSBURG, G. A. "The Inclusio of Leviticus XI". *VT* n° 43, 1993, pp. 418-421.
- SAWYER, J. F. A. "A Note on the Etymology of *sara'at*". *VT* n° 26, 1976, pp. 241-245.
- SCHEARING, L. S. "Double Time... Double Trouble? Gender, Sin and Leviticus 12", em *The Book of Leviticus: Composition and Reception*. Editado por R. Rendtorff e R. A. Kugler. VTSup n° 93. Leiden: Brill, 2003, pp. 429-450.
- SELVIDGE, M. "Mark 5:25-34 and Leviticus 15:19-20: A Reaction to Restrictive Purity Regulations". *JBL* n° 103, 1984, pp. 619-623.
- TOOMBS, L. "Clean and Unclean". *IDB* n° 1, 1962, pp. 641-648.
- VOS, G. *Notes on Biblical Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 1948.
- WEGNER, J. R. "'Coming before the Lord': The Exclusion of Women from the Public Domain of the Israelite Priestly Cult", em *The Book of Leviticus: Composition and Reception*. Editado por R. Rendtorff e R. A. Kugler. VTSup n° 93. Leiden: Brill, 2003, pp. 451-465.
- WENHAM, G. J. "The Theology of Unclean Food". *EvQ* n° 53, 1981, pp. 6-15.
- _____. "Why Does Sexual Intercourse Defile (Lev 15, 18)?" *ZAW* n° 95, 1983, pp. 432-434.
- WHITEKETTLE, R. W. "Leviticus 12 and the Israelite Woman: Ritual Process, Liminality and the Womb". *ZAW* n° 107, 1995, pp. 393-408.
- _____. "Levitical Thought and the Female Reproductive Cycle: Wombs, Well-springs and the Primeval World". *VT* n° 46, 1996, pp. 376-391.
- WILKINSON, J. "Leprosy and Leviticus: The Problem of Description and Identification". *SJT* n° 30, 1977, pp. 153-170.
- _____. "Leprosy and Leviticus: A Problem of Semantics and Translation". *SJT* n° 31, 1978, pp. 153-166.
- WRIGHT, David P. *The Disposal of Impurity: Elimination Rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian Literature*. SBLDS n° 101. Atlanta: Scholars Press, 1987.
- _____. "Observations on the Ethical Foundations of the Biblical Dietary Laws: A Response to Jacob Milgrom", em *Religion and Law: Biblical, Jewish, and Islamic Perspectives*. Editado por E. R. Firmage, B. G. Weiss e J. W. Welch. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1990, pp. 193-198.
- _____. "The Spectrum of Priestly Impurity", em *Priesthood and Cult in Ancient Israel*. Editado por G. A. Anderson e S. M. Olyan. JSOTSup n° 125. Sheffield: JSOT Press, 1991, pp. 150-181.
- _____. "Unclean and Clean (OT)". *ABD* n° 6, 1992, pp. 729-741.

- 1 Levítico 19.2. (N. do T.)
- 2 *The Religion of Ancient Israel*. Louisville: Westminster John Knox, 2000.
- 3 “Unclean and Clean (OT)”. *ABD* n° 6, 1992, p. 730.
- 4 *Ibid.*, p. 733.
- 5 *The Religion of Ancient Israel*. Louisville: Westminster John Knox, 2000. pp. 271,272.
- 6 *Implicit Meanings: Essays in Anthropology*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1975, p. 266.
- 7 *Ibid.*, p. 284.
- 8 “The Forbidden Animals in Leviticus”. *JSOT* n° 59, 1993, p. 18.
- 9 “The Biblical Diet Laws as an Ethical System”. *Int* n° 17, 1963, pp. 291,292.
- 10 “Laws Concerning Uncleaness”, em *Beacon Bible Commentary*. Vol. 1. Kansas City, Mo.: Beacon Hill Press, 1969, p. 355.
- 11 *Leviticus: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*. JPS Torah Commentary. Filadélfia: The Jewish Publication Society, 1989. p. 249.
- 12 Tradução feita por P. Kyle McCarter, em *The Context of Scripture: Monumental Inscriptions from the Biblical World*. Editado por W. W. Hallo e K. Lawson Younger Jr.; 3 vols. Leiden: Brill, 1997-2002, vol. 2, pp. 222,223.
- 13 “Leprosy”. *IDB* n° 3, 1962, pp. 111-113.
- 14 “Nature of Biblical Leprosy and the Use of Alternative Medical Terms in Modern Translations of the Bible”. *PEQ* n° 107, 1975, pp. 87-105.
- 15 “A Note on the Etymology of *sara ‘at*”. *VT* n° 26, 1976, pp. 241-245.
- 16 “Leprosy and Leviticus: The Problem of Description and Identification”. *SJT* n° 30, 1977, pp. 153-170; “Leprosy and Leviticus: A Problem of Semantics and Translation”. *SJT* n° 31, 1978, pp. 153-166.
- 17 *The Idea of Purity in Ancient Judaism; With a Critique and a Commentary by Mary Douglas*. SJLA n° 1. Leiden: Brill, 1973, p. 26.
- 18 Leprosy”. *EncJud* n° 11, 1971, p. 35.
- 19 WEGNER, J. R. “*Coming before the Lord!* The Exclusion of Women from the Public Domain of the Israelite Priestly Cult”, em *The Book of Leviticus: Composition and Reception*. Editado por R. Rendtorff e R. A. Kugler. VTSup n° 93. Leiden: Brill, 2003, pp. 451-465.
- 20 *Leviticus: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*. JPS Torah Commentary. Filadélfia: The Jewish Publication Society, 1989. pp. 92,96.
- 21 *The Idea of Purity in Ancient Judaism; With a Critique and a Commentary by Mary Douglas*. SJLA n° 1. Leiden: Brill, 1973, p. 20.
- 22 *Notes on Biblical Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 1948, p. 182.

14

O Dia da Expição

LEVÍTICO 16

Um capítulo inteiro de Levítico é dedicado à descrição do Dia da Expição. Levítico 23.26-32, parte de um calendário sagrado, e mais uma referência a esse dia em especial, aqui chamado de “o Dia da Expição”, *yôm (hak)kippûrîm*. Na literatura rabínica, chama-se simplesmente “o dia” ou “o grande dia” (ver o tratado Yoma da Mishná¹). O Novo Testamento é semelhantemente conciso no título que utiliza: “Dia do Jejum”; “já passado o tempo do Dia do Jejum” (At 27.9 – ARA).

Em Levítico 23.26-32, encontramos duas novas informações a respeito do Dia da Expição que não são encontradas em Levítico 16. Uma é a expressão bastante enérgica acerca de possíveis consequências, caso esse dia não fosse observado de modo correto, com jejuns e renúncias: “Também toda alma que, naquele mesmo dia, fizer alguma obra, aquela alma eu destruirei do meio do seu povo” (23.30).

No código sacerdotal, é raro atribuir punições diretamente a Deus. O texto que mais se aproxima é quando o incomum “eu [...] [Deus] a extirparei do seu povo” (17.10; 20.3,5,6) substitui a forma passiva mais encontrada: “aquela pessoa será extirpada do povo” (Lv 7.20,21,25,27; 17.4,9; 18.29; 19.8; 20.17,18; 22.3; 23.29).

O segundo elemento singular é a menção, em 23.32, de que esse dia deveria ser observado “Desde o entardecer do nono dia do mês até o entardecer do dia seguinte” (NVI). É o único dia especial, incluindo o Sábado, que o Antigo Testamento descreve assim. Esse registro cronológico estabeleceu as bases do que se tornaria um padrão para o início dos dias santos no judaísmo: o entardecer do dia anterior.

A Visão dos Críticos sobre o Dia da Expição

A maioria dos comentários se dedica a dissecar a estrutura literária do capítulo 16, mas duas conclusões acerca de seu texto são aceitas por quase todos os críticos. A primeira é que o Dia da Expição, como tal, não existia na época de Moisés. Ou seja, sua localização no texto é flagrantemente anacrônica. Equivaleria a afirmar que existia um dia em memória de Martin Luther King Jr. na época de Abraão Lincoln. É muito provável, afirmam os críticos, que o Dia da Expição tenha surgido bem mais tarde na história de Israel — não apenas após o exílio, mas após a época de Esdras e Neemias!

Essa interpretação em particular se baseia principalmente no argumento do silêncio (ver de Vaux). Nenhum texto anterior ao exílio, nada nos livros históricos ou nos textos proféticos, menciona esse dia. Ele, portanto, não existia naquela época. É possível, contudo, considerar esse argumento de forma hesitante, e, nesse caso, um leitor curioso recorreria aos comentários de Yehezkel Kaufmann² e Jacob Milgrom³. Isso não significa negar que o Dia da Expição tenha passado por modificações ao longo do tempo e que Levítico 16 representa uma prática religiosa já próxima do fim do período bíblico. Lembremo-nos, por exemplo, de quanto a tradição do Natal e da Páscoa mudaram ao longo dos séculos, sem, entretanto, jamais alterar sua essência.

A segunda conclusão amplamente aceita é a de que Levítico 16 forma uma unidade bastante heterogênea, divisível em diversas tendências literárias. O comentário de Martin North⁴ ilustra bem esse aspecto:

Fica evidente, já à primeira vista, que o capítulo, em sua forma atual, é resultado de uma longa história. Uma história que deixou suas marcas na curiosa falta de continuidade e unidade do todo. É um material de tal forma complexo que, até aqui, análises da estrutura literária e dos fatos não foram capazes de produzir ne-

nhum resultado satisfatório. Ainda assim, o fato em si de que o capítulo esteve envolvido em um elaborado processo de crescimento é geralmente reconhecido e aceito.

Dentre as razões que levaram a essa idéia, há a ocorrência de repetições ou palavras com diferentes origens. Por isso, lemos o versículo 6: “Arão oferecerá o novilho da oferta pela expiação, que será para ele; e fará expiação por si e pela sua casa”, o que é repetido no verso 11. A repetição comprova, sem sombra de dúvida, a existência de duas tradições? Não seria possível considerar os versículos 6-10 como um esquema geral dos acontecimentos? Assim, os versos 11-28 seriam uma descrição mais detalhada dos mesmos eventos.

Uma segunda razão para discernirmos uma mescla de fontes nesse capítulo é a conclusão, nos versículos 29-34, que parece ser uma adição posterior. Além das outras informações, o leitor é informado de que o Dia da Expição deve ser observado anualmente, no décimo dia do sétimo mês, que é Tishrei⁵ (v. 29). Em geral, a data ou o dia em que o ritual deve ser realizado aparece no início da seção, mas aqui encontramos no fim. A que conclusão isso nos leva? O autor dessa última parte é, no mínimo, outro que não aquele que descreve os festivais de Levítico 23. (Tomando um exemplo do Novo Testamento, poderia alguém argumentar de forma convincente que, como as orações de Paulo costumam aparecer no início e no meio das epístolas, a oração registrada em 1 Tessalonicenses 5.23,24 foi provavelmente escrita por outra pessoa? Seqüência ou localização não parecem ter muito a ver com autenticidade.)

Aspectos da Expição

Talvez não seja incidental o fato de que a expressão hebraica para “Dia da Expição” é literalmente “dia de expiações”. A expiação se aplica a três áreas nesse capítulo: o sumo sacerdote, o santuário e o povo.

Utilizando-se de repetições, pelo menos no que diz respeito às frases principais, Levítico 16 enfatiza alguns conceitos de extrema importância. Antes que ocorra qualquer cerimônia relacionada à redenção, o sumo sacerdote deve tratar de seus próprios pecados. “Arão oferecerá o novilho da *oferta pela* expiação, que *será* para ele [...] e fará expiação por si [...] que *será* para ele, e fará expiação por si [...] *oferta pela* expiação, que *é* para ele [...] fará expiação por si mesmo [...] e fará expiação por si” (vv. 6,11,17,24).

Dessa forma, a frase “por si”, repetida sete vezes, insiste na absoluta necessidade de o sacerdote graduado sanar em primeiro lugar seus próprios erros. Considerar um sumo sacerdote acima disso seria impensável e herético.

Hebreus 9 afirma que Jesus rompeu esse modelo. Não anualmente, mas apenas uma vez Ele entrou no lugar santo, e munido de seu próprio sangue, não do sangue de algum animal (Hb 9.11-14). Jesus não tinha pecados a serem confessados, nem precisava fazer expiação por si mesmo.

É interessante observar que não somente pessoas, mas até objetos inanimados precisam de expiação nesse dia. Veja os seguintes versículos: “Assim, fará expiação pelo santuário” (v. 16); “Então, sairá ao altar [...] e fará expiação por ele” (v. 18); “e o purificará [...] e o santificará” (v. 19); “Havendo, pois, acabado de expiar o santuário, e a tenda da congregação, e o altar” (v. 20); “expiará o santo santuário; também expiará a tenda da congregação e o altar” (v. 33).

O julgamento, portanto, começa efetivamente pela casa de Deus (1 Pe 4.17). O santuário precisava ser limpo, o que Jesus fez. Estaria o Antigo Testamento sugerindo que o pecado é quase tangível, como algo que rasteja até a presença divina por causa dos pecados do povo de Deus, envolvendo e encardindo os utensílios sagrados do santuário?

O uso do verbo hebraico *kâpar*, “expiar, fazer expiação”, é notável. Entre os estudiosos do hebraico, há grande discordância quanto às nuances do verbo. Uma sugestão não tão extravagante propõe que o seu significado seja “esfregar”. Algo pode tanto ser limpo (por exemplo, apagado ou purificado) como polido (por exemplo, quando o pecado é coberto). Importante observar que o Targum⁶ de Levítico, encontrado em Qumran⁷ (século II a.C.?), no qual se encontram apenas uns poucos versículos de Levítico 16, traduz a palavra hebraica *kappôret* (“propiciatório”) como a palavra aramaica *ksy*, que significa “tampar, cobrir” (ver Fitzmyer⁸). Os atuais estudiosos da língua hebraica preferem “limpar” a “cobrir”.

O que mais nos interessa aqui é a forma como a língua hebraica lida com o objeto que vem após esse verbo. Principalmente na literatura litúrgica, vemos de modo raro uma pessoa como objeto do verbo *kapâr*. Em Levítico, pelo menos, o objeto desse verbo é o sacerdote, nunca Deus. Quando o objeto é uma pessoa, o substantivo é precedido por alguma preposição ou locução prepositiva: “por”, “em benefício de”, “com respeito a”. A pessoa não é o objeto

dos rituais de expiação — o sangue não é derramado ou lançado sobre a pessoa —, mas sua beneficiária.

Objetos inanimados, por outro lado, podem ser objetos diretos do verbo *kapâr* sem preposição alguma. Levítico 16.33 ilustra a diferença entre os dois casos:

“expiará o santo santuário [...] expiará a tenda da congregação e o altar [*kapâr* seguido de objeto direto, indicado pela partícula *’et*, intraduzível]; semelhantemente fará expiação pelos sacerdotes e por todo o povo da congregação” (*kapâr* seguido pela preposição *’al*, logo antes de “sacerdotes” e “todo o povo”).

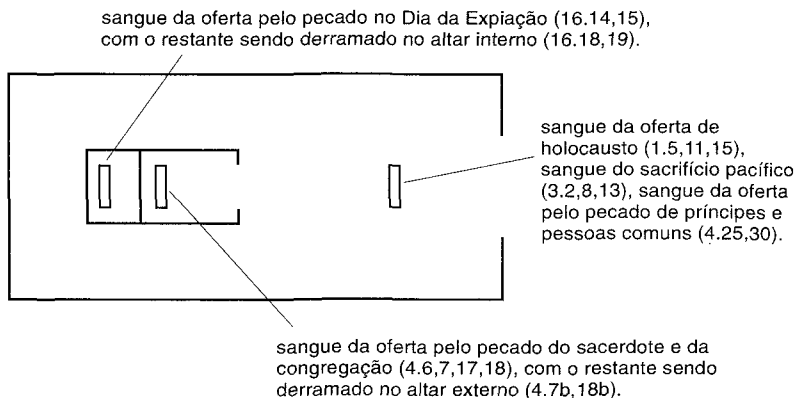
B. A. Levine⁹ considera que Levítico e escritos correlatos evitam construções com o verbo *kapâr* acompanhado de um objeto direto, no caso de uma pessoa, a fim de evitar a idéia de que o ritual em si é, de modo automático, eficaz. A cerimônia é um pré-requisito, mas não a força causadora. São apenas meios para se alcançar um fim. É o próprio Deus que perdoa e concede expiação.

O Uso do Sangue

Ao examinarmos Levítico 1—7, verificamos referências freqüentes ao uso do sangue em sacrifícios para expiação. O que temos de diferente em Levítico 16 é que, no Dia da Expição, e somente neste dia, o sangue é levado ao Santo dos Santos, a parte mais reservada do Tabernáculo. As expressões bíblicas são “dentro do véu [...] sobre a face [...] perante a face do propiciatório” (vv. 12-15). A figura 7 esclarece os procedimentos mencionados nesses versículos.

Poder-se-ia tentar imaginar o porquê de, naquele dia em especial, o sangue ser levado à parte mais sagrada do Tabernáculo. Talvez a resposta esteja em uma palavra fundamental que aparece nesse capítulo: “transgressões”, nos versículos 16 e 21. Gerhard von Rad¹⁰ observa que, das 86 ocorrências dessa palavra no Antigo Testamento, apenas duas encontram-se nesse trecho um tanto extenso das Escrituras, considerado pelos críticos como P. Essas partes são Levítico 16.16 e 21, e não aparecem em nenhuma outra parte desse livro. A palavra é extraída de uma linguagem relativa à política e a relacionamentos internacionais. Como tal, carrega consigo uma idéia de revolta ou rebelião. Von Rad também afirma que “ela [*peshá*] é inegavelmente a palavra mais grave para o pecado, em especial nos lábios dos profetas”.

Figura 7



Esse tipo de pecado é exatamente o oposto do pecado cometido de modo inadvertido. Por esse motivo, no Dia da Expição, visto que se lida com o pecado em sua mais evidente manifestação, o sangue é levado o mais perto possível da presença de Deus. Nem o altar de bronze externo nem o altar interno para o incenso podem ser usados como principal receptáculo para o sangue.

Assim como em Levítico 16 temos o único capítulo da literatura sacerdotal no qual a palavra “transgressão” aparece por duas vezes e próximas uma da outra (16.16, 21), a história de José apresenta um outro exemplo em que o termo surge por duas vezes sucessivas (embora a NVI encubra esse aspecto). Seus irmãos, afirmando citar seu falecido pai, Jacó, dizem: “Perdoa, rogo-te, a transgressão [NVI: erros] de teus irmãos e o seu pecado, porque te fizeram mal; agora, pois, rogamos-te que perdoes a transgressão [NVI: pecados] dos servos do Deus de teu pai” (Gn 50.17). Como registra Carmichael¹¹, foi possivelmente essa semelhança que elevou a tradição judaica mais recente (como, por exemplo, nos *Jubileus*¹²) a relacionar a história de José ao Dia da Expição. Assim como naquele dia os irmãos de José buscaram seu perdão para seus pecados e transgressões, os israelitas devem buscar o perdão para seus pecados de transgressão no Yom Kippur. José fora enviado ao Egito, como o bode expiatório era enviado ao deserto.

Na verdade, trata-se de um dia em que se remove, quer por sacrifício quer por libertação, praticamente todo tipo de pecado. Observe a frequência da palavra “todas” antes de palavras relacionadas ao pecado: “todas as iniquidades dos filhos de Israel e to-

das as suas transgressões [...] *todos* os seus pecados” (v. 21); “sereis purificados de *todos* os vossos pecados” (v. 30); “de *todos* os seus pecados” (v. 34). Deus, em sua misericórdia, separou um dia do ano para as pessoas descarregarem todo lixo e sujeira de suas vidas; tal qual muitas comunidades que, uma ou duas vezes por ano, permitem que se joguem no lixo coisas que normalmente não seriam permitidas. O Dia da Expição é o que Kawashima¹³ chamou de “sistema de escoamento cultural”. Como disse Brueggemann¹⁴, “Jeová providenciou um dispositivo legítimo e confiável para que Israel pudesse ser restaurado a um relacionamento pleno com Jeová”.

O Bode Emissário (Expiatório)

A apresentação do sangue da oferta imolada pelo pecado é apenas metade da cerimônia do Dia da Expição. A outra metade é mais uma vez exclusiva dessa ocasião especial. Um dos bodes para expiação do pecado era mantido vivo (vv. 5,10,20). Ao contrário dos procedimentos descritos em 1—7, nesse ritual, é Arão e não o adorador que coloca suas mãos sobre a cabeça do bode (v. 21). O sacerdote então “confessa” as transgressões e pecados de Israel. Temos mais uma vez um procedimento que difere de Levítico 5.5, quando o adorador “confessa” seus pecados pessoais. O bode então “leva sobre si” as iniquidades para o deserto. (O leitor deve notar que o conceito de “levar ou carregar” e “perdoar” são expressos pelo mesmo verbo em hebraico.) Essa idéia de carregar o pecado para longe é o precedente do discurso de Isaías sobre o Servo Sofredor, que “nossas dores levou sobre si” (Is 53.4) e “levou sobre si o pecado de muitos” (Is 53.12). É com a mesma idéia que surge a exclamação de João Batista: “Eis o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo!” (Jo 1.29) A importância tipológica desse evento é esclarecida em Hebreus 6.19,20; 9.7-14.

O problema da interpretação pode ser identificado ao compararmos as traduções da ARC e da NVI nos seguintes versículos:

- 16.8: “E Arão lançará sortes sobre os dois bodes: uma sorte pelo Senhor e a outra sorte pelo bode emissário” (ARC).
 “E lançará sortes quanto aos dois bodes: uma para o Senhor e a outra para Azazel” (NVI).
- 16.10: “Mas o bode sobre que cair a sorte para ser bode emissário apresentar-se-á vivo perante o Senhor, para fazer ex-

“... e a piação com ele, para enviá-lo ao deserto como bode emissor” (ARC).

“Mas o bode sobre o qual caiu a sorte para Azazel será apresentado vivo ao Senhor para fazer propiciação, e será enviado para Azazel no deserto” (NVI).

A diferença entre as duas versões é óbvia. Para a NVI, a palavra hebraica *azazel* é a denominação de um indivíduo (ou lugar?), para o qual o bode vivo é enviado. Para a ARC, a palavra hebraica se refere ao próprio bode.

A tradução da NVI leva a melhor entre a maioria dos estudiosos. Assim, a interpretação mais aceita descreve Azazel como um poder sobrenatural, provavelmente demoníaco, cujo reduto é o deserto. A idéia é que a forma mais eficiente de se livrar do mal é banindo-o de volta para sua origem.

São dois os lugares onde em geral encontramos apoio a essa idéia. Em primeiro lugar, temos alguns poucos versículos no Antigo Testamento que sugerem a crença de que o deserto era habitado por demônios. Levítico 17.7 se refere à oferta de sacrifícios a “demônios” (*seirim*) em campo aberto. A passagem citada com maior frequência é Isaías 34.14, na qual o profeta, ao falar sobre a destruição que Deus traria sobre Edom, afirma que a terra se tornaria um deserto povoado por pássaros e feras selvagens. Dentre as criaturas mencionadas, temos “demônios” [NTLH] (mesma palavra utilizada em Levítico 17.7) e a “bruxa do deserto” [NTLH] (“fantasmas” ARC): um demônio noturno e feminino conhecido por seus encantamentos. Uma terceira referência a demônios como alvo de adoração é verificada em 2 Crônicas 11.15. A visão do deserto como habitação de espíritos malignos também aparece no Novo Testamento, em Mateus 12.43 e Lucas 11.24.

A segunda fonte de apoio para a identificação de Azazel como uma força demoníaca é encontrada na literatura apócrifa. Em *I Enoque*, Azazel é identificado como o líder dos anjos que, como está registrado em Gênesis 6, desejou as filhas dos homens (ver *I En* 8.1; 9.6; 10.4-8; 13.1). Em certo momento, Azazel é preso por Rafael e lançado em um deserto sombrio.

Não estaríamos, portanto, lidando com vestígios de um mito que jamais foi censurado pela história religiosa de Israel? É possível crermos que parte crucial de um acontecimento tão importante, independente de sua origem, incluía despachar um animal para o esconderijo do demônio?

A esse respeito, Gordon Wenham¹⁵ cita uma observação de J. H. Hertz, que acredito ser bastante precisa: “A oferta de sacrifícios a

“sátiros” [demônios] é mencionada como um crime odioso no capítulo imediatamente seguinte (17.7). Não se pode, portanto, vincular homenagens a demônios do deserto com o mais sagrado dos rituais realizados no templo. Poderiam as Escrituras, em determinado capítulo, falar acerca da ação de Baal sobre a tempestade e, no capítulo seguinte, apresentar o Shemá¹⁶?

Então, de onde a ARC tira o termo “bode emissário [expiatório]”? Em primeiro lugar, a palavra hebraica *azazel* é formada por duas palavras semíticas: o termo hebraico para “bode” e o verbo aramaico para “ir”. *Azazel*, portanto, é o bode que vai, o bode expiatório, o bode que parte. A tradução “bode emissário” surge pela primeira vez na tradução inglesa das Escrituras de Tyndale, em 1530, onde ele apresenta o termo “bode emissário”. Em certo sentido, trata-se de uma excelente tradução no que diz respeito ao contexto. Ao contrário do outro bode, que não sobrevive, mas é sacrificado, esse sobrevive. Não é sacrificado e escapa à morte, sendo libertado no “deserto”, um lugar onde o bode pode sobreviver muito melhor que a ovelha (ver Douglas¹⁷). Em segundo lugar, essa foi a compreensão de muitas das versões mais antigas, como a Septuaginta e a Vulgata. A Septuaginta, por exemplo, traduz a palavra hebraica nos versículos 8, 10 e 26 de três formas diferentes, porém, semelhantes: “aquele mandado embora” (vv. 8,10); “aquele mandado embora em liberdade” (v. 10); “o bode separado para ser liberto” (v. 26).

Como Kaufmann¹⁸ constata, *Azazel*, em sendo o destino do bode, não desempenha papel algum. “A menos que o pecado seja expurgado, a ira mortal de *JHWH* pode ser despertada, mas sem que *Azazel* produza mal algum [...] o valor do ritual não está em exorcizar algum poderoso poder demoníaco, porém em cumprir um mandamento de Deus”. (Em relação à interpretação dada por Kaufmann a *Azazel*, a crítica de Levine baseia-se principalmente na tradução de Levítico 16.10 e defende uma finalidade muito mais mágica e misteriosa que a destacada por Kaufmann no ritual.)

A Função do Povo

A congregação desempenhava apenas uma parte mínima nas cerimônias. É Arão que seleciona os dois bodes, impõe sua mão sobre a cabeça do bode vivo e imola o outro bode como oferta pelos pecados do povo. Arão é o único a entrar no santuário.

E quanto ao povo? Mantém-se numa postura passiva, sem qualquer envolvimento? Certamente que não. A idéia dos versículos

29 e 31 é de que o Dia da Expição deve funcionar como um Sábado. As pessoas não apenas devem se abster de trabalhar, mas também “afligir/negar a si mesmas”. É claro que isso não significa autoflagelação nem nada parecido. Significa que o Dia da Expição, para os leigos, devia ser um dia nacional de oração, jejum e arrependimento, juntamente com auto-exame e transparência. Leia também Levítico 23.27-32, quanto ao conceito de “afligir” a própria alma no Dia da Expição.

As cerimônias no Tabernáculo eram corretas e determinadas por Deus, mas sua eficiência dependia de serem acompanhadas com verdadeira contrição por parte da comunidade. Em parte alguma vemos a Bíblia aceitar a idéia de que seus rituais são *ex opere operato*.

O caminho para Deus, contudo, não é uma religião que se limita à abnegação e autodisciplina. Tais aspectos fazem parte do todo, porém há mais que isso. Com certeza, não é à toa que, no calendário sagrado descrito em Levítico 23, o Dia da Expição (23.26-32) é imediatamente sucedido pela Festa dos Tabernáculos (23.33-44), ambos no sétimo mês. Nesse evento, lemos “vos alegrareis perante o Senhor, vosso Deus, por sete dias” (v. 40). É o único festival em Levítico 23 que apregoa alegria. Portanto, afirma Levítico, acerte-se com Deus e deixe-o remover tudo que se opõe a Ele, tudo o que você estragou, e, então, aproveite a festa!

Levítico 16

AHITUV, S. “Azazel”. *EncJud* n° 6, 1971, pp. 111-119.

BRUEGGEMANN, W. *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*. Minneapolis: Fortress, 1997.

CARMICHAEL, C. “The Origin of the Scapegoat Ritual”. *VT* n° 50, 2000, pp. 167-182.

DOUGLAS, M. “The Go-Away Goat”, em *The Book of Leviticus: Composition and Reception*. Editado por R. Rendtorff e R. A. Kugler. VTSup n° 93. Leiden: Brill, 2003, pp. 121-141.

EICHRODT, W. *Theology of the Old Testament*. Traduzido por J. Baker. 2 vols. OTL. Filadélfia: Westminster. Vol. 1. 1961-1967, pp. 130-131.

FITZMYER, J. A. “The Targum of Leviticus from Qumran Cave 4”. *Maarav* n° 1(1), 1978, pp. 5-23.

_____. “The Aramaic Language and the Study of the New Testament”. *JBL* n° 99, 1980, pp. 5-21.

- GORMAN, F. H. Jr. *The Ideology of Ritual: Space, Time and Status in the Priestly Theology*. JSOTSup n° 91. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990, pp. 61-102.
- GRABBE, L. L. "The Scapegoat Tradition: A Study of Early Jewish Interpretation". *JJS* n° 18, 1987, pp. 152-167.
- HASEL, G. "Studies in Biblical Atonement II: The Day of Atonement", em *The Sanctuary and the Atonement*. Editado por A. V. Wallenkampf e W. R. Leshner. Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1981, pp. 115-133.
- HELM, R. "Azazel in Early Jewish Tradition". *AUSS* n° 32, 1994, pp. 217-226.
- JANOWSKI, B. "Azazel", em *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Editado por K. van der Toorn e outros. Leiden e Nova York: Brill, 1995, pp. 240-247.
- JENSON, P. P. *Graded Holiness: A Key to the Priestly Conception of the World*. JSOTSup n° 106. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992, pp. 197-209.
- KAUFMANN, Y. *The Religion of Israel*. Traduzido por M. Greenberg. Chicago: University of Chicago Press, 1960.
- KAWASHIMA, R. S. "The Jubilee Year and the Return of Cosmic Purity". *CBQ* n° 65, 2003, pp. 370-389.
- KRAUS, H. J. *Worship in Israel*. Richmond: John Knox, 1966, pp. 68-70.
- LEVINE, B. A. *In the Presence of the Lord: A Study of Cult and Some Cultic Terms in Ancient Israel*. SJLA n° 5. Leiden: Brill, 1974.
- LYONNET, S. e SABOURIN, L. *Sin, Redemption, and Sacrifice: A Biblical and Patristic Study*. AnBib n° 48, Rome: Biblical Institute Press, 1970, pp. 61-184.
- MCCLEAN, B. H. "The Interpretation of the Levitical Sin Offering and the Scapegoat". *SR* n° 20, 1991, pp. 345-356.
- MILGROM, J. "Atonement, Day of". *IDBSup* n° 82,83, 1976a.
- _____. "Atonement in the OT". *IDBSup* n° 78-80, 1976b.
- NOTH, M. *Leviticus*. Traduzido por J. E. Anderson. Edição revisada OTL. Filadélfia: Westminster, 1997.
- RAD, G. von. *Old Testament Theology*. Traduzido por D. M. G. Stalker. 2 vols. Nova York: Harper & Row. Vol. 1. 1962, pp. 262-272.
- RODRIGUEZ, A. M. "Leviticus 16: Its Literary Structure". *AUSS* n° 34, 1996, pp. 269-286.
- ROO, C. R. "Was the Goat for Azazel Destined for the Wrath of God?" *Bib* n° 81, 2000, pp. 223-242.
- RUDMAN, D. "A Note on the Azazel-goat Ritual". *ZAW* n° 116, 2004, pp. 396-401
- TAWIL, H., "Azazel, the Prince of the Steppe: A Comparative Study". *ZAW* n° 92, 1980, pp. 43-59.

- VAUX, R. *Ancient Israel*. Traducido por J. McHugh. 2 vols. Nova York.: McGraw-Hill. Vol. 1. 1965, pp. 507-510.
- WENHAM, G. *The Book of Leviticus*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans, 1979.
- WRIGHT, David P. "Azazel". *ABD* n° 1, 1992a, pp. 536,537.
- _____. "Day of Atonement". *ABD* n° 2, 1992b, pp. 72-76.
- ZATELLI, I. "The Origin of the Biblical Scapegoat Ritual: The Evidence of Two Eblaite Texts". *VT* n° 48, 1998, pp. 254-263.
- 1 Conjunto de ensinamentos e normas de conduta da tradição oral judaica. Sua união com a Gemará, comentário da Mixná, formou o Talmud por volta de 400 d.C. (N. do T.)
 - 2 *The Religion of Israel*. Traduzido por M. Greenberg, Chicago: University of Chicago Press, 1960, p. 210, n° 17.
 - 3 "Atonement, Day of". *IDBSup*, 1976, pp. 82,83.
 - 4 *Leviticus*. Traduzido por J. E. Anderson. Edição revista. OTL. Filadélfia: Westminster, 1997, p. 117.
 - 5 Primeiro mês do calendário hebraico. (N. do T.)
 - 6 Cada uma das traduções ou paráfrases do Antigo Testamento feitas em aramaico. (N. do T.)
 - 7 Manuscritos do Mar Morto. (N. do T.)
 - 8 "The Targum of Leviticus from Qumran Cave 4". *Maarav* n° 1(1), 1978. pp. 15-17; "The Aramaic Language and the Study of the New Testament". *JBL* n° 99, 1980, pp. 17,18.
 - 9 *In the Presence of the Lord: A Study of Cult and Some Cultic Terms in Ancient Israel*. SJLA n° 5. Leiden: Brill, 1974, p. 66.
 - 10 *Old Testament Theology*. Traduzido por D. M. G. Stalker. 2 vols. Nova York: Harper & Row, 1962. Vol. 1, p. 263, n° 177.
 - 11 "The Origin of the Scapegoat Ritual". *VT* n° 50, 2000, p. 171.
 - 12 Antiga festa hebraica, festejada a cada 50 anos, quando dívidas eram perdoadas e escravos libertos. (N. do T.)
 - 13 "The Jubilee Year and the Return of Cosmic Purity". *CBQ* n° 65, 2003, p. 372.
 - 14 *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*. Minneapolis: Fortress, 1997, p. 666.
 - 15 *The Book of Leviticus*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans, 1979, p. 234.
 - 16 Prece judaica que resume sua confissão de fé e baseia-se em três textos: Dt 6.4-9; 11.13-21 e Nm 15.37-41. (N. do T.)
 - 17 "The Go-Away Goat", em *The Book of Leviticus: Composition and Reception*. Editado por R. Rendtorff e R. A. Kugler. VTSup n° 93. Leiden: Brill, 2003, pp. 121-141.
 - 18 *The Religion of Israel*. Traduzido por M. Greenberg. Chicago: University of Chicago Press, 1960, p. 114.

15

Um Manifesto de Santidade

LEVÍTICO 17—27

Os críticos consideram que esses últimos capítulos de Levítico, com exceção do 27, já existiram em algum momento como um código legal independente, sendo apenas posteriormente enxertado em P, tal qual o Livro da Aliança é considerado uma inserção no texto de Êxodo.

Essa “descoberta” foi feita ao fim do século XIX pelo estudioso alemão August Klostermann. A essa parte de Levítico ele deu o nome de *Heiligkeitsgesetz*, “Código de Santidade” (habitualmente designado nos dias de hoje com o símbolo “H”).

Até pouco tempo, predominava o consenso de que o Código de Santidade havia aparecido primeiro e que os Sacerdotes [P] haviam-no juntado depois a seus próprios escritos, a fim de formar o que atualmente conhecemos como a segunda metade de Levítico. Alguns estudiosos de hoje, graças à interpretação vanguardista de Knohl¹, invertem a ordem cronológica de P e H, sugerindo que as tradições dos sacerdotes são anteriores ao Código de Santidade; de modo que a H suplementaria, senão “corrigiria”, P. Aqueles que defendem essa tese se afastam de modo inevitável da data tradicionalmente atribuída aos textos de P, passando-os de um período posterior ao exílio babilônico para um período imediata-

mente posterior à construção do Templo de Salomão. Assim, acaba-se com uma teoria JEPD², em vez de JEDP³.

Não obstante opiniões pessoais contrárias a essa abordagem dos últimos capítulos de Levítico, a observação é com certeza válida. Nesses últimos capítulos, o leitor encontra uma clara ênfase na santidade como estímulo de conduta e estilo de vida, num nível não verificado nos capítulos 1—16. Além disso, todas as referências a “santo/santificado/sagrado/consagrado” nesses capítulos dizem respeito ao santuário. A única exceção é 11.44,45, que faz referência à santidade demonstrada pelo povo de Deus naquilo que comem ou não. Em contrapartida, em 17—27, a órbita mais restrita de santidade de 1—16 é ampliada a fim de abarcar todos os israelitas. Poderíamos considerar isso uma “laicização” da santidade, tornando-a um estilo de vida que incumbe a todos. Como era de se esperar, o principal enfoque de 1—16 é a forma como o povo de Deus deve adorá-lo: no santuário sagrado de Deus, por meio do ministério de seus servos consagrados/santos. Nos capítulos 17—27, o enfoque principal não é tanto a maneira como o povo de Deus deve adorá-lo, mas o modo como devem viver. Aqueles que adoram a um Deus santo desejam uma vida santa, apropriando-se dos recursos disponibilizados por esse Deus para que tal objetivo seja alcançado. Comentei anteriormente que a raiz hebraica *q-d-s* aparece 150 vezes em Levítico (como verbo, substantivo ou adjetivo). Sua divisão ao longo do livro é interessante. Veja a tabela 11.

É óbvio que, em relação aos dezesseis primeiros capítulos, os últimos onze apresentam uma utilização bem mais extensa de palavras derivadas de *q-d-s*. Nessa relação, (em ordem decrescente) os capítulos 27, 22, 21 e 23 empregam a raiz com mais frequência (66 das 85 ocorrências). Nenhum dos dois primeiros capítulos dessa seção, 17 e 18, fazem uso da raiz.

Em Levítico, o povo de Deus recebe por diversas vezes chamados à santidade em forma de ultimato. Temos, por exemplo, “vós vos santificareis e sereis santos, porque eu sou santo” (11.44,45); “Santos sereis, porque eu, o Senhor, vosso Deus, sou santo” (19.2); “santificai-vos e sede santos, pois eu sou o Senhor, vosso Deus” (20.7); “e ser-me-eis santos, porque eu, o Senhor, sou santo” (20.26). O fato de esses versículos não estarem restritos àquela época nem obscurecidos por uma revelação mais ampla é evidenciado pela liberdade de Pedro ao utilizá-los, sem qualquer alteração, no contexto de sua mensagem cristã para uma comunidade de crentes (ver 1 Pe 1.15,16).

Tabela 11

Capítulo (s)	Ocorrência	Total
1—16	65	
17—27	85	150
17	0	
18	0	
19	5	
20	7	
21	13	
22	19	
23	12	
24	3	
25	2	
26	2	
27	22	85

Nos quatro exemplos citados no parágrafo anterior, observamos que cada chamada à santidade vem acompanhada por uma sentença explicativa: “pois eu sou o Senhor, vosso Deus” ou “porque eu, o Senhor, sou santo”. Não é por acaso que essas ordens são sempre dadas pelo próprio Senhor, falando de forma direta na primeira pessoa. Em Levítico, não vemos Moisés ou Arão dizendo em parte: “Sereis santos porque Deus é santo”. É o próprio Deus que estabelece um padrão, e Pedro cita a Deus, não Moisés! Seria um grande erro ler alguma dessas sentenças como ameaças: “É melhor ser santo, senão...!” Em vez disso, devemos lê-las como convites divinos. É claro que escolher uma maneira profana de vida tem suas conseqüências. Deus, contudo, não procura nos intimidar e assustar a fim de levar-nos à santidade. Ele busca nos atrair, exibindo sua própria natureza como modelo e referência.

É lógico que a frase “sereis santo como Deus é santo” não significa sermos tão santos quanto Deus. A expressão é vista por toda a Bíblia. Jesus, por exemplo, diz: “Portanto, sede vós perfeitos como perfeito é o vosso Pai celeste” (Mt 5.48). Vemos muitas dessas comparações em 1 João: “se andarmos na luz, como ele na luz está” (1.7); “Aquele que diz que está nele também deve andar como ele andou” (2.6); “E qualquer que nele tem esta esperança purifica-se a si mesmo, como também ele é puro” (3.3); “Quem pratica

justiça é justo, assim como ele é justo” (3.7); “creiamos [...] nos amemos [...] segundo o seu mandamento” (3.23).

Certamente, o que Levítico afirma é que apenas Deus é intrinsecamente santo. Ele é a origem e a fonte de tudo que é santo. Além disso, diz-nos Levítico, Deus não apenas liberta o povo do cativo, mas também deseja levá-lo a um estilo de vida digno daqueles que servem a um Deus santo. Embora Êxodo tenha sua ênfase no âmbito da salvação e da libertação, ele também estabelece as bases para a santificação (ver Êx 19.6; 22.31), a qual volta a ser abordada nesses capítulos de Levítico. À medida que caminhar-mos por eles, poderemos ver o que exatamente está envolvido nessa vida em santidade.

Apesar de todas as diferenças de enfoque entre os capítulos 1—16 e 17—27, é preciso também perceber as semelhanças. Entre os dois conjuntos de capítulos, existem partes correspondentes entre si. Tem-se, por exemplo, os capítulos 1—7 (atos de adoração), que correspondem aos 23—25 (momentos da adoração); os capítulos 8—10 (ministério sacerdotal) estão relacionados aos 21—22 (regras sacerdotais); os capítulos 11—15 (vida limpa) combinam com os trechos 18—20 e 26—27 (vida santa).

Além desses, há outros temas comuns a ambas as seções. Dentre outras, vemos relatos recorrentes de situações que tornam a pessoa impura/imunda. Tais textos, habitualmente, não sempre são acompanhados por medidas a serem adotadas para a remoção dessas impurezas. Em Levítico, a primeira situação envolvendo impurezas aparece em 5.2,3 e a última em 22.4-8, além de muitas outras entre elas, mas não são todas idênticas. Em certo aspecto, as circunstâncias que produzem impurezas em 17—27 parecem mais graves que as relacionadas em 1—16. Como menciona Kugler⁴, a impureza relatada em 1—16 diz respeito, em sua maior parte, ao que entra, sai ou toca o corpo de alguém. Por outro lado, já a impureza tratada em 17—27 lida principalmente com o que a pessoa faz com seu próprio corpo. Isso pode explicar a existência de penalidades para infrações nessa área: o infrator devia ser “extirpado” (ou a descendência do infrator era interrompida ou a pessoa era impedida de se reunir a seus pais na vida após a morte). Em 1—16, esse uso do verbo *kârat*, “extirpar”, aparece apenas quatro vezes (7.20,21,25,27); enquanto, em 17—27, treze vezes (17.4,9,10,14; 18.29; 19.8; 20.3,5,6,17,18; 22.3; 23.29). Além disso, 17—27 é o único trecho em que o verbo aparece em sua forma mais severa: “eu [Deus] a extirparei do seu povo” (17.10; 20.3,5,6). Para mencionar uma segunda frase, a expressão “pro-

fanar o nome de Deus” aparece por seis vezes em 17—27 (18.21; 19.12; 20.3; 21.6; 22.2,32), porém nenhuma vez em 1—16.

Comendo Carne, mas com Cautela (17)

Como não podia deixar de ser, essa parte de Levítico, que lida com a prática da santidade, começa com algumas regras alimentares. Embora não achemos forma alguma da raiz hebraica *q-d-s* nesse capítulo em particular, já podemos observar em outros contextos das Escrituras (ver a explanação sobre Levítico 11) a santidade vinculada à escolha dos alimentos consumidos.

A sucessão entre os capítulos 16 e 17 parece ser proposital. Em primeiro lugar, ambos destacam a utilização do sangue (de um animal). O capítulo 16 trata da mais sagrada utilização para o sangue: introduzi-lo no Santo dos Santos. O capítulo 17 fala de seu uso mais profano: ingeri-lo ao comer carne. Em segundo lugar, Levítico 16.29 é o primeiro versículo do livro a afirmar que o assunto em questão diz respeito a todos: “nem o natural nem o estrangeiro que peregrina entre vós”. Apesar da mesma frase, ou algo semelhante, aparecer em 18—25 (18.26; 19.10,33,34; 20.2; 22.18; 23.22; 24.16,22; 25.23,35,47), é no capítulo 17 que ela aparece com mais frequência (vv. 8,10,12,13,15).

Como disse Menahem Haran⁵, as leis dessa parte de Levítico dizem respeito a assuntos cotidianos da comunidade e/ou do indivíduo. Há um mínimo de explicações e questões ritualísticas; Levítico 17 ilustra isso. Como deve o crente comer carne (um item para poucos) e a que lugar deve levar seus sacrifícios?

São feitas duas restrições principais. Em primeiro lugar, nenhum animal sacrificial devia ser imolado fora do santuário (vv. 3,4). Muito já se discutiu acerca do contraste entre esses dois versículos e Deuteronômio 12.15: “poderás matar e comer carne nas tuas cidades” (ARA), e sentimentos similares em Deuteronômio 12.21: “comerás dentro da tua cidade” (ARA). O que Levítico proíbe, Deuteronômio permite.

A visão de críticos que consideram P posterior a D é encarada, aqui, com certa estranheza ou, pelo menos, como uma regra sacerdotal que poderia ser rotulada como um rematado absurdo. Efetivamente, a lei estaria proibindo a ingestão de carne para a maior parte de Israel. Equivaleria a dizer que a missa só poderia ser celebrada na Basílica de São Pedro. O que seria feito, então, dos católicos que vivessem longe de Roma?

Gordon Wenham⁶ é feliz ao comentar que “Tal lei [ou seja. Levítico 17.3-7] podia vigorar [...] quando todos viviam próximos ao santuário, como durante a peregrinação pelo deserto. Após se estabelecerem, já não era viável que todo abate estivesse restrito ao Tabernáculo. Isso teria forçado que todos que vivessem longe do santuário se tornassem vegetarianos”.

No deserto, Deus ensinou ao povo que o Tabernáculo era um lugar especial, único e separado de tudo o mais no acampamento. Tratava-se da essência daquele organismo. Não se podia oferecer sacrifícios de forma indiferente e casual, em qualquer lugar que o adorador considerasse apropriado ou conveniente. Apenas uma casa era a casa de Deus. (No tocante a esse tópico, vale a pena pesquisar o interessante comentário de Yehezkel Kaufmann⁷.) É possível harmonizar as duas passagens se compreendermos que, em Levítico 17, o assunto é a imolação de animais especificamente para sacrifícios diante de Deus; enquanto, em Deuteronômio 12, o assunto é o abate de animais para consumo.

A segunda restrição acerca do abate de animais era que, antes de qualquer consumo, todo sangue deveria ser drenado. A proibição se refere a comer, não beber, o sangue. Essa regra já tinha aparecido em Levítico (3.17; 7.26, como em Dt 12.16,23). Na verdade, tal impedimento já vinha desde Gênesis 9.4 e dizia respeito a toda a humanidade, não apenas aos israelitas. Isso poderia explicar o porquê de Tiago e os outros apóstolos, ao se reunirem em Jerusalém para deliberar sobre o que era necessário aos cristãos não-judeus, terem deixado de lado a observância das regras alimentares de Levítico e Deuteronômio, mas não a proibição do sangue (At 15.20,29).

Discute-se muito se Levítico 19.26 fala sobre o mesmo assunto: “Não comereis coisa alguma com sangue”. Essa tradução, no entanto, é bastante liberal. O hebraico diz simplesmente: “Não comereis sobre o sangue”. A mesma expressão aparece em 1 Samuel 14.32,33 e Ezequiel 33.25. Talvez isso diga respeito a um ritual pagão, em que o sangue era oferecido a divindades subterrâneas⁸, ou ao erro de se derramar sangue no chão em vez de sobre o altar.

Pureza Sexual (18—20)

O capítulo 18 está repleto de frases com “não farás”. O capítulo 19 está igualmente cheio de frases com “farás”, “não farás” e “não

faças”. Dessa forma, a idéia de santidade é formulada tanto de forma positiva como negativa. O capítulo 20 contém penalidades para todas as infrações referidas nos capítulos 18 (sexuais) e 19 (religiosas). Tais sanções incluem pena de morte pelas mãos do povo, ou diretamente por Deus, se a comunidade eventualmente falhar, no caso de culto a Moloque (20.2-5).

Práticas religiosas proibidas, como feitiçaria e adivinhação, são punidas com morte pelas mãos de Deus (20.6). Para relações sexuais ilícitas, a pena podia ser a morte nas mãos da comunidade (“certamente morrerão” [20.10-16]), morte nas mãos de Deus (“serão extirpados” [20.17-19]) ou ausência de filhos (“sem filhos morrerão” [20.20,21]). É possível que, ao dizer que Deus “extirpa” alguém (vv. 3,5,6), o texto não queira dizer que Deus põe fim à vida dessa pessoa. Isso é especialmente verdadeiro para os versículos 2 e 3, onde, após lermos que “o povo da terra o apedrejará com pedras” (v. 2), encontramos a seguinte frase: “e [eu] o extirparei do meio do seu povo” (v. 3). Ser “extirpado”, portanto, pode ser diferente de “ser morto”, considerando que a primeira é efetuada por Deus; e a segunda, por seres humanos. Ser “extirpado [por Deus]” poderia ser (a) perder a posteridade (Sl 109.13) ou (b) ter negada a vida no mundo vindouro, ficando impedida qualquer reunião entre a pessoa e seus ancestrais.

Mais uma vez, o texto enfatiza que a conduta dos israelitas deve ser moralmente superior a de seus vizinhos pagãos (18.3). Israel não estabelece seus padrões sexuais a partir de Canaã ou Egito. Os critérios morais, que regulam a vida em comunidade dos crentes, não são firmados pelos incrédulos.

Nesse comentário de Cyrus Gordon⁹, pode-se ter uma idéia do entendimento e da abordagem dadas às questões sexuais pelas religiões pagãs: “O estudante moderno não deve cometer o erro de pensar que os orientais da antigüidade tinham qualquer dificuldade em conciliar a idéia de divindade com a prática de trapaças, subornos, zombarias e maneirismos homossexuais”. Se isso descreve a vida de seres divinos, será que a vida das pessoas comuns ficava muito atrás, ainda mais considerando que as pessoas tratavam seus deuses como semelhantes a si mesmas?

Seria um equívoco concluir que tais proibições eram essencialmente reações contra práticas dos vizinhos de Israel. Ao falar sobre a questão da homossexualidade, John Oswalt¹⁰ observa: “O raciocínio por trás desses princípios morais [de Levítico 18 e 20] não é apenas uma reação a um estilo de vida que, por acaso, não era partilhado pelos hebreus [...], tais atividades eram mais exa-

tamente proibidas por derivarem e surgirem de uma cosmovisão radicalmente oposta à defendida pela Bíblia [...]. Elas representam uma perspectiva comum tanto em relação ao sexo como ao mundo, ou seja, a falta de limites”.

A maior parte do capítulo 18 se dedica a listar relações incestuosas (vv. 6-18), mas vemos outros delitos sexuais (vv. 19-23): relações sexuais com uma mulher durante o período menstrual (talvez por não servir para reprodução?) (v. 19); adultério (v. 20); sacrificar crianças a Moloque, um deus adorado por alguns dos vizinhos de Israel (v. 21; ver 2 Rs 23.10); homossexualismo masculino (v. 22); bestialismo (v. 23).

Nota-se que, para pelo menos dois dos relacionamentos proibidos nos versículos 6-18, nem sempre houve proibição. Levítico 18.9 afirma: “A nudez de tua irmã [...] não descobrirás”. Ainda assim, Abraão casou-se com Sara, sua meia-irmã (Gn 20.12; ver 2 Sm 13.13, quando Tamar diz a seu irmão Amnom: “Ele [rei Davi] não me negará a ti”). Levítico 18.18 declara: “E não tomarás uma mulher com sua irmã, para afligi-la, descobrindo a sua nudez com ela na sua vida”. Isso, contudo, foi exatamente o que fez Jacó (Gn 29.16-30). Trata-se de uma prova indireta da antigüidade das tradições patriarcais. O que foi um dia legal, passou a ser ilegal (ver Kaufmann¹¹).

A gravidade dos delitos relacionados nos capítulos 18 e 20 é expressa pelo uso do verbo “vomitar” em ambos — o mesmo verbo utilizado para descrever o que o peixe fez com Jonas (Jn 2.10): “e eu visitei nela a sua iniquidade, e ela vomitou os seus moradores” (18.25, ARA); “Guardai, pois, todos os meus estatutos [...] para que vos não vomite a terra, para a qual eu vos levo para habitar nela” (20.22).

Levítico, sem muito alarde, passa de declarações apodícticas contra o sexo ilícito (18) para outras, igualmente apodícticas, acerca da santidade (19). De maneira básica, o capítulo 19 é uma coletânea de leis rituais e morais, sendo que muitas se encerram com a frase: “Eu sou o Senhor, vosso Deus”. Essa oração aparece 14 vezes nesse capítulo (enquanto cinco vezes no 18 e apenas duas vezes no 20). O uso repetitivo dessa frase enfatiza o fato de que essas leis estão enraizadas em Deus e em seu santo caráter; não são o produto de alguma assembléia ou facção teológica.

A santidade é definida nesses capítulos em termos de santidade social. Em outras palavras, ela é demonstrada de forma mais clara nos relacionamentos do indivíduo. Pouco se fala nesse capítulo sobre questões privadas ou particulares de uma vida reclusa.

A santidade envolve o relacionamento com os pais (v. 3), as crianças (v. 29), Deus (vv. 4-8,26-28,30,31), os pobres e estrangeiros (vv. 9,10,15,33,34), as mulheres (vv. 20-22), o próximo e a parentela (vv. 11-18,35,36), os mais velhos (v. 32), os animais (v. 19), a terra (vv. 19,23-25) e os deficientes (v. 14).

Cada seção indica uma reação diferente por parte de quem vive em santidade: obediência aos pais e a Deus; respeito pelos mais idosos; atenção às necessidades físicas dos mais pobres; dizer a verdade; estar acima da tentação da injustiça.

O versículo mais memorável desse capítulo é o 18b: “amarás o teu próximo como a ti mesmo”. Ele é citado nove vezes no Novo Testamento (Mt 5.43; 19.19; 22.39; Mc 12.31,33; Lc 10.27; Rm 13.9; Gl 5.14; Tg 2.8). O mesmo sentimento está contido em versículos como 1 João 4.20: “Se alguém diz: Eu amo a Deus e aborrece a seu irmão, é mentiroso”. Conforme Levítico 19, porém, não basta amar o próximo como a si mesmo; deve-se também amar desconhecidos e viajantes como a si mesmo (vv. 33,34). O forasteiro não deve ser psicologicamente excluído.

Pureza Sacerdotal (21—22)

Nesses dois capítulos, fala-se do sacerdote como ser humano e cidadão. Os seguintes aspectos são salientados: a limitação do número de pessoas pelas quais o sacerdote pode guardar luto e o tipo de mulher com que ele pode se casar (21.1-9); no caso do sumo sacerdote, as restrições são ainda mais rígidas nesse último aspecto (21.10-15); no caso de deformidades físicas, permanentes na maioria dos casos, o indivíduo fica impedido de exercer o sacerdócio (21.16-24); enquanto temporariamente imundo, o sacerdote fica proibido de comer dos sacrifícios, conforme a explicação encontrada em 13-15 (22.1-9); quais membros da família do sacerdote têm o direito de comer das coisas sagradas (22.10-16); que animais imperfeitos são inaceitáveis para o sacrifício (22.17-30).

É curioso que o capítulo 21, antes de tratar qualquer outro fato relativo ao sacerdócio, aborde primeiramente morte, o luto e então o casamento. Era de se esperar que a ordem fosse inversa: primeiro o casamento, depois a morte e o luto. E vemos a mesma ordem tanto para o sacerdote como para o sumo sacerdote — sacerdote: morte e luto (21.1-6), casamento (21.7); sumo sacerdote: morte e luto (21.10-12), casamento (21.13-15). É bem possível que o objetivo de Levítico 21, ao iniciar por restrições quanto por quem

o sacerdote poderia prantear (no caso do sumo sacerdote, nem mesmo por seus próprios pais!), seja dissociar a fé bíblica de qualquer tipo de adoração ou contato com os mortos — uma idéia que predominava no antigo Oriente Médio e uma prática em que os sacerdotes tinham um papel de grande importância.

Todos esses regulamentos têm em comum o fato de que Deus “santifica/torna santo” o sacerdote (21.8,15,23; 22.9,16,32). O sacerdote, portanto, deve ser “santo”. De um modo geral, tais padrões são exclusivos e aplicados apenas ao clero de Israel. É claro que, em qualquer época, o chamado de Deus à santidade deve ser indubitavelmente exemplificado na vida daqueles que “[levam] os utensílios do Senhor”¹². Se estes não estabelecerem um padrão, como a congregação conseguirá demonstrar uma vida santa?

Nessas regras para os sacerdotes, vemos mais uma vez que a santidade não é alcançada por meio de um afastamento da sociedade. A santidade diz respeito ao relacionamento do indivíduo com sua família, cônjuge e empregados domésticos, e também a sua própria aparência física.

As Festas Sagradas (23)

Pessoas podem ser santas. Sacerdotes podem ser santos. Lugares e construções específicas podem ser santos. Essa seção adiciona certos dias e festas do calendário à lista. Dentre elas temos o Sábado (v. 3); a Páscoa e a Festa dos Pães Ázimos (vv. 4-8); a oferta das primícias que crescem na primavera, feita pelos agricultores a Deus na forma de um feixe de trigo, o qual recebe sua parte na colheita antes de qualquer outro (vv. 9-14); a Festa das Semanas ou Pentecostes (vv. 15-22); a Festa das Trombetas (vv. 23,24); o Dia da Expição (vv. 26-32); a Festa dos Tabernáculos (vv. 33-44). Parte de uma vida em santidade é, conforme Levítico 23, deixar nas mãos de Deus o controle de nossa agenda semanal (v. 3) e anual (vv. 4-44), orientando nosso trabalho a partir da adoração, e não o contrário.

Esses dias santos eram para ser felizes. Frequentemente, porém, os dois conceitos são mantidos isolados um do outro. É possível ser santo e ao mesmo tempo infeliz; ou, embora perverso, feliz. O povo de Deus, ao menos na Festa das Semanas ou Pentecostes, devia se alegrar “perante o Senhor” (v. 40).

Na maior parte desses dias, todo trabalho era suspenso (vv. 7,8,21,25,35,36), ou seja, tudo que se relacionava à profissão ou

ao meio de vida do indivíduo, excetuando-se trabalhos mais leves que eram realizados, por exemplo, ao redor da casa. Já no Sábado (v. 3) e no Dia da Expição (vv. 28,30,31), não era permitido absolutamente trabalho algum. Era um momento em que as famílias deviam ficar unidas. Hora de demonstrar generosidade e ajudar os pobres (v. 22).

Afirmar que todos os dias são santos provavelmente redundaria no conceito de que nenhum dia é santo. Podemos ver parte da importância dessas festas judaicas nos profetas pós-exílicos. O povo de Deus viveu cativo durante setenta anos. Durante três quartos de século, não celebrou a Páscoa, o Pentecostes ou a Festa dos Tabernáculos. Imagine um cristão que fosse impedido de celebrar o Natal, a Sexta-Feira Santa ou a Páscoa por um período tão longo! O Senhor então enviou dois interessantes profetas, cujos nomes simbolizavam a mensagem que traziam. Um foi Zacarias: “lembrado de Deus” ou “o Senhor lembrou”. Será mesmo? Podemos ter certeza de que ele não nos esqueceu? O segundo foi Ageu: “o festivo” ou “minhas festas”. Imagine... após setenta anos sem celebrar nenhuma festa, chegou-lhe um novo pastor chamado Reverendo Festas! Ambos os nomes falam da promessa e da fidelidade de Deus.

O Lugar Santo e o Nome Santo (24)

Em relação ao Tabernáculo, dois pontos são mencionados. O primeiro é a necessidade de se utilizar azeite puro na iluminação do Tabernáculo (vv. 1-4). O segundo são os pães da propiciação que, consistindo em 12 pães de trigo (pelas doze tribos) arrumados em duas fileiras de seis unidades, deviam ser substituídos todo Sábado (vv. 5-9). Lemos, por quatro vezes, que esses procedimentos na tenda da congregação devem ser observados “continuamente” (*tâmîd*); ou seja, todos os dias, no caso dos versículos 1-4 (o acendimento do menorá do anoitecer ao alvorecer), e semanalmente, no caso dos versículos 5-9 (quando os sacerdotes comem os pães sagrados).

Vemos então a história de um homem mestiço que blasfemou contra o Nome (vv. 10-16). Tal infração exigia pena de morte, a qual era aplicada pela comunidade e não por um verdugo encapuzado (vv. 14,16).

O capítulo encerra-se com uma seqüência de leis. É bastante óbvio o porquê de a primeira dessas leis, que fala sobre o crime

cometido por uma pessoa ao matar outra (v. 17), vir aqui. Ela aparece logo após o relato do blasfemo que é apedrejado até a morte por seu crime. Nem sempre é ilegal tirar uma vida humana. Especialmente interessante é o ressurgimento da *lex talionis* para quem é aleijado por uma outra pessoa (vv. 19,20, ver Êx 21.23,24), ampliando sua aplicação a fim de atender tanto o estrangeiro como o israelita (v. 22). Jacob Milgrom¹³ comenta: “[o fato de] aquela *lex talionis* [...] ser estendida ao estrangeiro é uma das grandes realizações morais da legislação sacerdotal. Não apenas erradicou-se toda diferença entre poderosos e indefesos, mas também entre israelitas e não-israelitas”. A santidade autêntica suplanta todo paroxialismo e preconceitos tão característicos de uma vida iníqua.

Os Anos Sabático e do Jubileu (25)

Dois importantes anos são discutidos nesse capítulo: o Ano Sabático (vv. 1-7), a cada sete anos; e o Ano do Jubileu (vv. 8-55), a cada cinquenta anos.

O cerne do Ano Sabático é deixar a terra descansar a cada sete anos. Outros aspectos são mencionados em outras partes das Escrituras. Êxodo 23.10,11 afirma que o Ano Sabático é para o bem do pobre. Deuteronômio 15.1-11 diz que é para os devedores e para o perdão de suas dívidas. Ao deixar a terra descansar por um ano a cada sete, o povo de Deus é lembrado que a terra, presente do Senhor a seu povo, precisa vez por outra de um descanso sabático, tal qual lhes é concedido semanalmente. Aprendem também a confiar em Deus para suas necessidades ao longo desse período. Como disse Kawashima, a promessa presente nos versículos 5-7 de que todos (proprietários, escravos, trabalhadores, animais) comeriam a mesma comida, uma comida que cresceria naturalmente durante o Ano Sabático, evoca Gênesis 1, quando todas as coisas vivas partilhavam da generosidade de Deus. O Ano Sabático, portanto, não é um ano de fome, mas uma época em que todos retornam ao paraíso graças à fiel provisão divina para a necessidade de todos.

O nome “Jubileu” é uma transliteração da palavra hebraica *yobel* (v. 10), que pode ser igualmente traduzida por “carneiro” ou “chifre de carneiro”, cujo som anuncia o início do Ano do Jubileu. Tal como no Ano Sabático, a terra devia descansar (vv. 11,12). As propriedades vendidas deviam ser devolvidas ao proprietário ori-

ginal (vv. 25-55) sem qualquer compensação ao presente dono. A propriedade das terras devia ser equilibrada a cada cinquenta anos. Encontramos o embasamento teológico disso no versículo 23: “porque a terra é minha”. Ele é o Deus da terra e das relações econômicas.

No Ano do Jubileu, de maneira bem mais ampla que no Ano Sabático, Deus coloca seu povo em uma situação potencialmente ainda mais devastadora, na qual as pessoas precisam confiar nEle. No quadragésimo nono e no quinquagésimo ano, nada é semeado. E se o quadragésimo oitavo ano tivesse sido um ano de seca? Iria Deus sustentá-los por três difíceis anos (como nos versículos 20 e 21)? Há um paralelo entre essa história e o relato de Êxodo 16, quando Deus instrui seu povo a não recolher maná no Sábado, providenciando o dobro do suprimento diário no sexto dia para que sobrevivessem durante o sétimo.

Ao parente daquele que, por uma ou outra razão ficasse pobre, cabia resgatar as dívidas daquela pessoa (vv. 25-28,35-38,47-55). Era também proibido ao credor cobrar juros ou lucrar com a hospedagem de tal pessoa (vv. 35-38); e não era permitido que o devedor fosse tratado como escravo, caso a pobreza o forçasse a se entregar como escravo.

Os versículos 24-55 usam as palavras “resgate, resgatar e resgatador” dezoito vezes (vv. 24,25,26[2x],30,31,32,33,48[2x],49[3x],51, 52, 54). O verbo *gá'al* (“resgatar”) e os substantivos *gōel* e *ge'ullâ* (“resgatador” e “resgate”) só voltam a aparecer em Levítico no capítulo 27 (nove vezes: vv. 13,15,19,20[2x],27,28,31,33 — na verdade, doze vezes se contarmos os versículos em que a raiz aparece duas vezes (vv. 13,19,31), característica essa que não é aparente na tradução em português). Misturadas a todas essas referências a resgates em 25.24-55, encontramos algumas esparsas ao Ano do Jubileu (vv. 28[2x],30,31,33,40,50,52,54). Obviamente, a lei do resgate parece ser uma opção melhor que o Ano do Jubileu. Parece preferível, por exemplo, recuperar uma propriedade tão logo a situação financeira o permita ou ter um parente próximo que o faça, que esperar até o próximo Ano do Jubileu, principalmente se faltam décadas.

Ronald Sider¹⁴ acertadamente comenta: “O fato de a trombeta que anuncia o Ano do Jubileu soar antecipadamente, no Dia da Expição, não é uma mera coincidência (25.9)! Reconciliar-se com Deus é condição para que haja reconciliação com irmãos e irmãs. Por outro lado, uma reconciliação genuína com Deus leva, inevitavelmente, a uma transformação de todos os outros relacio-

namentos”. Mais uma vez, a verdadeira santidade transborda sobre os relacionamentos interpessoais — nesse caso, em especial os pobres, endividados ou escravizados.

Os Dois Caminhos (26)

Os dois caminhos são uma comparação entre o estilo de vida que traz as bênçãos de Deus (vv. 3-13) *versus* o estilo de vida que traz a ira de Deus (vv. 14-46). Levítico 26 poderia ser chamado de o “apelo” de Levítico. Esse capítulo funciona para Levítico tal qual Deuteronômio 27 e 28 funciona para Deuteronômio. As bênçãos possuem três aspectos: chuva suficiente para a colheita (v. 4), paz na terra (v. 6) e, acima de tudo, a presença de Deus (v. 11). A ira de Deus inclui circunstâncias que vão de enfermidades e doenças (v. 16) até a guerra (vv. 23-29), cujas conseqüências são pragas, fome e canibalismo.

Votos Religiosos (27)

Seria mais exato dizer que esse capítulo lida com o cancelamento de votos religiosos, não sua feitura. Existe então espaço na fé do Antigo Testamento para uma “dessantificação” legítima? Esse capítulo responde que, em certos casos, sim.

1. Pessoas podem ser resgatadas (vv. 1-8).
2. Somente animais impuros podem ser resgatados (vv. 9-13), mas não animais puros que podem ser ofertados.
3. Casas podem ser resgatadas (vv. 14,15).
4. Terras podem ser resgatadas (vv. 16-25).
5. Somente os primogênitos impuros podem ser resgatados (vv. 26,27).
6. Nenhuma “coisa consagrada” (pessoa, animal ou terra) pode ser resgatada (vv. 28,29).
7. O dízimo das colheitas pode ser resgatado, mas não o dízimo dos animais (vv. 30-33), pois podem ser oferecidos ao Senhor (como no item 2).

Em cada caso, se a pessoa desejar recuperar o que havia sido dado a Deus, deverá acrescentar 20% ao valor do item (vv. 13,15,19,27,31). Essa deve ser a forma de a Bíblia dizer que o

compromisso de um voto, dando algo ou alguém a Deus, não deve, tal qual o casamento, “ser assumido de forma negligente ou imprudente”. O capítulo pode ser um adendo aos capítulos 17—26, como sugerem muitos estudiosos, pois Levítico 26.46 soa como uma conclusão. Caso seja um adendo, é ainda assim um fantástico e adequado adendo, não apenas aos capítulos 17—26, mas também aos capítulos 1—26. O capítulo 26 se concentra em recompensas/punições para a obediência/desobediência. Já no 27 não há uma única palavra sobre recompensas. Não há nada como: “Aquele que fizer um voto em especial receberá minha bênção”. Levítico se encerra com o inestimável privilégio de atos puros de adoração e devoção a Deus, motivados não por qualquer promessa de prosperidade (aliás, você ficaria 20% mais pobre), mas tão somente pelo amor por Deus e seu santuário.

O capítulo 26 anunciou os votos de Deus para o povo. Nada seria mais apropriado que dedicar o capítulo seguinte aos votos do povo para Deus. No âmago da religião e da santidade, temos promessas e compromissos: de Deus para mim e de mim para Deus.

O Código de Santidade (Lv 17—27)

EICHRODT, W. *Theology of the Old Testament*. Traduzido por J. Baker. 2 vols. OTL. Filadélfia: Westminster. Vol. 1. 1961-1967, pp. 270-282.

EISSFELDT, O. *The Old Testament: An Introduction*. Traduzido por P. R. Ackroyd. Nova York: Harper & Row, 1965, pp. 233-239.

GAMMIE, J. G. *Holiness in Israel*. OBT. Minneapolis: Fortress, 1989.

HARAN, M. “Holiness Code”. *EncJud* n° 8, 1971, pp. 820-825.

JOOSTEN, J. *People and Land in the Holiness Code*. VTSup n° 67, Leiden: Brill, 1996.

KAUFMANN, Y. *The Religion of Israel*. Traduzido por M. Greenberg. Chicago: University of Chicago Press, 1960.

KNOHL, I. *The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and the Holiness School*. Minneapolis: Fortress, 1995.

KUGLER, R. A. “Holiness, Purity, the Body, and Society: The Evidence for Theological Conflict in Leviticus”. *JSOT* n° 76, 1997, pp. 3-27.

MILGROM, J. “Lev. 17-26, The Holiness Source”. *EncJud* n° 11, 1971, pp. 143-147.

_____. “Sanctification”. *IDBSup* n° 782-784, 1976.

SCHWARTZ, B. J. *The Holiness Legislation: Studies in the Holiness Code*. Jerusalém: Magnes, 1999.

- WENHAM, G. *The Book of Leviticus*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans, 1979.
- WRIGHT, David P. "Holiness (OT)". *ABD* n° 3, 1992, pp. 237-249.
- _____. "Holiness in Leviticus and Beyond: Differing Perspectives". *Int* n° 55, 1999, pp. 351-364.

Levítico 17

- BRICHTO, H. C. "On Slaughter and Sacrifice, Blood and Atonement". *HUCA* n° 47, 1976, pp. 22-36.
- MCCARTHY, D. J. M. "The Symbolism of Blood and Sacrifice". *JBL* n° 88, 1969, pp. 166-176.
- MILGROM, J. "A Prolegomenon to Lev. 17:11". *JBL* n° 90, 1971a, pp. 149-156.
- _____. "Blood". *EncJud* n° 4, 1971b, pp. 1115-1116.
- _____. "Does H Advocate the Centralization of Worship [Lev. 17:1-7]?" *JSOT* n° 88, 2000, pp. 59-76.
- SCHWARTZ, B. J. "The Prohibitions concerning the 'Eating' of Blood in Leviticus 17", em *Priesthood and Cult in Ancient Israel*. Editado por G. A. Anderson e S. M. Olyan. JSOTSup n° 125. Sheffield: JSOT Press, 1991, pp. 34-66.
- _____. "'Profane' Slaughter and the Integrity of the Priestly Code". *HUCA* n° 67, 1996, pp. 15-42.
- SNAITH, N. H. "The Meaning of *s'irim*". *VT* n° 24, 1974, pp. 115-118.
- _____. "The Verbs *Zabah* and *Shahal*". *VT* n° 25, 1975, pp. 242-246.
- WOOD, B. G. "In the Blood Is Life-A Common Belief in Ancient Times?" *Bible and Spade* n° 2, 1973, pp. 105-118.

Levítico 18—20

- BIGGER, S. "The Family Laws of Leviticus 18 in Their Setting". *JBL* n° 98, 1979, pp. 187-203.
- CARMICHAEL, C. M. "Forbidden Mixtures". *VT* n° 32, 1982, pp. 394-415.
- _____. "Laws of Leviticus 19". *HTR* n° 87, 1994, pp. 239-256.
- _____. *Law, Legend, and Incest in the Bible: Leviticus 18-20*. Ithaca, Nova York: Cornell University Press, 1997.
- DAY, J. *Molech: A God of Human Sacrifice in the Bible*. University of Cambridge Oriental Publications n° 41. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- DOUGLAS, M. "Justice as the Cornerstone: An Interpretation of Leviticus 18—20". *Int* n° 53, 1999, pp. 341-350.
- FRYMER-Kensky, T. "Law and Philosophy: The Case of Sex in the Bible". *Se-meia* n° 45, 1989, pp. 89-102.

- GORDON, C. H. *The Common Background of Greek and Hebrew Civilizations*. Nova York: Norton, 1965.
- GREEN, A. R. W. *The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East*. Missoula, Mont.: Scholars Press, 1975.
- HARTLEY, J. E. e DWYER, T. "An Investigation into the Location of the Laws on Offering to Molek in the Book of Leviticus", em *"Go to the Land I Will Show You": Studies in Honor of Dwight S. Young* Editado por J. E. Coleson e V. H. Matthews. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1996, pp. 81-94.
- HEIDER, G. C. *The Cult of Molek: A Reassessment*. JSOTSup n° 43. Sheffield: JSOT Press, 1985.
- HOFFNER, H. A. Jr. "Incest, Sodomy and Bestiality in the Ancient Near East", em *Orient and Occident: Essays Presented to Cyrus H. Gordon on the Occasion of His Sixty-fifth Birthday*. Editado por H. A. Hoffner. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1973, pp. 81-90.
- HORTON, F. L. "Form and Structure in Laws Relating to Women: Leviticus 18:6-18", em *SBLSP 1973*. Editado por G. W. MacRae. Cambridge, Mass.: Society of Biblical Literature, 1973, pp. 20-33.
- HOUTMANN, C. "Another Look at Forbidden Mixtures". *VT* n° 34, 1984, pp. 226-228.
- JOHNSON, L. T. "The Use of Leviticus 19 in the Letter of James". *JBL* n° 101, 1982, pp. 391-401.
- KAISER, W. C. Jr. "Leviticus 18:5 and Paul: Do This and You Shall Live (Eternally?)". *JETS* n° 14, 1971, pp. 19-28.
- MAGONET, J. "The Structure and Meaning of Leviticus 19". *Hebrew Annual Review* n° 7, 1983, pp. 151-167.
- MALMAT, A. "Love Your Neighbor as Yourself": What It Really Means". *BAR* n° 16 (4), 1990a, pp. 50,51.
- _____. "You Shall Love Your Neighbor as Yourself": A Case of Misinterpretation [Lev 19,18]?", em *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte: Festschrift für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag*. Editado por E. Blum, C. Macholz e E. W. Stegemann. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1990b, pp. 111-115.
- MCKEATING, H. "Sanctions against Adultery in Ancient Israelite Society, with Some Reflections on Methodology in the Study of Old Testament Ethics". *JSOT* n° 11, 1979, pp. 52-72.
- MEACHEM, T. "The Missing Daughter: Leviticus 18 and 20". *ZAW* n° 109, 1997, pp. 254-259.
- MILGROM, J. "The Betrothed Slave-Girls: Leviticus 19:20-22". *ZAW* n° 89, 1977, pp. 43-50.
- _____. "The Most Basic Law in the Bible". *BRev* n° 11 (4), 1995, pp. 17,48.
- _____. "Law and Narrative and the Exegesis of Leviticus XIX 19". *VT* n° 46, 1996a, pp. 544-548.

- _____. "The Changing Concept of Holiness in the Pentateuchal Codes, with Emphasis on Leviticus 19", em *Reading Leviticus: A Conversation with Mary Douglas*. Editado por J. Sawyer. JSOTSup n° 227. Sheffield: JSOT Press, 1996b, pp. 65-75.
- MOHRMANN, D. C. "Making Sense of Sex: A Study of Leviticus 18". *JSOT* n° 29, 2004, pp. 57-79.
- OLYAN, S. "And with a Male You Shall Not Lie the Lying Down of a Woman: On the Meaning and Significance of Leviticus 18:22 and 20:13". *Journal of the History of Sexuality* n° 5, 1994, pp. 179-206.
- OSWALT, J. "The Old Testament and Homosexuality", em *What You Should Know about Homosexuality*. Editado por C. W. Keysor. Grand Rapids: Zondervan, 1979, pp. 17-77.
- PHILLIPS, A. "Some Aspects of Family Law in Pre-exilic Israel". *VT* n° 23, 1973, pp. 349-361.
- _____. "Uncovering the Father's Skirt". *VT* n° 30, 1980, pp. 38-43.
- SCHWARTZ, B. J. "A Literary Study of the Slave Girls Pericope—Leviticus 19:20-22". *Scripta hierosolymitana* n° 31, 1986, pp. 241-255.
- SNAITH, N. H. "The Cult of Molech". *VT* n° 16, 1966, pp. 123-124.
- STAGER, L. E. "The Archaeology of the Family in Ancient Israel". *BASOR* n° 260, 1985, pp. 370-372.
- TOSATO, A. "The Law of Leviticus 18:18: A Reinvestigation". *CBQ* n° 46, 1984, pp. 199-214.
- WALSH, J. T. "Leviticus 18:22 and 20:13: Who Is Doing What to Whom?" *JBL* n° 120, 2001, pp. 201-209.

Levítico 21—22

Veja também a bibliografia no fim de Levítico 8—10.

- LEVINE, B. A. "Priests". *IDBSup* n° 687-690, 1976.
- MILGROM, J. *Cult and Conscience: The ASHAM and the Priestly Doctrine of Repentance*. SJLA n° 18. Leiden: Brill, 1976, pp. 63-66.
- ZIPOR, M. "Restrictions on Marriage for Priests (Lev 21, 7, 13-14)". *Bib* n° 68, 1987, pp. 259-267.

Levítico 23

- ANDREASON, N. E. *Rest and Redemption: A Study of the Biblical Sabbath*. Andrews University Monographs n° 11, Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1978.
- EICHRODT, W. *Theology of the Old Testament*. Traduzido por J. Baker. 2 vols. OTL. Filadélfia: Westminster. Vol. 1. 1961-1967, pp. 119-133.

- HARAN, M. "The Passover Sacrifice", em *Studies in the Religion of Ancient Israel*. VTSup n° 23. Leiden: Brill, 1972, pp. 86-116.
- HUI, T. K. "The Purpose of Israel's Annual Feasts". *BSac* n° 147, 1990, pp. 143-154.
- KAISER, W. C. Jr. *The Uses of the Old Testament in the New*. Chicago: Moody, 1985, pp. 145-176.
- KAUFMANN, Y. *The Religion of Israel*. Traduzido por M. Greenberg. Chicago: University of Chicago Press, 1960, pp. 305-309.
- KRAUS, H. J. *Worship in Israel*. Richmond: John Knox, 1966, pp. 32-35.
- MILGROM, J. "The First Fruits Festival of Grain and the Composition of Leviticus 23:9-21", em *Tehillah l' -Moshe: Biblical and Judaic Studies in Honor of Moshe Greenberg*. Editado por M. Cogan e outros. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1997, pp. 81-89.
- ROBINSON, G. "The Idea of Rest in the Old Testament and the Search for the Basic Character of Sabbath". *ZAW* n° 92, 1980, pp. 32-42.
- _____. *The Origin and Development of the Old Testament Sabbath: A Comprehensive Exegetical Approach*. Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie n° 21. Frankfurt am Main e Nova York: Lang, 1988.
- SIKER-Gieseler, J. "The Theology of the Sabbath: A Canonical Approach". *Studia Biblica et Theologica* n° 11, 1981, pp. 5-20.
- STEWART, R. "The Jewish Festivals". *EvQ* n° 43, 1971, pp. 149-161.
- VAUX, R. *Ancient Israel*. Traduzido por J. McHugh: 2 vols. Nova York: McGraw-Hill. Vol. 2. 1965, pp. 475-483.

Levítico 24

- HUTTON, R. R. "The Case of the Blasphemer Revisited (Lev XXIV 10-23)". *VT* n° 49, 1999, pp. 532-541.
- MASTER, J. R. "The Place of Chapter 24 in the Structure of the Book of Leviticus". *BSac* n° 159, 2002, pp. 415-424.
- MITTWOCK, H. "The Story of the Blasphemer Seen in a Wider Context". *VT* n° 15, 1965, pp. 386-389.
- WEINGREEN, J. "The Case of the Blasphemer (Leviticus XXIV, 10ff)". *VT* n° 22, 1972, pp. 118-123.

Levítico 25

- BERGSMAN, J. "The Jubilee: A Post-Exilic Priestly Attempt to Reclaim Lands?". *Bib* n° 84, 2003, pp. 225-246.
- BRUEGGEMANN, W. *The Land*. Filadélfia: Fortress, 1977.

- CARMICHAEL, C. M. "The Sabbatical/Jubilee Cycle and the Seven-Year Famine in Egypt". *Bib* n° 80, 1999, pp. 224-239.
- CASPERSON, L. W. "Sabbatical, Jubilee, and the Temple of Solomon". *VT* n° 53, 2003, pp. 283-296.
- FAGER, J. *Land Tenure and the Biblical Jubilee: Uncovering Hebrew Ethics through the Sociology of Knowledge*. JSOTSup n° 155. Sheffield: JSOT Press, 1993.
- GAMARON, H. "The Biblical Law against Loans on Interest". *JNES* n° 30. 1971, pp. 127-134.
- GNUSE, R. "Jubilee Legislation in Leviticus: Israel's Vision of Social Reform". *BTB* n° 15, 1985, pp. 43-48.
- HABEL, N. *The Land Is Mine: Six Biblical Land Ideologies*. OBT, Minneapolis: Fortress, 1995.
- HOENIG, S. "Sabbatical Years and the Year of Jubilee". *JQR* n° 59, 1969, pp. 222-236.
- HUDSON, M. "Proclaim Liberty throughout the Land': The Economic Roots of the Jubilee". *BRev* n° 15 (1), 1999, pp. 26-33,44.
- KAWASHIMA, R. S. "The Jubilee Year and the Return of Cosmic Purity". *CBQ* n° 65, 2003a, pp. 370-389.
- _____. "The Jubilee, Every 49 or 50 Years?" *VT* n° 53, 2003b, pp. 117-120.
- KINSLER, F. ROSS. "Leviticus 25". *Int* n° 53, 1999, pp. 395-399.
- LANG, H. "The Jubilee Principle: Is It Relevant for Today?" *Ecumenical Review* n° 38, 1986, pp. 437-443.
- LEMECHE, N. "Manumission of Slaves-the Fallow Year-the Sabbatical Year-the Jubel Year". *VT* n° 26, 1976, pp. 38-59.
- MALONEY, F. J. "The Scriptural Basis of Jubilee, Part I: The First Testament-The End of Servitude". *ITQ* n° 65, 2000a, pp. 99-110.
- _____. "The Scriptural Basis of Jubilee, Part II: The Second Testament-At What Price?" *ITQ* n° 65, 2000b, pp. 231-244.
- MALONEY, R. "Usury and Restrictions on Interest-Taking in the Ancient Near East". *CBQ* n° 36, 1974, pp. 1-20.
- MILGROM, J. "The Land Redeemer and the Jubilee [Lev 25, 33a, 39-43]", em *Fortunate the Eyes That See: Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Seventieth Birthday*. Editado por A. B. Beck e outros. Grand Rapids: Eerdmans, 1995, pp. 66-69.
- NORTH, R. *Sociology of the Biblical Jubilee*. AnBib n° 4. Roma: Pontifical Biblical Institute, 1954.
- _____. *The Biblical Jubilee... after Fifty Years*. AnBib n° 145. Roma: Pontifical Biblical Institute, 2000.
- RINGE, S. H. *Jesus, Liberation, and the Biblical Jubilee: Images for Ethics and Christology*. OBT. Filadélfia: Fortress, 1985.
- SCHENKER, A. "The Biblical Legislation on the Release of Slaves: The Road from Exodus to Leviticus". *JSOT* n° 78, 1998, pp. 23-41.

- SIDER, R. J. *Rich Christians in an Age of Hunger: A Biblical Study*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1977, pp. 88-92.
- SUTHERLAND, J. R. "Usury: God's Forgotten Doctrine". *Crux* n° 18, 1982, pp. 9-14.
- UCKO, H. *The Jubilee Challenge: Utopia or Possibility? Jewish and Christian Insights*. Geneva: WCC Publications, 1997.
- VAUX, R. *Ancient Israel*. Traduzido por J. McHugh. 2 vols. Nova York: McGraw-Hill. Vol. 1. 1965, pp. 173-177.
- WEINFELD, M. "Freedom Proclamations in Egypt and in the Ancient Near East", em *Pharaonic Egypt: The Bible and Christianity*. Editado por S. Israelit-Groll. Jerusalém: Magnes, 1985, pp. 317-327.
- _____. "Sabbatical Year and Jubilee in the Pentateuchal Laws and Their Ancient Near Eastern Background", em *The Law in the Bible and in Its Environment*. Editado por T. Veijola. Publications of the Finnish Exegetical Society n° 51. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, pp. 39-62.
- _____. *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East*. Minneapolis: Fortress, 1995.
- WESTBROOK, R. "Jubilee Laws". *ILLR* n° 6, 1971a, pp. 209-226.
- _____. "Redemption of Land". *ILLR* n° 6, 1971b, pp. 367-375.
- _____. *Property and the Family in Biblical Law*. JSOTSup n° 113. Sheffield: JSOT Press, 1991, pp. 36-57.
- WESTPHAL, M. "Sing Jubilee". *The Other Side* n° 14 (March), 1978, pp. 29-35.
- WRIGHT, C. J. H. "What Happened Every Seven Years in Israel? Old Testament Sabbatical Institutions for Land, Debts and Slaves". *EvQ* n° 56, 1984, pp. 129-138, 193-201.
- _____. "Jubilee, Year of". *ABD* n° 3, 1992, pp. 1024-1027.

Levítico 26

- MILGROM, J. "Leviticus 26 and Ezekiel", em *The Quest for Context and Meaning: Studies in Biblical Intertextuality in Honor of James A. Sanders*. Editado por C. A. Evans e S. Talmon. BIS n° 25. Leiden: Brill, 1997, pp. 57-62.

Levítico 27

- GEHMAN, H. S. "The Oath in the Old Testament: Its Vocabulary, Idiom, and Syntax; Its Semantics and Theology in the Masoretic Text and the Septuagint", em *Grace upon Grace: Essays in Honor of Lester J. Kuypers*. Editado por J. I. Cook. Grand Rapids: Eerdmans, 1975, pp. 51-63.
- MILGROM, J. *Cult and Conscience: The ASHAM and the Priestly Doctrine of Repentance*. SJLA n° 18. Leiden: Brill, 1976, pp. 44-63.

- WENHAM, G. J. "Leviticus 27, 2-8 and the Price of Slaves". *ZAW* n° 90, 1978. pp. 264,265.
- 1 *The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and the Holiness School*. Minneapolis: Fortress, p. 1995.
 - 2 JEPD: Jeovista, Eloísta, Sacerdotal [Priestly] e Deuteronomio. (N. do T.)
 - 3 JEDP: Jeovista, Eloísta, Deuteronomio e Sacerdotal. (N. do T.)
 - 4 "Holiness, Purity, the Body, and Society: The Evidence for Theological Conflict in Leviticus". *JSOT* n° 76, 1997, p. 26.
 - 5 "Holiness Code". *EncJud* n° 8, 1971, p. 821.
 - 6 *The Book of Leviticus*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans, 1979, p. 243.
 - 7 *The Religion of Israel*. Traduzido por M. Greenberg. Chicago: University of Chicago Press, 1960, pp. 180-182.
 - 8 "Blood". *EncJud* n° 4, 1971, pp. 1115,1116.
 - 9 *The Common Background of Greek and Hebrew Civilizations*. New York: Norton, 1965, p. 125.
 - 10 "The Old Testament and Homosexuality", em *What You Should Know about Homosexuality*. Editado por C. W. Keysor. Grand Rapids: Zondervan, 1979, pp. 59,60.
 - 11 *The Religion of Israel*. Traduzido por M. Greenberg. Chicago: University of Chicago Press, 1960, pp. 318,319.
 - 12 Isaías 52.11b. (N. do T.)
 - 13 "Lev. 17-26, The Holiness Source". *EncJud* n° 11, 1971, p. 146.
 - 14 *Rich Christians in an Age of Hunger: A Biblical Study*. Downers Grove. Ill.: InterVarsity Press, 1977, p. 89.

QUARTA PARTE

Números

16

Preparações para a Partida do Sinai

NÚMEROS 1.1—10.10

Se, em certos aspectos, “Levítico” parece um título estranho para o terceiro livro do Pentateuco, o mesmo poderia ser dito sobre o título do quarto livro. “Números” vem de *Numeri*, na Vulgata, extraído de *Arithmoi*, da Septuaginta. Existem, com certeza, contagens e listas de números ao longo desse livro (como, por exemplo, as listas dos censos, dos capítulos 1 e 26; e o censo dos levitas, nos capítulos 3 e 4), mas tais capítulos não são a regra de Números.

Na Bíblia Hebraica, o título desse livro é “No Deserto”, extraído da quarta palavra do texto hebraico de Números 1.1 (“Falou mais o Senhor a Moisés, no deserto...”). O deserto, aquela faixa de terra quase desabitada entre Egito e Canaã, onde vemos Israel entrar em Êxodo 15.22, é o cenário geográfico de Números. Como tal, era um lugar onde o povo aprofundaria sua confiança no poder de Deus para suprir suas necessidades, ou duvidaria das capacidades e recursos de seu Deus. À medida que atravessassem essa zona intermediária “entre a libertação e o desterro”¹, o deserto representaria para Israel ótimas possibilidades ou grandes problemas.

É quase um consenso que o livro de Números deixa muito a desejar e é por demais enigmático na apresentação de seu material.

Por esse motivo, B. A. Levine (1976: 634) o vê como “o menos coerente dos livros da Torá”. A visão de R. C. Dentan² é semelhante: “Considerando que o livro não é de fato coeso nem foi composto de acordo com qualquer plano lógico ou predeterminado, qualquer esboço que lhe seja imposto terá de ser reconhecido como amplamente subjetivo e arbitrário”. Para citar ao menos um exemplo, os comentaristas tentam justificar o porquê de o capítulo 15, um compêndio de leis diversas, vir entre os relatos dos espias/batedores (13—14) e o da rebelião de Corá (16).

São poucos os que discordam dessa visão; dentre eles está Brevard Childs. Ele defende a tese de que todo material em Números — ritualístico, legal, narrativo e até mesmo as informações estatísticas — gira em torno do tema universal da santidade. Childs³ observa: “Apesar da diversidade de assuntos e da complexa estrutura literária, o livro de Números mantém uma interpretação sacerdotal unificada da vontade de Deus para seu povo, a qual é exposta em um nítido contraste entre o santo e o profano”. Sinto-me mais inclinado a aceitar a avaliação de Childs que a defendida por aqueles que vêem Números como uma coletânea aleatória de materiais J⁴, E⁵ e, principalmente, P⁶.

Talvez seja melhor começar observando as divisões internas do livro, com base nas informações geográficas e cronológicas.

1.1—10.1 – Preparações para a partida do Sinai.

1.1: “Falou mais o Senhor a Moisés, no deserto do Sinai [...] no primeiro dia do segundo mês, no segundo ano da sua saída da terra do Egito”.

10.11—20.21 – Partida do Sinai e chegada a Cades.

10.11: “no segundo ano, no segundo mês, aos vinte do mês, que a nuvem se alçou de sobre o tabernáculo da congregação”.

20.22—36.13 – Jornada de Cades para Moabe.

20.22: “Todo o povo de Israel saiu da cidade de Cades”.

A tabela 1 lista a cronologia de cada seção.

É preciso notar que não há consenso entre os comentaristas em relação ao ponto de término da segunda seção e início da terceira. Tanto M. Noth como R. C. Dentan concluem a segunda seção em 20.13. G. B. Gray⁷ encerra a segunda seção em 21.9. A *New Oxford Annotated Bible* (Nova Bíblia Anotada Oxford)⁸, nas notas editoriais, finaliza a segunda seção em 21.13. F. L. Moriarty⁹ sugere 22.1 como a conclusão dessa unidade.

Tabela 12

Duração	Referência	Referência Cruzada
20 dias	1.1—10.10	Nm 1.1; 10.11
38 anos	10.11—20.21	Nm 33.38 (data da morte de Arão)
6 meses	20.22—36.13	Nm 33.38; Dt 1.3

Dennis Elson, em diversos estudos (1985, 1996, 1997), sugere dividir Números em duas seções. Utilizando como chave os dois censos dos capítulos 1 e 26, sua primeira unidade é definida do capítulo 1 ao 25; a segunda, do 26 ao 36. A primeira parte cobre a geração de israelitas que saiu do Egito, dos quais ninguém conseguiu chegar a Canaã (com exceção de Josué e Calebe). Peceram no deserto por causa de sua incessante desobediência e pecaminosidade. A outra parte cobre a geração que nasceu no deserto, a segunda geração, os quais entrariam em Canaã sob a liderança de Josué e para quem Deuteronomio foi escrito. Assim, para Olson, Números fala sobre a morte do que é velho (1—25) e o nascimento do que é novo (26—36), com Deus tendo de começar novamente.

Existem alguns fortes contrastes entre 1—25 e 26—36, sendo que todos mostram a segunda parte em condições mais favoráveis que a primeira. No primeiro conflito militar travado pelos israelitas em 1—25, eles perderam (14.45). No único embate militar posterior ao capítulo 26, empreendido pela segunda geração de israelitas em 26—36, eles venceram (31). Nos demais versículos de 1-25, Israel tentou evitar (13.31-32) ou fugir (20.21) de confrontos. Quanto às vitórias registradas em 1—26 — os relatos da destruição de Arade em 21.1-3 e a vitória sobre Seom e Ogue em 21.21-35 —, provavelmente devem ser creditadas à segunda geração. Tal interpretação seria mais provável que crer na possibilidade de esta primeira geração de israelitas ser triunfante — uma geração sob o juízo de Deus e destinada a ser destruída em pouco tempo. W. W. Lee¹⁰, em um interessante estudo, discorda de Olson. Ele sugere que, em vez do capítulo 26, é 21.1-3 que marca a transição da primeira para a segunda geração.

Um outro contraste entre as duas unidades é que muitos israelitas morrem ou sofrem em 1—25, o que não é visto em 26—36.

1. 11.1: “o fogo do Senhor ardeu entre eles e consumiu os que estavam na última parte do arraial”.

2. 11.33: “feriu o Senhor o povo com uma praga muito grande”.
3. 12.10: “eis que Miriã era leprosa como a neve”.
4. 14.37: “aqueles mesmos homens [...] morreram de praga perante o Senhor”.
5. 16.32: “E a terra abriu a sua boca e os tragou”.
6. 16.35: “saiu fogo do Senhor e consumiu os duzentos e cinquenta homens”.
7. 16.49: “E os que morreram daquela praga foram catorze mil e setecentos”.
8. 20.28: “morreu Arão ali sobre o cume do monte”.
9. 25.8: “e [Finéias] os atravessou a ambos, ao varão israelita e à mulher”.
10. 25.9: “E os que morreram daquela praga foram vinte e quatro mil”.

Denominei a primeira unidade de Números “Preparações para a Partida do Sinai”. Ela vai de 1.1 a 10.10. Os israelitas ainda não haviam se mudado geograficamente do Monte Sinai. Quais foram essas preparações para a partida?

O Censo e a Organização das Tribos (1—2)

No que diz respeito à emoção e ao efeito dramático imprimidos no leitor, o material apresentado nos primeiros dois capítulos de Números não se equipara ao impacto criado pelos trovões e pela fumaça que haviam envolvido o Sinai, seguidos pela revelação da vontade de Deus. Será que passamos do miraculoso para o comum, do sublime para o banal?

Nesses dois capítulos, Moisés foi orientado por Deus para fazer um censo da congregação de Israel (1.1-3). Deus nomeou um representante para cada tribo, com exceção dos levitas, para ajudá-lo nesse trabalho (1.4-16). O censo foi realizado (1.17-46), mas os levitas foram deixados de fora (1.47-54). Foram então designadas áreas para cada uma das tribos ao redor da tenda da congregação. Posições ao norte, sul, leste e oeste, que deveriam ser observadas quer em marcha quer acampados (2.1-34).

Existem, todavia, alguns aspectos que merecem nossa atenção. O censo devia incluir todos os homens da idade de vinte anos para cima, “todos os que saem à guerra em Israel” (1.3). Israel estava sendo enviada como ovelha entre lobos. Ações militares, para preservação ou conquista, seriam inevitáveis. O encontro que já havi-

am tido com os amalequitas (Êx 17.8-16) lhes dava uma idéia das experiências que viriam. O que aguardava Israel é salientado pela frase “capazes de ir à guerra”, a qual ocorre por quinze vezes no primeiro capítulo (vv. 3,18,20,22,24,26,28,30,32,34,36,38,40,42,45). A presença de Deus sobre, entre e à frente de seu povo ao longo do caminho não torna supérflua a necessidade de um exército preparado. Deus não opera à parte de seu povo, mas por meio dele, a fim de vê-los concretizar o destino que lhes preparou.

Vemos aqui que a iniciativa do censo foi de Deus, como foi dele a iniciativa de mandar batedores para espionar a terra de Canaã (13.1,2). Moisés não teve um repentino desejo de aumentar o número de militares. Não se detecta, em Moisés, nenhuma atitude semelhante à atribuída por Joabe a Davi em seu censo: “mas por que deseja o rei, meu senhor, este negócio?” (2 Sm 24.3, com informações adicionais no texto paralelo de 1 Cr 21.3).

Mencionei anteriormente a existência do tema da santidade em Números. É no último parágrafo do capítulo 1 (vv. 47-54) que surge esse tema em particular. Somos informados de que os levitas não são contados no censo das tribos não sacerdotais, mas será que eles são deixados completamente de lado? Números atribui três responsabilidades aos levitas: o transporte, o desmonte e a montagem do Tabernáculo. Em seguida, vemos uma terrível observação: “o estranho que se aproximar morrerá” (1.51 –ARA). Violar a responsabilidade do outro leva à morte.

E há mais. Dois versículos depois nós lemos: “os levitas se acamparão ao redor do tabernáculo do Testemunho, para que não haja ira sobre a congregação dos filhos de Israel; pelo que os levitas tomarão a si o cuidar [ou *tomarão a si a função de guardar*] do tabernáculo do Testemunho” (1.53). Os levitas atuavam como guardas sacerdotais, com o dever de deter qualquer um que tentasse violar alguma proibição com respeito ao Tabernáculo. Se o intruso não fosse impedido, a comunidade toda poderia sofrer o juízo de Deus.

Os israelitas, portanto, não podiam descuidar dos confrontos que estavam por vir (vv. 1-46), mas também não podiam negligenciar ou serem indiferentes em sua adoração a Deus (vv. 47-54). Um inimigo poderia destruí-los, mas a ira de Deus também podia fazê-lo! Precisavam evitar, a todo custo, a atitude que diz: “farei isso ou aquilo do meu jeito”.

Como disse G. S. Ogden¹¹, Números 2 está organizado em nossas Bíblias modernas de forma a enfatizar a importância da presença de Deus entre seu povo, através da tenda no meio do acam-

pamento, tanto montada como desmontada. Em torno dela ficavam Moisés e os sacerdotes (leste), os levitas coatitas (sul), os levitas gersonitas (oeste) e os levitas meraritas, com três tribos por trás de cada um desses grupos.

- 2.1-2: instruções para o acampamento (2 versículos)
- 2.3-9: Judá, entre Issacar e Zebulom, no lado leste (7 versículos)
- 2.10-16: Rúben, entre Gade e Simeão, pelo sul (7 versículos)
- 2.17: os levitas e a tenda no meio (1 versículo)
- 2.18-24: Efraim, entre Benjamim e Manassés, pelo oeste (7 versículos)
- 2.25-31: Dã, entre Aser e Naftali, pelo norte (7 versículos)
- 2.32-33: resumo e totais (2 versículos)
- [2.34: uma declaração de obediência]

Dois Censos Levíticos (3—4)

A maioria do conteúdo desses dois capítulos é dedicado à descrição da quantidade de levitas e de suas responsabilidades. Antes, contudo, de os leitores encontrarem os resultados do primeiro censo, são saudados com a lembrança dos dois filhos de Arão. Nadabe e Abiú, que “morreram perante o Senhor, quando ofereceram fogo estranho perante o Senhor [...] e não tiveram filhos” (3.4). Há uma forma correta de adorar a Deus que, ao ser desrespeitada, traz conseqüências desastrosas tanto para leigos (1.51) como para sacerdotes (3.4).

Mas isso não é tudo. O capítulo 3 destaca por mais duas vezes a sinistra ameaça de destruição para aqueles que transgredissem na adoração a Deus: “e o estranho que se chegar morrerá” (vv. 10,38). Jacob Milgrom¹² demonstra de forma convincente que a tradução “se chegar” ou “se aproximar” não é o que o texto está proibindo. Em vez disso, a expressão apenas significa “exceder certos privilégios” ou “usurpar as responsabilidades de outra pessoa” ou “ultrapassar os limites”. Os israelitas, incluindo os levitas, deviam saber o que deviam e não deviam fazer, sem confundir as duas coisas. Caso contrário, deviam arcar com as conseqüências.

Por que foram realizados dois censos levíticos (3.14-39; 4.1-49)? Na verdade, os dois são bastante distintos entre si. Uma pista que nos ajuda a enxergar essa diferença é encontrada no primeiro censo em 3.15: “Conta os filhos de Levi [...] todo varão da idade de um mês para cima”. Por outro lado, o segundo censo in-

clui aqueles “da idade de trinta anos para cima até aos cinqüenta anos” (4.3). O primeiro, portanto, começa com aqueles ainda em tenra infância e não possui limite de idade; o segundo se limita a contar aqueles com idade entre trinta e cinqüenta anos.

Devíamos então supor que os levitas incluídos no primeiro censo estavam sendo destinados a um serviço pelo resto de suas vidas? Sendo assim, não havia restrição alguma de idade. Em contrapartida, o segundo censo incluía levitas que seriam recrutados para um ministério com limite de idade: após os trinta anos, depois da adolescência e do princípio da idade adulta, e antes de alcançar uma idade avançada.

O próprio texto declara os motivos para tal limitação em Números 4. O trabalho descrito é físico e, especificamente, envolve a montagem, desmontagem e transporte do tabernáculo. Não é exagero traduzir “obra/serviço” (4.3,23,24,27,30,31,33,35,39,43,47) como “extenuante trabalho físico”. Por esse motivo, é estipulada uma idade de admissão ao serviço, trinta anos, e uma idade de aposentadoria, cinqüenta anos. É curioso que, no capítulo 1, a idade mínima para admissão no exército seja vinte, enquanto, no capítulo 4, a idade mínima para servir como levita no santuário seja trinta. Para servir na obra do Senhor são necessários dez anos a mais de maturidade que para servir no exército do Senhor.

As responsabilidades são divididas em três e repartidas entre os filhos de Levi. As responsabilidades dos coaitas são detalhadas em 4.4-20. Cabia-lhes carregar as “coisas santas” do Tabernáculo (vv. 15,19). Por esse motivo, são acrescentadas duas informações. Primeiro, o efetivo trabalho de desmontar as partes mais sagradas do Tabernáculo era função de Arão e de seus filhos, não podendo ser de modo algum realizado pelos coaitas (vv. 5-14)! Estes atuam no transporte, não no desmonte.

Em segundo lugar, a fim de tornar a ordenança coercitiva, observa-se que os coaitas morreriam (vv. 15,18,20) caso ultrapassassem os limites de sua atuação. Pelo menos até aqui, raramente vimos Números perder a oportunidade de inserir, em meio a relatos estatísticos e atribuições de tarefas, algum lúgubre lembrete sobre as conseqüências da desobediência. Deus, em sua santidade, não suporta isso de modo algum.

O segundo grupo de levitas são os gersonitas (vv. 21-28). Sua função era principalmente carregar as cortinas do Tabernáculo ou, pelo menos, guardar os carros em que eram carregadas. Não se vê aqui qualquer indicação de que, a exemplo do que acontecia

com os coatitas, eles trabalhassem sob ordens dos sacerdotes, ou que usurpar a função de outrem fosse passível de pena capital.

O terceiro grupo de levitas são os meraritas (vv. 29-33). Como os gersonitas, eles guardavam uma parte do Tabernáculo, que era carregado em carros. Nesse caso, o material eram as tábuas e colunas.

Vê-se que os coatitas tinham o maior privilégio e também as maiores responsabilidades. A quem muito é dado, muito é cobrado. Aqueles que sobem mais alto, podem cair mais longe.

Mantendo o Acampamento Santo (5)

O livro de Números começa com dois capítulos dedicados aos leigos de Israel (1—2); depois há mais dois dedicados ao clero, os levitas (3—4); e outros dois voltam a lidar com o povo em geral (5—6), sendo que em cada seção vemos o clero desempenhando um importante papel. Lidam com questões envolvendo impurezas (5.1-4); na falta do ofendido ou de algum familiar, podem ser beneficiados pela restituição devida pelo pecado contra alguém (vv. 5-10); presidem rituais acerca de mulheres suspeitas de adultério (vv. 11-31); desempenham um importante papel na vida dos nazireus, principalmente quando ele ou ela se preparam para encerrar o voto (6.1-21); por meio de orações, abençoam o povo (vv. 22-27).

Os primeiros quatro capítulos enfatizam a santidade do Tabernáculo, tanto na determinação de posições como de funções. Trata-se da habitação de Deus e tudo deve ser cumprido e executado conforme suas orientações. Não é por acaso que todos esses quatro capítulos terminam com a mesma frase: “Assim fizeram os filhos de Israel [ou Moisés]; conforme tudo o que o Senhor ordenara” (1.54; 2.34; 3.51; 4.49).

Uma vez que o conceito esteja claro, é natural que o texto siga essa mesma diretriz nos vários regulamentos que ajudam a manter o acampamento santo. Os primeiros quatro capítulos foram positivos: ‘aqui é o seu posto de trabalho, eis o que você deve fazer’. Em contrapartida, Números 5 apresenta uma ênfase negativa. Lida com a expulsão daqueles que profanaram ou depreciaram o caráter sagrado do acampamento. Portanto, o leproso foi expulso (como em Lv 13.46), assim como todo aquele que padeceu de algum tipo de fluxo (como em Lv 15, que ao contrário de Lv 13, não utiliza a expressão “enviada/viverá fora do arraial”). É claro

que a pessoa não era executada, condenada à morte como um coaita, mas exilada da comunidade.

Somente tendo conhecimento de preceitos assim, podemos apreciar de maneira integral os atos de Jesus ao “tocar” um leproso (Mc 1.41). Se os discípulos estavam presentes para ver isso, não é difícil acreditar que tenham protestado: “Senhor, acabaste de te contaminar!” Não seria possível que Jesus, para provar o contrário, tivesse encostado a palma da mão na pele de um dos discípulos — provavelmente Pedro?

Se certos tipos de impurezas físicas maculam o acampamento de Deus (5.1-4), que dizer dos pecados deliberados e seus destrutivos efeitos? Essa questão é tratada em 5.5-10 (em essência, um aprimoramento da oferta pela culpa em Lv 5.14—6.7). Sempre que surgia um pecado no seio da comunidade, este devia ser abertamente reconhecido pelo pecador, pois pecar contra outro filho de Deus é pecar contra o próprio Deus. A confissão oral era indispensável — “tal pessoa é culpada [...] Confessará o pecado que cometer” —, assim como a restituição, acrescida de 20%, do que fora tirado ou roubado. Tudo isso vinha antes do ritual de expiação realizado pelo sacerdote.

Uma nova informação é acrescida nesse parágrafo. Se a vítima do crime morresse sem deixar parentes, isso não cancelava a obrigação de reparar o erro. Longe disso! A indenização devia ser entregue ao sacerdote e ao santuário (vv. 8-10). Vemos mais uma vez a mesma idéia: o acampamento de Deus deve ser um local sagrado e puro. Não seriam tolerados desvios dos planos divinos por parte de levitas ou leigos. As pessoas impuras deviam ser excluídas. Aquele que pecasse contra o próximo devia arrepender-se e confessar seu pecado, preparando o caminho para uma restauração plena tanto com o ofendido como com Deus.

O terceiro parágrafo do capítulo (vv. 11-31) prossegue no tema da preservação da santidade em meio ao povo de Deus. A questão aqui é um suposto ou real adultério por parte de uma esposa. O marido suspeitava da infidelidade, mas não havia qualquer testemunha, nem a mulher era pega em uma situação embaraçosa.

O parágrafo anterior versa sobre um pecado real entre duas pessoas. Este discute um potencial pecado entre dois cônjuges. Um aspecto que liga 5.5-10 com 5.11-31 é que ambos lidam com infidelidade: infidelidade para com Deus em 5.6 e infidelidade para com o cônjuge em 5.12. Em ambos os casos, o hebraico expressa o ato de infidelidade com *mā'ál ma'ál* (substantivo e verbo cognatos), que carrega a idéia de se cometer um sacrilégio contra

alguém ou de se trair a confiança de alguém. É fascinante que mesmo a suspeita de um pecado precise ser investigada. Se a suspeita não desse em nada, nenhuma providência seria tomada; mas se fatos anormais e perturbadores viessem à tona, eles deveriam ser enfrentados.

O leitor contemporâneo das Escrituras pode olhar para essa história e ter dúvidas quanto à legitimidade dessa prática. Por que apenas a esposa suspeita era levada a juízo? E se a esposa desconfiasse de infidelidade por parte do marido? Havia opções para ela? Por outro lado, será que esse procedimento dava ao marido o direito de fazer sua esposa passar por tamanha prova sempre que lhe viesse à mente a suspeita de uma possível aventura? Havia ela de beber as intragáveis “águas amargas” apenas para satisfazer a curiosidade do esposo?

As seguintes observações devem ser feitas. Em primeiro lugar, podemos seguramente supor que o marido só recorria a esse expediente se não conseguisse esclarecer suas suspeitas. Dúvidas inquietantes não se desfazem no ar e, nesse caso, algo deve ser feito. Não é provável que fosse permitido a um marido ciumento de modo exagerado testar continuamente sua esposa. S. K. Sherwood¹³ levanta a possibilidade de essa lei jamais ter sido posta em prática de forma efetiva. Aliás, as Escrituras não registram nenhum caso de sua aplicação. Se, no entanto, fosse utilizada, Sherwood comenta que, após uma exposição tão vergonhosa de acordo com a lei, ainda que a esposa fosse declarada inocente, não apenas perderia seu respeito e dignidade no meio da comunidade, mas também o marido. Em conseqüência, qualquer marido pensaria muito antes de fazer sua esposa passar por tal provação.

Em segundo lugar, não é exato dizer que a esposa era submetida a um julgamento por ordálio¹⁴. A acusada não era forçada a enfiar sua mão em água fervente, nem devia andar descalça sobre pregos ou ter sua cabeça mergulhada na água. Esses eram os testes utilizados em julgamentos por ordálio. O artigo 132 do Código de Hamurabi, por exemplo, em uma situação semelhante a de Números 5.11-31, diz: “Se um dedo acusador é apontado para a esposa de alguém por causa de outro homem, mas a mulher não foi encontrada deitada com esse outro homem, ela deverá pular no rio em consideração a seu marido”. Ou seja: se fosse culpada, afundaria e se afogaria; se fosse inocente, sobreviveria. No Código de Hamurabi, o perigo é bastante real; em Números, é hipotético. (Na verdade, que significam as palavras de Números 5.27 que dizem: “a água amaldiçoante entrará nela para amargura, e

o seu ventre se inchará, e a sua coxa descairá”? Seria atrofia física, esterilidade ou o quê?). Outro aspecto que afasta a idéia de um julgamento por ordálio é que, em um tal julgamento, a pessoa é considerada culpada a menos que prove sua inocência. Como comentam H. C. Brichto¹⁵ e J. Sasson¹⁶, o ritual de Números 5 é exatamente o oposto: ele julga a inocência da acusada, não sua culpa. Frymer-Kensky¹⁷ frisa que, nos verdadeiros julgamentos por ordálio, a decisão do deus invocado era manifesta de imediato, ao contrário do que ocorre em Números 5.

Uma terceira observação advém do parágrafo anterior. Longe de aviltar a mulher, obrigando-a a atender todos os caprichos de um marido leviano, o procedimento promove exatamente o contrário. Após observar a posição muitas vezes inferior da mulher no Antigo Testamento, Brichto¹⁸ comenta: “O ritual [...] é um estratégia em favor da esposa. Ele propõe que o marido prove o que alega ou se cale”. Ao suspeitar de sua esposa, o marido deve ter coragem suficiente para pôr em ação um mecanismo que estabelece a verdade de uma forma ou de outra. Se não tiver coragem para passar da suposição à prática, deverá abandonar as acusações e interromper quaisquer insinuações.

O Nazireu (6)

Com exceção dos versículos 21-27, que falam sobre a bênção aarônica, todo esse capítulo é dedicado a uma descrição do nazireado. Estamos familiarizados com essa atividade graças a brilhantes personagens das Escrituras que foram nazireus. Dentre eles, temos pessoas notáveis como Sansão, Samuel e João Batista (Lc 1.15). Pessoas que foram líderes em suas épocas. Sansão e Samuel foram extraordinários profetas e líderes militares do exército de Israel contra os filisteus. Em seus atos, lembram mais soldados profissionais que membros de uma comunidade monástica.

Em Números 6, contudo, não vemos nenhum desses aspectos positivos. O capítulo se concentra em descrever o que os nazireus não podem fazer, em vez de abordar o que devem fazer. Entendo que isso está de acordo com a ênfase vista até agora em Números, no que diz respeito à exigência divina de santidade. As leis de Deus não devem ser evitadas. Além disso, dado o uso por todo o capítulo de frases como: “Enquanto for nazireu” (v. 4, NVI), “Durante todo o período de sua separação para o Senhor” (v. 5, NVI), “no dia em que se cumprirem os dias do seu nazireado” (v. 13) e

“Esse é o ritual do voto de nazireu [...] de acordo com a sua separação” (v. 21, NVI). Números 6 trata basicamente do nazireado temporário e não de nazireus vitalícios, como Sansão e Samuel. Podemos fazer um paralelo para os dias de hoje com missionários que trabalham em projetos de curta duração e missionários de tempo integral.

Três restrições eram impostas aos nazireus. Primeiro, deviam se abster de vinho, bebida forte, vinagre, uvas e suco de uvas. Em segundo lugar, não podiam cortar os cabelos. Em terceiro lugar, deviam evitar qualquer contato com cadáveres, ainda que de familiares. Os nazireus deviam ser disciplinados quanto ao apetite, ter aparência característica e ser cuidadosos quanto a suas companhias.

Se um nazireu se contaminasse em um contato acidental com um cadáver, era obrigado a passar por procedimentos de expiação (vv. 9-12). Também, ao encerrar o voto de nazireado, o indivíduo devia apresentar uma oferta de holocausto, uma pelo pecado e outra pacífica. As ofertas eram apresentadas na seguinte ordem: pecado, holocausto e pacífica (vv. 13-20).

O capítulo 5 começa com uma observação acerca da presença de impuros no acampamento de Deus. Tais pessoas deviam passar por uma quarentena, tanto homens como mulheres (5.3). O capítulo então continua asseverando: “Quando homem ou mulher fizer algum de todos os pecados humanos...”, e prossegue falando sobre relacionamentos conjugais. Da mesma forma, o voto de nazireado estava aberto “tanto ao homem como à mulher”. Nenhum dos sexos tem exclusividade quanto a essa posição.

O fato desse serviço ser possível tanto para homens como para mulheres torna-se ainda mais espantoso quando se percebe que, no que diz respeito às proibições impostas ao nazireu, há grande semelhança com proibições impostas ao sumo sacerdote em relação a escalões inferiores do sacerdócio. Um nazireu devia, por exemplo, evitar qualquer contaminação advinda do contato com o corpo de um familiar morto (Nm 6.7). Isso também valia para o sumo sacerdote (Lv 21.11), mas não para sacerdotes comuns (Lv 21.1-4). O nazireu devia se abster de substâncias inebriantes (Nm 6.4). Isso também valia para Arão e seus filhos quando entravam na “tenda da congregação” (Lv 10.9). No que tange à proibição de se cortar o cabelo, o sumo sacerdote também estava sujeito à proibição análoga (Lv 10.6; 21.10) e sua cabeça era ungida com óleo (Lv 21.10; Êx 29.7). Ninguém era impedido de assumir o nazireado por causa de sexo, diferentemente dos ministérios sacerdotal e levítico, para os quais apenas o homem estava qualificado.

Talvez o último parágrafo, a bênção aarônica nos versículos 21-27, esteja vinculado às informações sobre o nazireado pela observação de que o nazireu devia ser “santo [...] ao Senhor” (v. 8). Isso também é válido para os sacerdotes. Eles deviam ser “santos ao seu Deus” (Lv 21.6,7 – NVI). Ademais, a seção acerca dos nazireus começa com “Fala aos filhos de Israel” (v. 2). A Arão e seus filhos, Moisés é orientado a dizer: “Assim abençoareis os filhos de Israel” (v. 23).

É importante notar que não é Arão que abençoa. Ele não é o autor, mas o transmissor da bênção. É o Senhor, e somente o Senhor (perceba que o Tetragrammaton é utilizado por três vezes na bênção), que abençoa. O Senhor se ocupa de “abençoar e guardar” seu povo. O verbo “abençoar” é bastante conhecido dos leitores da Bíblia. Já o significado do verbo “guardar” é menos conhecido. Esse verbo aparece cerca de 450 vezes na Bíblia e, segundo Paul Riemann¹⁹, “não vemos nenhum caso em que a guarda de um ser humano por outro esteja claramente expressa em uma aliança ou mesmo que seja admissível como obrigação social”. O Senhor, e somente o Senhor, é aquele que guarda.

Ele também faz “resplandecer o seu rosto” e “levanta o seu rosto” sobre seu povo. É muito interessante a possibilidade de que, envolvida nessa bênção, tenhamos a utilização deliberada da figura de um tribunal. Deus, como um rei, concede de forma graciosa uma audiência a seus súditos. Ele não se mostra indiferente. Em outras partes das Escrituras, a expressão “levantar o rosto” é utilizada em um sentido bastante específico. Em Jó 42.8,9, lemos: “Meu servo Jó orará por vocês; eu aceitarei a oração dele [...] e o Senhor aceitou a oração de Jó” (NVI). Em ambos os casos, “aceitar” é literalmente “levantar o rosto”. Para Deus, “levantar seu rosto” sobre seu povo significa aceitá-los, exibir sua face em um sorriso, dar-lhes um olhar de aprovação. De maneira semelhante, Jacó esperava que os presentes enviados ao irmão fizessem com que Esaú o “aceitasse”; literalmente, que ele “levantasse sua face” para Jacó (Gn 32.20 [MT²⁰ v. 21]). Em contrapartida, “descair o semblante” é “franzir o cenho” (ver Gn 4.6 e Jr 3.12).

É curioso observar que, em hebraico, a extensão de cada uma das três linhas da bênção aumenta em duas palavras a cada linha:

v. 24: O-Senhor te-abençoe e-te-guarde (3 palavras)

v. 25: O-Senhor faça-resplandecer o-seu-rosto sobre-ti e-tenha-misericórdia-de-ti (5 palavras)

v. 26: O-Senhor sobre-ti levante o-seu-rosto e-te dê a-paz (7 palavras)

Talvez a seqüência descrita em Números 1—6 seja um processo de causa e efeito. Havendo obediência e compromisso com uma vida de santidade (1.1—6.21), o resultado é a presença de um Deus abençoador (6.22-27).

“Ofertas perante o Senhor” (7.1—10.10)

As informações contidas no capítulo 7 antecedem as informações nos capítulos 1—6 por um mês. Moisés terminou a construção do Tabernáculo no segundo ano, no primeiro mês, ao primeiro do mês (ver Êx 40.17). Já Números 1 está datado de um mês mais tarde: no segundo ano, no segundo mês, ao primeiro do mês. Há, contudo, uma associação entre o fim do capítulo 6 e o início do 7. O capítulo 6 encerra-se destacando o que Deus quer para seu povo: o 7 enfatiza o que o povo quer fazer para Deus. O Deus que abençoa no fim do capítulo 6 é o Deus que recebe no capítulo 7. O fato de os dons de Deus precederem as ofertas a Deus demonstra que qualquer oferta a Ele é uma resposta às dádivas divinas, não um meio de obter suas bênçãos.

O capítulo 7 é o mais longo do Pentateuco e trata das ofertas dos príncipes das tribos para o Senhor. Os versículos 12-88 identificam cada líder tribal e a oferta trazida ao Tabernáculo, começando pela tribo de Judá e terminando com a de Naftali. Em todos os relatos, o indivíduo não devia trazer apenas utensílios (uma bandeja de prata ou um vaso de ouro), mas também vários animais para as seguintes ofertas: manjares, holocaustos, pelo pecado e pacíficas, sempre nessa ordem. Adorar a Deus não é lhe dar uma gratificação, mas entrar em comunhão por meio do sacrifício.

A parte do capítulo 7 que trata das ofertas (vv. 12-88) é mais uma vez precedida por uma informação que deixa bem clara a seriedade e a importância da santidade de Deus (vv. 1-11). Coube aos líderes de Israel fornecer os carros para o transporte do equipamento do Tabernáculo (vv. 1-8), porém as “coisas santíssimas” ficavam de fora, pois deviam ser levadas nos ombros dos coadjuvantes (v. 9). Números 4.1-15 deixa claro que os coadjuvantes não deviam desmontar as “coisas santíssimas”, mas que essa tarefa pertencia aos sacerdotes. Além disso, as “coisas santíssimas” não podiam ser empilhadas em cima de carros, porém seu transporte devia ser feito por humanos.

O capítulo conclui (v. 89) com a informação de que Deus falou a Moisés a partir do Santo dos Santos. O texto simplesmente diz:

“Moisés ouvia a voz” (NVI). O texto não diz que ele viu ao Senhor. A comunhão de Deus com Moisés é auditiva, não visual. O Senhor é ouvido, não visto, porque Moisés não entra no Santo dos Santos. Ele se detém na cortina/véu que separa o Lugar Santo do Santo dos Santos. Não restam dúvidas de que Deus se comunicou com Moisés de um modo único, que não vemos em relação a mais ninguém; porém, mesmo para ele, havia restrições.

O capítulo 8 fala sobre a consagração dos levitas. O trecho é bastante semelhante a Levítico 8, que fala sobre a ordenação dos sacerdotes aarônicos, mas traz uma diferença fundamental. Os sacerdotes, ao serem ordenados, são “consagrados/santificados” (Êx 29.1,21,23; Lv 8.12,30). Os levitas, ao iniciarem seu ministério, são “purificados” (Nm 8.7[2x],15,21[2x]). Uma possível relação entre os capítulos 7 e 8 reside no fato de que ambos falam sobre “dádivas”. O capítulo 7 descreve as ofertas feitas pelo povo a Deus (ver 7.3); o 8 descreve as dádivas de Deus para seus sacerdotes, ou seja, os levitas (ver 8.19). A descrição do culto de consagração propriamente dito (vv. 5-22) é precedida por um curto parágrafo (vv. 1-4), o qual relembra a responsabilidade dos sacerdotes aarônicos no acendimento das lâmpadas do Tabernáculo (ver Êx 25.31-40; 27.20,21; Lv 24.2-4). É, portanto, a segunda vez que Números utiliza um trecho dirigido aos sacerdotes como prefácio de informações para os levitas (4.5-15a: sacerdotes; 4.15b-49: levitas).

O ritual de consagração dos levitas é quase exclusivamente uma cerimônia de purificação. Os levitas precisam de “purificação” (vv. 6,7[2x],15,21). Eles devem “se purificar” (v. 21). São obrigatórias uma oferta de holocausto e outra pelo pecado (v. 12). De forma muito semelhante ao animal para o sacrifício, os levitas substituem o primogênito e, como tal, recebem imposição de mãos (vv. 10,11,16,18). Eles possuem a função de evitar que a ira divina destrua Israel (v. 19) e fazem isso repelindo todo e qualquer invasor (ver 1.53; 18.5).

Jacob Milgrom²¹ explicou o raciocínio por trás da ênfase expiatória da consagração dos levitas. Sua explicação se concentra no uso da palavra hebraica para trabalho/ministério/serviço/ofício, nos versículos 11, 15, 19, 22, 24, 26: “Eu diria que ‘serviço’, no capítulo 8 de Números, significa todo tipo de trabalho de remoção [...] Somente essa visão poderia explicar a necessidade dos rituais de purificação que acompanham o culto de iniciação dos levitas. A realização do serviço de guarda, tanto perto como longe do Tabernáculo, envolve contato com o santuário. As operações de remoção, considerando que a manipulação direta do santuário é

função exclusiva dos levitas, exigiriam aspersões purificadoras e sacrifícios”.

Ao revisar o conteúdo dos capítulos de Números em função do alvo da mensagem, temos o seguinte: 1—2: leigos; 3—4: clero; 5—6.21: leigos; 6.22-27: clero; 7.1-89: leigos; 8: clero.

Números 9.1-14 traz-nos de volta aos leigos e, em especial, à questão do adiamento da Páscoa. Em certos casos, a Páscoa pode ser observada um mês mais tarde; ou seja, no segundo mês em vez de no primeiro (vv. 3,5,11). Quais motivos, porém, são válidos para o adiamento da Páscoa? Duas situações são listadas. Se alguém estiver longe de casa, em viagem, ou ficar impuro por haver tocado um morto (v. 10), o adiamento é inevitável. Recusar-se a observar a Páscoa por qualquer outra razão faz com que o acusado seja “extirpado” do meio do povo. Eis, uma vez mais, aquele sinistro tom de aviso e alerta. Se você estiver impuro e, portanto, indigno de estar na presença de Deus, adie a Páscoa. Caso contrário, não tente se esquivar de suas responsabilidades para com Deus na adoração.

O fornecimento de informações acerca da celebração da Páscoa, logo antes de o povo sair do Monte Sinai em direção a Canaã, corresponde à mesma seqüência de informações sobre a primeira Páscoa (Êx 12.1-28), passada logo antes de o povo deixar o Egito rumo ao Monte Sinai (Êx 12.29-51). Em ambas as ocasiões, antes que o povo de Deus possa seguir em frente, é preciso celebrar o dia em que Deus passou por eles sem tocá-los.

A conclusão do capítulo 9 é bastante parecida com a do 6. No capítulo 6, o trecho destaca a presença divina que abençoa. É a face de Deus que brilha. No capítulo 9, o trecho enfatiza (vv. 15-23) a presença divina que orienta. Uma nuvem que pairava no ar indicava o local do acampamento. Ao subir, a nuvem indicava a direção a ser seguida pelos israelitas. O uso contínuo da palavra “nuvem” nesses versículos (a palavra aparece onze vezes nos vv. 15-23) indica que os israelitas viajavam sob a luz do dia, quando as nuvens são visíveis no céu (ver, contudo, o v. 21b). É óbvio que teria feito mais sentido viajar principalmente sob a cobertura da noite, tanto para se protegerem dos inimigos como do sol escaldante do deserto. Deus, no entanto, raramente se deixa prender pela lógica e pela praticabilidade do homem.

O trecho encerra-se fazendo referência a duas trombetas de prata (10.1-10). Tais instrumentos deviam ser utilizados em determinadas festas, no início do ano, para reunir a congregação ou para levantar acampamento. Os versículos 5-7 frisam que as trom-

betas soavam um tipo de alarme, semelhante a uma sirene militar. Dessa forma, as trombetas seriam mais para emergências que para música ou adoração. Os instrumentos musicais tinham um papel quase insignificante no ministério sacerdota². O livro de Levítico, que se dedica em grande parte à questão da adoração individual e comunitária, principalmente nos capítulos 1—16, não faz qualquer menção a música.

Principais Comentários e Estudos sobre Números

- ACKERMAN, J. S. “Numbers”, em *The Literary Guide to the Bible*. Editado por R. Alter e F. Kermode. Cambridge, Mass.: Belknap, 1987, pp. 78-91.
- ALLEN, R. B. “Numbers”, em *The Expositor’s Bible Commentary*. Vol. 2. Editado por F. E. Gaebelin. Grand Rapids: Zondervan, 1990, pp. 657-1008.
- ASHLEY, T. R. *The Book of Numbers*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.
- BROWN, R. *The Message of Numbers*. The Bible Speaks Today. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2002.
- BUDD, P. J. *Numbers*. WBC 5. Waco, Tex.: Word, 1984.
- CAINE, I. “Numbers, Book of”. *EncJud* n° 12, 1971, pp. 1249-1254.
- CHILDS, B. S. *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Filadélfia: Fortress, 1979, pp. 190-201.
- COLE, R. D. *Numbers*. NAC 3B. Nashville: Broadman & Holman, 2000.
- DAVIES, E. W. *Numbers*. NCBC. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- DENTAN, R. C. “Numbers, Book of”. *IDB* n° 3, 1962, pp. 567-571.
- DOUGLAS, M. *In the Wilderness: The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*. JSOTSup n° 158, Sheffield: JSOT Press, 1993.
- DOZEMAN, T. B. “The Book of Numbers: Introduction, Commentary and Reflections”, em *The New Interpreter’s Bible*. Vol. 2. Editado por L. E. Keck e outros. Nashville: Abingdon, 1998, pp. 1-168.
- FRETHEIM, T. E. “Numbers”, em *The Oxford Bible Commentary*. Editado por J. Barton e J. Muddiman. Oxford: Oxford University Press, 2001, pp. 110-154.
- HARRISON, R. K. *Numbers: An Exegetical Commentary*. Wycliffe Exegetical Commentary, Grand Rapids, 1992.
- KNIERIM, R. P. “The Book of Numbers”, em *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte: Festschrift für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag*. Editado por E. Blum, C. Macholz e E. W. Stegemann. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1990, pp. 155-163.
- KUGEL, J. L. *The Bible as It Was*. Cambridge, Mass.: Belknap, 1997, pp. 461-500.
- LEE, W. W. “The Transition from the Old Generation to the New Generation in the Book of Numbers: A Response to Dennis Olson”, em *Reading the*

Hebrew Bible for a New Millennium: Form, Concept, and Theological Perspective, Vol. 2, *Exegetical and Theological Studies*. Editado por W. Kim e outros. SAC. Harrisburg, Pa.: Trinity, 2000, pp. 201-220.

- LEVINE, B. A. "Numbers, Book of". *IDBSup* n° 631-635, 1976.
- _____. *Numbers 1-20: A New Translation with Introduction and Commentary*. AB 4A. Nova York: Doubleday, 1993.
- _____. *Numbers 21-36: A New Translation with Introduction and Commentary*. AB 4A. Nova York: Doubleday, 2000.
- L'HEUREUX, C. E. "Numbers", em *The New Jerome Biblical Commentary*. Editado por R. E. Brown, J. A. Fitzmyer e R. E. Murphy. Englewood Cliffs. N. J.: Prentice-Hall, 1990, pp. 80-93.
- MAARSINGH, B. *Numbers: A Practical Commentary*. Traduzido por J. Vriend. Text and Interpretation. Grand Rapids: Eerdmans, 1987.
- MILGROM, J. *Studies in Levitical Terminology*. Vol. 1. *The Encroacher and the Levite: The Term 'Aboda*. University of California Publications, Near Eastern Studies n° 14. Berkeley: University of California Press, 1970.
- _____. *Numbers: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*. JPS Torah Commentary. Filadélfia: The Jewish Publication Society, 1990.
- _____. "Numbers, Book of". *ABD* n° 4, 1992, pp. 1146-1155.
- MORIARTY, F. L. "Numbers", em *The Jerome Biblical Commentary*. Editado por R. E. Brown, J. A. Fitzmyer e R. E. Murphy. 2 vols em 1. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall. Vol. 1. 1968, pp. 86-100.
- NOTH, M. *Numbers: A Commentary*. Traduzido por J. D. Martin. Filadélfia: Westminster, 1969.
- ODGEN, G. S. "The Design of Numbers". *BT* n° 47, 1996, pp. 420-428.
- OLSON, D. T. *The Death of the Old and Birth of the New: The Framework of Numbers and the Pentateuch*. BJS n° 71. Chico, Califórnia: Scholars Press. 1985.
- _____. *Numbers*. Interpretation. Louisville: John Knox, 1996.
- _____. "Negotiating Boundaries: The Old and New Generations and the Theology of Numbers". *Int* n° 51, 1997, pp. 229-240.
- OSWALT, J. "Numbers, Book of". *ZPEB* n° 4, 1975, pp. 461-469.
- RINGE, S. H. "Reading Back, Reading Forward". *Semeia* n° 88, 1999, pp. 189-194.
- SAKENFELD, K. D. "Numbers", em *The Books of the Bible*. Editado por B. W. Anderson. 2 vols. Nova York: Scribner. Vol. 1. 1989, pp. 71-87.
- _____. *Journeying with God: A Commentary on the Book of Numbers*. ITC. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- SHERWOOD, S. K. *Leviticus, Numbers, Deuteronomy*. Berit Olam. Colledgeville, Minn.: Liturgical Press, 2002, pp. 95-195.
- SNAITH, N. H. *Leviticus and Numbers*. The Century Bible. Londres: Nelson, 1967, pp. 1979-1347.

- STURDY, J. *Numbers*. CBC. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- WENHAM, G. J. *Numbers: An Introduction and Commentary*. TOTC. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1981.
- _____. *Numbers*. OTG. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.
- WEVERS, J. W. *Text History of the Greek Numbers*. MSU n° 16. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.
- WILLIAMS, G. "The Verb *qarab* 'Come Near' in Numbers". *BT* n° 45, 1994, pp. 245-247.

Números 1.1—10.10

- KAUFMANN, Y. *The Religion of Israel*. Traduzido por M. Greenberg. Chicago: University of Chicago Press, 1960.
- MILGROM, J. "Encroaching on the Sacred: Purity and Polity in Numbers 1-10". *Int* n° 51, 1997, pp. 241-253.
- Números 1—2
- Na bibliografia de Exodus 12-15:21, veja Davies (1995); Heinzerling (2000); Humphreys (1998); (2000); Milgrom (1999); Rendsburg (2001).
- ARCHER, G. L. *A Survey of Old Testament Introduction*. Chicago: Moody, 1973, pp. 234-238.
- MAYES, A. D. H. *Israel in the Period of the Judges*. Naperville, Ill.: Allenson, 1974, pp. 16-34.
- MILGROM, J. "Priestly Terminology and the Political and Social Structure of Pre-Monarchic Israel". *JQR* n° 69, 1978, pp. 65-81.
- SASSON, J. "A Genealogical 'Convention' in Biblical Chronography?" *ZAW* n° 90, 1978, pp. 171-185.
- WENHAM, J. W. "Large Numbers in the Old Testament". *TynB* n° 18, 1967, pp. 19-53.

Números 3—4

- ABBA, R. "Priests and Levites". *IDB* n° 3, 1962, pp. 876-889.
- CODY, A. *A History of Old Testament Priesthood*. AnBib n° 35. Roma: Pontifical Biblical Institute, 1969, pp. 29-38.
- MILGROM, J. *Studies in Levitical Terminology*. Vol. 1. *The Encroacher and the Levite: The Term 'Aboda*. University of California Publications, Near Eastern Studies n° 14. Berkeley: University of California Press, 1970.
- SPENCER, J. R. "PQD, the Levites, and Numbers 1—4". *ZAW* n° 110, 1998, pp. 535-546.
- VAUX, R. *Ancient Israel*. Traduzido por J. McHugh. 2 vols. Nova York: McGraw-Hill. Vol. 2. 1965, pp. 358-371.

Números 5

Versículos 5-10

MILGROM, J. *Cult and Conscience: The ASHAM and the Priestly Doctrine of Repentance*. SJLA 18. Leiden: Brill, 1974, pp. 104-106.

Versículos 11-31

BACH, A. "Good to the Last Drop: Viewing the Sotah (Numbers 5, 11-31) as the Glass Half Empty and Wondering How to View It Half Full", em *The New Literary Criticism and the Hebrew Bible*. Editado por J. C. Exum e D. J. A. Clines. JSOTSup n° 143. Sheffield: JSOT Press, 1993, pp. 26-54.

BRIGHTO, H. C. "The Case of the Sota and a Reconsideration of Biblical Law". *HUCA* n° 46, 1975, pp. 55-70.

FISHBANE, M. "Accusations of Adultery: A Study of Law and Scribal Practice in Numbers 5:11-31". *HUCA* n° 45, 1974, pp. 25-45.

FRYMER-Kensky, T. "Ordeal, Judicial". *IDBSup* 638-640, 1976.

_____. "The Strange Case of the Suspected Sotah (Numbers V 11-31)". *VT* n° 34, 1984, pp. 11-26.

McKANE, W. "Poison, Trial by Ordeal and the Cup of Wrath". *VT* n° 30, 1980, pp. 474-492.

MILGROM, J. "The Case of the Suspected Adulteress, Numbers 5:11-31: Redaction and Meaning", em *The Creation of Sacred Literature: Composition and Redaction of the Biblical Text*. Editado por R. E. Friedman. University of California Publications in Near Eastern Studies n° 22. Berkeley: University of California Press, 1981, pp. 69-75.

_____. "On the Suspected Adulteress (Numbers V 11-31)". *VT* n° 35, 1985, pp. 368,369.

PARDEE, D. "Marim in Numbers V". *VT* n° 35, 1985, pp. 112-115.

PHILLIPS, A. C. *Ancient Israel's Criminal Law: A New Approach to the Decalogue*. Oxford: Blackwell, 1970, pp. 118-121.

SASSON, J. "Numbers 5 and the 'Waters of Judgment'". *BZ* n° 16, 1972, pp. 249-251.

WARD, E. F. "Superstition and Judgment". *ZAW* n° 89, 1977, pp. 1-19.

Números 6

Versículos 1-21

DIAMOND, E. "An Israelite Self-Offering in the Priestly Code: A New Perspective on the Nazirite". *JQR* n° 88, 1997-1998, pp. 1-18.

- EICHRODT, W. *Theology of the Old Testament*. Traduzido por J. Baker. 2 vols. OTL. Filadélfia: Westminster. Vol. 2. 1961-1967, pp. 303-306.
- MILGROM, J. "Nazirite". *EncJud* n° 12, 1971, pp. 907-909.
- _____. *Cult and Conscience: The ASHAM and the Priestly Doctrine of Repentance*. SJLA 18. Leiden: Brill, 1974, pp. 66-70.
- RAINEY, A. "The Order of Sacrifices in Old Testament Ritual Texts". *Bib* n° 51, 1970, pp. 485-498.
- RIEMANN, P. "Am I My Brother's Keeper?" *Int* n° 24, 1970, pp. 482-491.
- VAUX, R. *Ancient Israel*. Traduzido por J. McHugh. 2 vols. Nova York: McGraw-Hill. Vol. 2. 1965, pp. 466,467.

Versículos 22-27

- BRIGHTO, H. C. "Priestly Blessing". *EncJud* n° 13, 1971, pp. 1060-1061.
- FREEDMAN, D. N. "The Aaronic Benediction", em *No Famine in the Land: Studies in Honor of John L. McKenzie*. Editado por J. W. Flanagan e A. W. Robinson. Missoula, Mont.: Scholars Press, 1975, pp. 411-442.
- _____. "The Aaronic Benediction (Numbers 6:24-26)", em *Pottery, Poetry and Prophecy: Studies in Early Hebrew Poetry*. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1980, pp. 229-242.
- KORPEL, M. C. A. "The Poetic Structure of the Priestly Blessing [Numbers 6,24-26]". *JSOT* n° 45, 1989, pp. 3-13.
- MILLER, P. D. Jr. "The Blessing of God: An Interpretation of Numbers 6:22-27". *Int* n° 29, 1975, pp. 240-251.
- WESTERMANN, C. *Blessing in the Bible and the Life of the Church*. Traduzido por K. R. Crim. OBT. Filadélfia: Fortress, 1978, pp. 42-45.
- ¹ FRETHEIM, T. E. "Numbers", em *The Oxford Bible Commentary*. Editado por J. Barton e J. Muddiman. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 111.
- ² "Numbers, Book of". *IDB* n° 3, 1962, p. 567.
- ³ *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Filadélfia: Fortress, 1979, p. 199.
- ⁴ Jeovista (N. do T.)
- ⁵ Eloísta (N. do T.)
- ⁶ Sacerdotal (N. do T.)
- ⁷ *A Critical and Exegetical Commentary on Numbers*, 1903.
- ⁸ REVISED STANDARD VERSION, 1973.
- ⁹ "Numbers", em *The Jerome Biblical Commentary*. Editado por R. E. Brown, J. A. Fitzmyer e R. E. Murphy. 2 vols. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall. Vol 1, pp. 86-100.

- ¹⁰ “The Transition from the Old Generation to the New Generation in the Book of Numbers: A Response to Dennis Olson”, em *Reading the Hebrew Bible for a New Millennium: Form, Concept, and Theological Perspective*. Vol. 2. *Exegetical and Theological Studies*. Editado por W. Kim e outros. SAC. Harrisburg, Pa.: Trinity, 2000, pp. 201-220.
- ¹¹ OGDEN, G. S. “The Design of Numbers”. *BT* n° 47, 1986, p. 425.
- ¹² *Studies in Levitical Terminology*. Vol. 1. *The Encroacher and the Levite: The Term ‘Aboda*. University of California Publications, Near Eastern Studies n° 14. Berkeley: University of California Press, 1970, pp. 17,18.
- ¹³ *Leviticus, Numbers, Deuteronomy*. Berit Olam. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2002, p. 146.
- ¹⁴ Prova judicial apelando para o juízo de Deus, recorrendo a meios como o duelo, o ferro em brasa, a água fervente. Se o acusado sobrevivesse era inocente; se percesse, era culpado. (N. do T.)
- ¹⁵ “The Case of the Sota and a Reconsideration of Biblical Law”. *HUCA* n° 46, 1975, p. 66.
- ¹⁶ “Numbers 5 and the ‘Waters of Judgment’”. *BZ* n° 16, 1972, p. 251.
- ¹⁷ “The Strange Case of the Suspected Sotah (Numbers V 11-31)”. *VT* n° 34. 1984, p. 24.
- ¹⁸ “The Case of the Sota and a Reconsideration of Biblical Law”. *HUCA* n° 46, 1975, p. 67.
- ¹⁹ “Am I My Brother’s Keeper?” *Int* n° 24, 1970, p. 483.
- ²⁰ Texto Massorético. (N. do T.)
- ²¹ “The Encroacher and the Levite: The Term ‘Aboda’”. *Studies in Levitical Terminology*. Vol. 1. University of California Publications, Near Eastern Studies n° 14, Berkeley: University of California Press, 1970, p. 74. n° 271.
- ²² Veja KAUFMANN, Y. *The Religion of Israel*. Traduzido por M. Greenberg. Chicago: University of Chicago Press, 1960, p. 11, n° 304.

17

Do Sinai a Cades

NÚMEROS 10.11—20.21

Os israelitas, desde sua chegada ao Sinai, já tinham ouvido muita coisa, tanto de Moisés como de Deus. Houvera abundância de instruções, regulamentos e exortações. Agora, porém, era chegada a hora de levantar o acampamento e partir. O Sinai não era o destino geográfico que Deus havia preparado para seu povo, assim como o Monte da Transfiguração não foi o objetivo final de Pedro, Tiago e João. Devia, contudo, servir para revigorar o povo de Deus ao lhe permitir um conhecimento mais profundo do Senhor.

Da Marcha à Lamúria (10.11—12.16)

Frank Cross¹ faz notar a proliferação da frase “e os filhos de Israel partiram de...” em Êxodo e Números. Ele compara essa frase com “essas são as gerações de...”, que aparece por dez vezes em Gênesis. Sete dessas frases — “e eles partiram de...” — encontram-se em Êxodo: 12.37; 13.20; 14.2; 15.22; 16.1; 17.1; 19.2.

As outras cinco ocorrências estão em Números: 10.12; 20.1,22; 21.10; 22.1. A partida do Sinai, porém, foi algo singular. Os israelitas levariam consigo lembranças que jamais esqueceriam.

O cenário descrito em 10.11-36 é dramático e vibrante: bandeiras tremulando, a presença de Deus claramente manifesta e todos com grandes expectativas de conquistas em mente. Até surpreende um pouco o fato de Moisés chamar seu sogro, Hobabe, para acompanhá-los ao deixarem o Sinai (vv. 29-32, com especial destaque para o 31); pois, diz Moisés a seu sogro midianita, “tu sabes que nós nos alojamos no deserto; de olhos nos servirás”. Quem era então o guia de Israel: a presença divina na nuvem de fogo. Hobabe ou ambos? No caso de serem ambos, a passagem demonstra a relevância atribuída pela Bíblia tanto ao esforço divino como ao esforço humano como sendo fundamentais na promoção da vontade de Deus. Para um outro exemplo da mesma realidade, lembre-se de que Josué enviou espiões a Jericó, em Josué 2, logo após Deus ter garantido a vitória de Israel em Josué 1 (“Ninguém se sustera diante de ti”). Se, após uma primeira recusa, Hobabe aceitou acompanhá-los (o que não é de forma alguma assegurado pelo texto), não há nenhuma passagem subsequente que destaque alguma contribuição sua. Nas passagens seguintes, vemos Jeová sendo honrado, mas não o sogro de Moisés.

O leitor é, então, pego de surpresa pelo choque brusco dos capítulos 11 e 12. Em vez de um clima de otimismo e bravura, vemos um grotesco espetáculo de discórdias, lamúrias, depressão e confusões, as quais recebem a devida reação do juízo de Deus.

O texto nos dá três cenas diferentes desse desastre. Primeiro, vemos uma reclamação geral acerca de “desgraças/dificuldades”. A forma da palavra hebraica utilizada (o Hithpael) pode sugerir que não se trata de um evento isolado, mas de um padrão comportamental. O Senhor respondeu com um fogo consumidor que atingiu as extremidades do acampamento. Somente as orações de intercessão de Moisés puseram fim ao castigo (11.1-3). Em seguida, insatisfeitos com um cardápio limitado a apenas um prato, o maná, o povo clamou a Deus por refeições variadas (11.4-34). Na terceira situação, Miriã contestou tanto a perspicácia de Moisés na escolha de uma esposa como a credibilidade de sua relação exclusiva com Deus (12).

O propósito imediato desses acontecimentos é contrastar o Deus que está presente em seu acampamento para abençoar (1—10) com o Deus que está presente em seu acampamento para julgar grupos ou indivíduos que tentem destruir a harmonia da comunidade (11—12). Por esse motivo, um fogo feriu o povo (11.1), uma praga se alastrou (11.33) e uma acusadora tornou-se leprosa (12.10).

O papel de Moisés em cada um desses incidentes é bastante interessante. No primeiro, ele teve sucesso como intercessor. Não

fez perguntas nem repreendeu ninguém. No segundo, porém, a ânsia do “populacho” por carne já era uma outra questão. Se, em 11.2, Moisés “orou”, em 11.10 ele ficou “aborrecido/descontente”. Moisés entendeu as reclamações do povo e as lembranças da comida do Egito como uma acusação contra ele. Sentiu-se confuso e já não desejava qualquer responsabilidade por aquela congregação ingrata e insensível. Diante da perspectiva de continuar com o ministério como estava, até mesmo a morte era-lhe preferível (v. 15). Murmuração é contagioso. Moisés rebaixou-se ao nível de sua congregação, adotando sua forma de pensar.

A resposta de Deus para Moisés (vv. 16-23) trouxe tanto alívio como repreensão. O alívio veio no fato de Moisés já não precisar agir sozinho. Deus providenciou setenta anciãos para repartir com ele o fardo da liderança. É como se Moisés tivesse “Espírito” mais do que suficiente para compartilhar. Sua própria porção do Espírito não foi reduzida pelo ocorrido, assim como uma vela não perde nada de sua chama ao acender outra vela². Foi, todavia, também uma palavra de repreensão. Se Moisés queria parar, não havia problema, mas devia antes escolher setenta pessoas da congregação. Deus então derramaria sobre eles do “Espírito” que pusera em Moisés. Ele não era indispensável, mas sim a presença do Espírito divino. Apenas os dons do Espírito de Deus podiam explicar as habilidades de Moisés.

Tudo isso se sucedeu na tenda da congregação (vv. 16b,24), mas o espírito não pode ser confinado a um cômodo. O Espírito também desceu sobre outros dois, Eldade e Medade, que se encontravam no acampamento (v. 26). Josué, ortodoxo, queria que aquilo parasse (v. 28). A rigidez é difícil de ser superada. Tal postura transparece nas palavras do discípulo João para Jesus: “Mestre, vimos um que em teu nome expulsava os demônios, e lho proibimos, porque não te segue conosco” (Lc 9.49). Moisés, contudo, não teve uma visão tão limitada quanto a de Josué. Moisés, ao dizer: “Quem dera todo o povo do Senhor fosse profeta e que o Senhor pusesse o seu Espírito sobre eles!” (Nm 11.29 – NVI), demonstra um espírito verdadeiramente universal. (Pouquíssimos comentaristas tratam a declaração de Moisés no versículo 29 como carregada de cinismo: “Quem dera todo o povo de Deus fosse profeta e passasse pelas mesmas aflições que suporto, pois então veríamos como se sentiria!”)

Deus satisfaz a compulsão do povo por comidas mais saborosas, porém, ao contrário de Êxodo 16, houve um preço a ser pago. Enquanto ainda mastigavam seus deliciosos bocados, uma praga se abateu sobre o povo (v. 33). Como no comentário de Salmos 106.15:

“Deu-lhes o que pediram, mas mandou sobre eles uma doença terrível” (NVI). Deus aceitou, todavia não os eximiu do erro. A palavra hebraica para o “vento” que trouxe as codornizes (v. 31), as quais em pouco tempo trouxeram uma terrível praga, também designa o “Espírito” que repousou sobre os setenta anciãos, fazendo-os profetizar (v. 25): *rúah*. Números 11.4-34 mostra claramente o potencial de uma bênção levar ao êxtase, ou de uma catástrofe levar ao extermínio, quando o *rúah* divino entra em ação.

O terceiro incidente se encontra no capítulo 12. Se no 11 Moisés foi indiretamente provocado, o que temos aqui é um ataque direto. Em 11.1-3, Deus ouviu o povo se queixando (v. 1) (e falou sobre isso com Moisés?); em 11.4-34, Moisés ouviu as queixas do povo (v. 10) e disse isso a Deus. Tanto em 11.1-3 como em 11.4-34 era Deus que estava sendo atacado; em 12.1-16, Moisés estava sendo atacado. A escolha de uma esposa, por parte de Moisés, foi o primeiro alvo de insinuações. Ele havia se casado com uma mulher “cuxita” (12.1). A acusação parece partir mais de Miriã que de Arão, pois 12.1, no hebraico, diz literalmente: “E ela falou, Miriã e Arão contra Moisés”. O verbo encontra-se na terceira pessoa do singular, não do plural, no feminino (vemos a mesma construção em Juízes 5.1: “E cantou Débora e Baraque”). Roberson³ chega a chamar Arão de “fantoche de Miriã”.

Esse pode ter sido o motivo de Miriã ficar leprosa, apesar de Arão também ser implicado quando Deus disse: “por que, pois, não tivestes temor de falar contra o meu servo, contra Moisés?” (12.8) Cross⁴ comenta que, se o termo “cuxita” significar tez negra ou uma mulher etíope, como em geral vemos na Bíblia, a história faz com que “a pele branqueada de Miriã seja um castigo em especial adequado por ela ter reprovado a esposa cuxita”.

Por outro lado, Números 12.1 pode estar apenas dizendo que a esposa de Moisés pertencia a uma tribo de Cusã, uma região que corresponde a Midiã, em Habacuque 3.7: “Vi as tendas de Cusã em aflição; as cortinas da terra de Midiã tremiam”. Isso concordaria perfeitamente com Êxodo 2.21, em que Moisés desposa Zípora, a midianita, em vez de forçar a suposição de que o texto em Números 12 diz respeito a um segundo casamento de Moisés.

Moisés sabia tudo sobre alguém se tornar leproso por ter feito ou dito algo desagradável a Deus. Ele passara por isso ao tentar se esquivar, pela terceira vez, de ir obedientemente ao Egito (Êx 4.1-9, em especial os vv. 6,7).

De modo curioso, Arão pediu misericórdia somente a Moisés (vv. 11,12), que voltou a interceder em oração (v. 13). Voltamos, então,

ao Moisés de 11.1-3, cujas orações aliviavam as sentenças divinas, sem, porém, cancelá-las. Não há expressão alguma de protesto contra Miriã ou Arão. Ele adotou uma política de silêncio frente a seus acusadores. Aliás, como observa Ackerman⁵, Moisés e Arão parecem se dar muito bem ao longo do restante do livro de Números (13.26; 14,2,5,26; 15.33; 16.3,11,16-22,36-40,41-50; 17.1-11; 18.1-7; 19.1; 20.2,6,8,10). Por sua vez, Miriã só volta a aparecer uma vez em Números, após o capítulo 12, e apenas para morrer (20.1b).

Não levantaram dúvidas apenas em relação à singularíssima esposa, mas também em relação ao relacionamento especial que tinha com Deus: “Porventura, falou o Senhor somente por Moisés?” (12.2) Seria ele o único canal de revelação? Cabia a ele o monopólio das declarações divinas? Moisés era o vigário de Deus na terra, um tipo de figura papal? A resposta de Deus é simples: sim (vv. 6-8).

O capítulo 11 de Números mostra um aspecto de Moisés diferente do ressaltado no capítulo 12. No 11, o texto relata um ministério que Moisés compartilhou com outras pessoas, visto que Deus derramou do mesmo Espírito de Moisés sobre setenta anciãos. Trata-se de um recurso divino cujo monopólio não pertence a Moisés. O capítulo 12, por sua vez, enfoca a singularidade do seu ministério (vv. 6-8). É somente com Moisés que Deus fala face a face. Ele não é especial apenas em relação ao ministério, mas também em seu caráter: ele era muito “manso” (v. 3). Essa é a única vez em que esta palavra aparece no singular na Bíblia Hebraica. No restante da Bíblia, ela aparece no plural e se refere aos “aflitos” que clamam a Deus. A chave da bem-sucedida liderança de Moisés pode ser aplicada a todos os servos de Deus que exerceram lideranças: ele tanto possuía um ministério liberalmente partilhado com outras pessoas, como um ministério para o qual Deus o separou e capacitou de forma especial. Embora as Escrituras ensinem o sacerdócio de todos os crentes, não parecem ensinar que todos os crentes são profetas.

Como já disse Brevard Childs⁶, esses relatos e aqueles que o sucedem perpetuam o tema de 1.1—10.11: a necessidade absoluta de santidade no meio do povo de Deus. O caráter sagrado da comunidade é contestado quando sua estrutura é ferida por conflitos e implicâncias. Isso faz com que Deus passe da bênção para o juízo.

Com demasiada freqüência, vimos estudos críticos preocupados em discernir duas histórias distintas tanto no capítulo 11 (as codornas e os anciãos) como no 12 (a esposa de Moisés e o relacionamento dele com Deus). Hoje em dia, vemos tais histórias combinadas de forma não muito ordenada. Veja, por exemplo, os estu-

dos de George Coats, os quais são grandemente influenciados por Martin Noth, o pesquisador que dá especial destaque à história das tradições. Digno de aplausos é o profundo trabalho de David Jobling⁷, que vai além de uma abordagem genética das Escrituras, que investiga a pré-história do texto, e aborda sua forma final.

Em estudos assim, a semelhança temática entre os dois capítulos se torna evidente. Em cada narrativa vemos um plano principal: Deus está dando a Israel a Terra Prometida de Canaã. Então, vemos um plano contrário, instigado pelas pessoas que se opõem a marchar, pela multidão que protesta contra a comida, por Moisés ao não aceitar sua função, e por Miriã e Arão ao criticarem Moisés. Por fim, há uma reação de Deus com o propósito de restaurar a união, e os instigadores são punidos. A vontade de Deus é que haja um povo, uma comida e um líder.

Devemos Subir ou não? (13.1—14.15)

Esses dois capítulos discutem o envio de espíões a partir de Cades ou Cades-Barnéia (na fronteira sul de Canaã [Nm 34.4], cerca de 65 quilômetros ao sul da Berseba de Abraão) a Canaã, a fim de determinar a conveniência em atacá-la. Falam também sobre os relatos trazidos de volta e suas repercussões. Devemos notar que o plano original de Deus era: “E falou o Senhor a Moisés, dizendo: Envia homens que espíem a terra de Canaã”. Pode-se imaginar que Deus bem podia ter dado as informações sobre Canaã diretamente, poupando todo o tempo e o embaraço envolvidos nessa aventura. Mesmo assim, o povo teve de realizar todo o trabalho de pesquisa e investigação.

Os críticos atuais concordam de maneira unânime que esses dois capítulos são um entrelaçamento de duas histórias. Tem-se o relato original, com sua origem rastreada até J e E. Subseqüentemente, a história foi reformulada e suplementada por uma outra narrativa — essa com origem em P.

O critério que leva à suposição da heterogeneidade do texto é a presença de repetições claras que se excluem mutuamente. Dessa forma, os espíões examinam apenas a região sul do Neguebe e a área de Hebrom (13.22 [J/E]), ou percorrem toda a terra de Canaã “até Reobe, à entrada de Hamate”, indo até o norte de Canaã (13.21 [P])? Foi apenas Calebe que se opôs a uma posição pessimista (13.30 [J/E]), ou foi Calebe e Josué (14.6 [P])? Apenas Calebe haveria de entrar na Terra Prometida (14.24 [J/E]), ou Calebe e Josué (14.30 [J/E, ou uma reformulação de J/E?])?

A reconstituição dos críticos (com mínimas variações) é aproximadamente a seguinte⁸:

13.1-7a P	13.25-26 P	14.5-10 P
13.7b-20 J/E	13.27-31 J/E	14.11-25 J/E
13.21 P	14.1-3 P	14.26-38 P
13.22-24 J/E	14.4 J/E	14.39-45 J/E

É discutível, contudo, que as repetições sejam de fato contraditórias. Antes, porém, de examinarmos essa questão, vale a pena relembrar a advertência de C. S. Lewis sobre todo o campo da crítica bíblica. Em *Christian Reflections* (Reflexões Cristãs)⁹, Lewis comenta sobre os críticos que analisam seus livros. Ele diz que, em todas as tentativas de responderem a questões sobre o porquê de ele ter escrito algo, suas influências ou o propósito de suas palavras, ou seja, áreas não tratadas ou explicadas de modo direto pelo autor, eles invariavelmente erram. Ainda assim, para um leitor desinformado, essas críticas podem parecer tão convincentes que são aceitas como inteiramente verdadeiras.

Tratando de maneira específica da questão da “reconstituição”, que fala sobre como um antigo livro foi escrito, Lewis diz¹⁰:

A excelência em julgamento e empenho que se precisaria atribuir aos críticos da Bíblia teria de ser quase super-humana, considerando que, a todo momento, são confrontados com costumes, expressões idiomáticas, características raciais e sociais, formações religiosas, estruturas literárias e premissas básicas que erudição alguma poderia capacitar qualquer homem vivo a conhecer com a mesma intimidade, segurança e instintividade que um crítico pode conhecer minha obra. E por essa mesma razão, lembre-se, os críticos da Bíblia jamais podem ser considerados como absolutamente errados. Marcos [o evangelista] está morto. Quando eles encontrarem Pedro, haverá questões mais urgentes a serem discutidas.

No caso de Números 13--14, parece possível que um segundo relato tenha sido acrescentado ao mais antigo. As repetições, caso sejam de fato isso, poderiam denunciar tal estrutura. O passo seguinte seria isolar as duas histórias (como fizemos acima, seguindo o consenso existente). Isso foi o mais longe a que os críticos tradicionais chegaram. Vertentes mais recentes têm tentado levantar hipóteses quanto às implicações desse processo editorial (ver, por exemplo, McEvenue¹¹).

A lógica nos força a perguntar se Números 13—14 realmente possui contradições. Existiram outras explicações de igual modo viáveis? É pouco provável que os doze espíões viajassem juntos. Operações clandestinas requerem separação. Que significaria “Neguebe” para espíões hebreus que só haviam conhecido dois lugares na vida, ou seja, o Egito e parte da península do Sinai? Será que “Neguebe” não dizia respeito a Canaã, definindo o todo pela parte?

Termos a reação de Calebe no primeiro dia, e a de Josué e Calebe no segundo é compreensível. No capítulo 13, são os espías que se demonstram pessimistas, mas, no 14, aquele espírito de morbidez já se havia apossado de toda a congregação. A. MacRae¹², acerca do capítulo 13, comenta: “A posição de Calebe seria certamente mais eficaz. Uma manifestação de Josué, por ter uma relação mais íntima com Moisés, não seria de modo tão fácil aceita como um testemunho independente”.

A salvação de Calebe é comparada à perdição dos espíões incrédulos (14.24). A salvação de Calebe e Josué é nitidamente contrastada à da “má congregação” (14.27,30).

Não devíamos, portanto, tentar extrair dessas “contradições” tudo o que é possível ou está implícito? De que, então, trataria a seguinte passagem: “Nenhum de vocês entrará na terra que, com mão levantada, jurei dar-lhes para sua habitação, exceto Calebe, filho de Jefoné, e Josué, filho de Num” (14.30 – NVI)? Até que ponto devemos insistir em “nenhum de vocês [...] exceto Calebe, filho de Jefoné, e Josué, filho de Num”? Será que Moisés e Arão também foram condenados por esse incidente? Certamente que não.

O que se pode dizer sobre esses dois capítulos em sua forma final, quanto a serem homogêneos ou compostos? Em primeiro lugar, deveria ser óbvio que eles dão continuidade ao argumento das narrativas dos capítulos 11 e 12. Nestes, o pecado da incredulidade trouxe destruição sobre o acampamento de Deus: morte pelo fogo, por pragas e pela lepra. De forma semelhante, o resultado do pecado da incredulidade nesses dois capítulos é desastroso: morte imediata (14.37), morte prematura, exclusão da Terra Prometida (14.22,23,29,30) e derrota no campo de batalha (14.45). Em seus embates contra os amalequitas, os israelitas estavam empatados: uma vitória antes do Sinai (Êx 17.8-14) e uma derrota após o Sinai.

Mais uma vez, os dois capítulos estão repletos de contrastes. O capítulo 13 se concentra na reação negativa dos espías, enquanto o 14 enfoca a reação negativa de toda a congregação. O relato dos

espiões é derrotista e separatista, mas o de Calebe é positivo (13.25-33). O fruto da terra é enorme (vv. 23,24,27b), mas seus ocupantes são ainda maiores (vv. 28,31,33). O povo fala sobre voltar ao Egito (14.1-5) ou lutar para conquistar Canaã (vv. 6-9). Deus ameaça destruir esse povo (vv. 11,12); Moisés lhe implora para não fazê-lo (vv. 13-19). O narrador diz: “todos os filhos de Israel murmuraram contra Moisés e contra Arão” (v. 2); Deus pergunta: “Até quando sofrerei esta má congregação, que murmura contra mim?” (v. 27) Calebe e Josué entrarão em Canaã; mas não seus iguais (vv. 28-30). Os filhos dos espiões incrédulos entrarão em Canaã (v. 31), mas também deverão sofrer pela incredulidade de seus pais (v. 33). Os incrédulos quiseram apedrejar Moisés, Arão, Calebe e Josué (v. 10); Moisés buscou perdão e absolvição para seus antagonistas (v. 19). Deus impõe punição imediata (v. 37) e promete punição após algum tempo (vv. 29,32,34).

T. E. Fretheim¹³ destaca que o povo, ironicamente, conseguiu o que queria, de forma que Deus concedeu o resultado desejado ou, como Jeová diz em 14.28: “farei a vocês tudo o que pediram” (NVI). Eles dizem que querem morrer lá mesmo no deserto (v. 2) e conseguem o que desejam (v. 32). Josué tenta convencer o povo de que “o Senhor é conosco” (v. 9), mas eles descobrem que não é bem assim (v. 42). Quarenta dias de espionagem em Canaã (13.25) levaram a quarenta anos de juízo (14.34). O povo não deseja ser levado por Deus a “essa terra” (v. 3) e seu desejo é concedido: “Nenhum de vocês entrará na terra” (v. 30 – NVI).

Nos estudos do Pentateuco que realizamos até aqui, já nos acostumamos àquelas situações que requerem a pena de morte por uma violação das normas de comportamento aceitáveis. Dentre elas, temos assassinato, idolatria, desvios sexuais e contato físico ilícito com o santuário. A aplicação da justiça é dirigida a indivíduos que infringem normas da aliança.

Aqui, contudo, temos toda a congregação sendo acusada de incredulidade, e não apenas pessoas específicas em meio a um grupo maior. Apenas uns poucos escapam incólumes, como Noé em uma geração mais antiga.

Assim como Noé teve certamente de suportar a opinião da maioria das pessoas em sua época, o mesmo aconteceu a Calebe e Josué. A fé desses líderes na integridade da promessa de Deus deu, a Noé, vitória sobre o sarcasmo, e, a Calebe e Josué, vitória contra a hostilidade. Os injuriosos e os incrédulos, por outro lado, são impedidos de entrar na arca e na Terra Prometida.

Outras Rebeliões contra Moisés (15—18)

O capítulo 15 interrompe de maneira abrupta a seqüência de Números, sem qualquer relação visível com o que vem antes ou depois. É uma unidade completamente dedicada a questões de adoração e encontra-se comprimida entre casos de maledicência contra Moisés (13—14; 16—18). Para comparar, imagine uma elaborada dissertação de Lutero sobre a preparação do vinho para a eucaristia, espremida entre relatos de suas contendas com a liderança da Igreja Católica Romana.

Desprezar a localização do capítulo como uma invasão e inserção sem sentido é, no entanto, injustificável. Cinco questões são abordadas nesse capítulo: informações adicionais sobre os primeiros três sacrifícios detalhados em Levítico (ofertas de holocaustos, manjares e pacíficas [vv. 1-16]); a oferta das primícias (vv. 17-21); informações repetidas e complementares sobre a oferta pelo pecado, girando em torno de pecados inadvertidos ou motivados pela ignorância (vv. 22-31); um caso de pena de morte pela violação do Sábado (especificamente por recolher lenha [vv. 32-36]); a colocação de franjas nas bordas das vestes (vv. 37-41). No judaísmo, a importância adquirida posteriormente pela franja pode ser avaliada em duas referências de Mateus: “a orla da sua [de Jesus] veste” (9.20) e “eles [os escribas e fariseus] fazem [...] as franjas de suas vestes bem longas” (23.5 – NVI).

Números 15 parece estar relacionado a seu contexto imediato de diversas formas. Possivelmente, serve como uma pausa no drama apresentado, mas por que isso seria preciso e qual o efeito de tal pausa?¹⁴ Teríamos aqui uma associação de idéias? O capítulo 14 lidava com o pecado da congregação; o 15 (vv. 22-26) provê, via a oferta pelo pecado, expiação para toda a congregação. Ou os incidentes dos capítulos 13—14 são uma clara ilustração do que é dito em 15.30-31, sobre aquele que “peca atrevidamente”? Para esse já não há expiação. Ele será “extirpado”.

Não é possível que, também aqui, tenhamos evidências de uma estrutura de contrastes? No fim do capítulo 14, Israel se vê incapaz de atacar Canaã e desiste de invadi-la pelo sul (vv. 39-45); no início do capítulo 15, lemos: “Quando entrardes na terra das vossas habitações” (v. 2). Juízos, sim, mas esse não era o objetivo de Deus nem sua última palavra.

Os primeiros três sacrifícios das leis levíticas, abordados em 15.1-16, não são expiatórios, mas voluntários e espontâneos, da-

dos a Deus em gratidão e louvor. Em Números 13, 14 e 16, são raríssimas as expressões de gratidão e louvor!

Toda a questão do pecado involuntário, tanto da congregação (15.22-26) como do indivíduo (vv. 27-29), é nitidamente contrastada com a do pecado cometido “com a mão levantada/atrevidamente” (v. 30). O cenário descrito em 13, 14 e 16 diz respeito ao segundo tipo. Para tais, não há sacrifício. Somente as orações intercessórias de Moisés salvam os transgressores (14.13-19; 16.22), e, mesmo assim, não completamente.

As franjas costuradas nas vestes são uma forma de o Senhor dizer a Israel que eles devem ser santos para seu Deus; não com uma santidade moralista, mas com uma santidade firmada na obediência (15.40). Se uma vida em santidade é o objetivo de Deus para seu povo, os capítulos em torno desses trechos exibem o exato oposto desse estilo de vida.

Com o início do capítulo 16, vemos mais críticas a Moisés. Até aqui, toda oposição contra ele tinha partido da congregação (11), de sua família (12) e dos espias (13). A essa lista, acrescenta-se então a oposição dos sacerdotes (16).

O instigador da revolta foi Corá, levita da tribo dos coatitas. Unindo-se a dois leigos, Datã e a Abirão, e mais a duzentos e cinquenta proeminentes varões da congregação, Corá partiu para atacar Moisés (16.3).

“Moisés tem por acaso o monopólio da santidade?”, perguntou Corá. Moisés teve ainda mais dificuldades em engolir os impropérios de Corá pelo fato de este ser seu primo-irmão. Conforme o que lemos em Êxodo 6.14-25, o pai de Moisés, Anrão, e o pai de Corá, Isar, eram irmãos, sendo que ambos eram filhos de Coate, um dos três filhos de Levi. A oposição dos irmãos de Moisés, no capítulo 12, continua no capítulo 16, com o antagonismo de seu primo-irmão por parte de pai. Também é compreensível que Corá, um levita coatita, tenha juntado forças com dois leigos da tribo de Rúben. Números 3.29 nos informa que os coatitas deviam acampar ao sul do Tabernáculo e que, logo atrás deles, acampava a tribo de Rúben (Nm 2.10). Não é apenas o sofrimento que aproxima as pessoas, mas também egos inflados, ou seja, pessoas que acreditam merecer mais do que possuem.

A crítica é dura, porém seria justificada ou deturpada? Em certo sentido, Corá está absolutamente certo. Todo o povo de Deus é santo. O próprio Deus dissera isso em Êxodo 19.6 (“E vós me sereis [...] povo santo”) e em outras passagens, como Deuteronômio 7.6

(“Porque povo santo és ao Senhor, teu Deus”). Reprimindo qualquer impulso de defender-se, Moisés se dispôs a deixar o assunto para Deus julgar (vv. 5-7). Como na disputa entre Elias e os profetas de Baal no monte Carmelo (1 Rs 18), caberia ao Senhor distinguir entre o profeta e o mentiroso. Como no Carmelo, o confronto era de um contra muitos. Moisés então disse: “Ouvi agora, filhos de Levi” (16.8). Ele não disse: “Ouvi agora, Corá”. Corá era apenas o porta-voz de um grupo maior.

O motivo por trás do protesto de Corá é esclarecido em 16.8-10. Por que se contentar em ser vigário de uma paróquia quando se pode conseguir o bispado?

Deus não demonstrou a mesma paciência de Moisés e quis resolver o impasse de uma vez por todas (v. 21). Moisés e Arão, contudo, intercederam pelo transgressor (v. 22), a fim de que não houvesse uma punição generalizada, mas limitada ao culpado. Pois foi exatamente isso que aconteceu: Corá e sua parentela foram engolidos pela terra (vv. 31-33). Toda cena bíblica de “engolição” ocorre em um contexto de vitória e juízo divino. Além dessa passagem, podemos lembrar o cajado de Arão, que engoliu os bordões dos egípcios (Êx 7.12); ou dos hinos cantados por Moisés e Miriã, que celebravam o fato de a terra ter tragado Faraó e suas tropas (Êx 15.12); ou do grande peixe que engoliu o infiel Jonas (Jn 1.17); ou da morte sendo tragada pela vitória de Cristo (1 Co 15.54). Logicamente, é irônico que os levitas, que deviam impedir que a “ira” (*qetsep*) de Deus se abatesse sobre a comunidade por causa de uma conduta inadequada (Nm 1.53), acabassem como alvo da ira divina em virtude da sua própria conduta: “ficarás tu irado [*qetsep*] contra toda a comunidade quando um só homem pecou?” (Nm 16.22 – NVI) Como comenta Magonet¹⁵, 16.22 é a primeira ocorrência de “ira/*qetsep*” em Números desde 1.53.

O pecado de Corá teve dois aspectos. Consistiu numa atitude desafiadora e na realização de tarefas que não lhe cabiam. A destruição de Corá e seus comparsas ficou “por memorial para os filhos de Israel, para que nenhum estrangeiro, que não for da descendência de Arão, se chegue para acender incenso perante o Senhor” (v. 40). Mais uma vez, Números volta a enfatizar o fato de que Deus designou responsabilidades específicas para grupos específicos. O problema surge quando um grupo, ao contrário da atitude do apóstolo Paulo, afirma: “porque não aprendi a contentar-me com o que tenho” (ver Fp 4.11).

A seriedade dessa organização é reforçada em 18.3: “Eles [a tribo de Levi] [...] não se aproximarão dos utensílios do santuário,

nem do altar, para que não morram, nem eles, nem vós [Arão e os sacerdotes]” (conforme 18.7). Já encontramos essa advertência em especial em Números 1.51; 3.10; 3.38; 4.20. Não se vê aqui nenhuma idéia de sacerdócio para todos os crentes. Uma autoridade havia sido estabelecida, limites foram determinados, ministérios definidos e cada atividade tinha sido regulamentada.

A reclamação de Datã e Abirão contra Moisés é diferente da de Corá. Este via Moisés como alguém arrogante, que pensava ser bem superior aos outros. Datã e Abirão, líderes da facção política da revolta, reclamaram do estilo de liderança de Moisés e consideraram-no ineficiente (vv. 13,14). O que disseram (“E ainda quer se fazer chefe sobre nós?” [v. 13b – NVI]) faz lembrar palavras que Moisés ouvira anteriormente de seu próprio povo: “Quem te tem posto a ti por maior e juiz sobre nós?” (Êx 2.14) A palavra hebraica *šāra*, “tornar-se príncipe/assenhorar-se”, aparece apenas em Números 16.13. Êxodo 2.14 emprega o cognato *šar*, que deriva do verbo *šāra*, “senhor, príncipe, chefe” (ver Magonet¹⁶).

Uma das características da murmuração é que ela é altamente contagiosa. Após já tê-la enfrentado de perto, Moisés teria de suportá-la de novo. Seria de se esperar que os sobreviventes, após verem a terra engolir todos os colaboradores de Corá e a incineração de 250 homens que ofereciam incenso, hesitassem em continuar com sua murmuração. Eram eles, e não Moisés e Arão, que deviam estar prostrados sobre seus rostos. Ainda assim, não é fácil interromper as reclamações de uma turba quando elas assumem proporções de uma avalanche. Por incrível que pareça, Moisés foi acusado por algo que Deus tinha feito: “Vós matastes o povo do Senhor” (v. 41 [em hebraico, 17.6]). (A divisão dos capítulos 16 e 17 na Bíblia Hebraica é diferente das traduções em português. Português: 16.1-35 = Hebraico: 16.1-35; Português: 16.36-50 = Hebraico: 17.1-15; Português: 17.1-13 = Hebraico: 17.16-28.) Assim como salvou o povo anteriormente, a intercessão de Moisés salva-os agora do completo caos (vv. 46-48 [Hebraico: 17.11-13]). Dessa vez, seguindo as instruções de Moisés, Arão foi o instrumento de libertação. Moisés, o profeta, intercedeu em oração para salvar seu povo. Arão, o sacerdote, usou um ritual estabelecido por Deus para salvar seu povo. A oferta de incenso de Arão (v. 47 [Hebraico: MT¹⁷ 17.12]), feita para a expiação dos renegados, é claramente diferente da oferta feita no capítulo 16, por pessoas que foram ainda assim exterminadas. Há uma enorme diferença entre oferecer incenso em nome de outra pessoa, para o bem des-

sa pessoa, e oferecer incenso a fim de se promover e alardear seus próprios méritos. Mesmo após ter sido vítima de difamação, Moisés voltou a apaziguar a ira de Deus. Moisés imita aqui a sua esposa, cuja reação rápida o salvou da ira divina (Êx 4.25).

O capítulo 17 [MT 17.16-28] está, em diversos aspectos, relacionado às informações que o precedem. Com o caso do cajado de Arão que floresceu, tenta-se consolidar sua posição de preeminência. O tema da eleição divina ecoa tanto no capítulo 16 como no 17. A palavra-chave é “aceitar”. Em um caso, a aceitação da oferta de incenso (16.7) define aquele a quem Deus escolheu como santo, e, no outro, a aceitação da vara (17.5 [MT v. 20]) define aquele a quem Deus escolheu como sacerdote. A decisão coube a Deus e sua clara resposta devia ter sufocado novas murmurações.

Qual foi, então, a reação do povo diante da terra se abrindo, da morte de Corá, da praga e da confirmação divina sobre a vida de Arão? As pessoas estavam chocadas, pasmas e aterrorizadas. Sentiam-se tão ansiosas de se aproximar do santuário como Daniel de entrar na cova dos leões. Por que procurariam apressar a própria morte (17.12,13 [MT vv. 27,28])?

Acredito que o propósito do capítulo 18 seja demonstrar a resposta de Deus frente a esse surto de medo e desapontamento. Afinal de contas, como a comunidade poderia verdadeiramente adorar se a casa de Deus fosse enxergada como uma armadilha que atrai desatentos para a morte certa? No que se segue, **minha** linha de argumento deve muito a Jacob Milgrom¹⁸.

O propósito de 18.1-7 (o mesmo vale para os vv. 21-23) é aliviar a preocupação do povo. Lemos que, aos sacerdotes, é dito: “levareis sobre vós a iniquidade do santuário [...] a iniquidade do vosso sacerdócio” (18.1). Mais adiante lemos que “os levitas administrarão o ministério da tenda da congregação e eles levarão sobre si a sua iniquidade” (18.23). O propósito disso é declarado em 18.5: “para que não haja outra vez furor sobre os filhos de Israel”.

A interpretação da frase-chave em 18.23, “e eles levarão sobre si a sua iniquidade”, é problemática. Quem devemos identificar por “eles” e “sua”? Será que “eles [os israelitas] levarão sobre si a sua [própria] iniquidade”? Dificilmente. Será que “eles [os levitas] levarão sobre si a sua [própria] iniquidade”? É possível. Ou será que “eles [os levitas] levarão sobre si a sua [dos israelitas] iniquidade”? Ou seja, uma parte leva a culpa da outra parte. Se for esse o caso, Números 18, com especial destaque para os versículos 21-23, está dizendo que os levitas, vicariamente, leva-

riam a culpa pelos pecados dos leigos. Milgrom¹⁹, após defender a terceira interpretação, declara:

Embora a doutrina da responsabilidade coletiva seja um pilar da teologia sacerdotal (P) para todos os pecados cometidos contra Deus, no que diz respeito ao santuário, há uma tentativa de limitar o impacto destrutivo ao clero. Eis aqui a magnitude do consolo oferecido aos apavorados israelitas: daquele momento em diante, essa importantíssima doutrina seria abrandada para o bem do povo, de forma que pudessem adorar no santuário sem qualquer temor.

O capítulo 18 fala sobre privilégios e deveres de sacerdotes (vv. 1-19) e levitas (vv. 20-32). Deus comunica a maior parte dessas informações diretamente a Arão. Fora Levítico 10.8, Deus só revela suas instruções diretamente a Arão em Números 18.1, 8 e 20. Em geral, Deus fala com Moisés, que então fala a Arão ou ao povo, ou com Moisés e Arão ao mesmo tempo. Somente mais para o fim do capítulo (v. 25), ao falar sobre o dízimo dos dízimos que os levitas deveriam dar aos sacerdotes, Deus fala com e através de Moisés. Essa mudança tem provavelmente uma explicação prática. O assunto dos versículos 25-32 é o dízimo que Arão e seus colegas sacerdotes recebem dos levitas. Deus revela esse assunto, que diz respeito a questões internas do clero, para Moisés, pois ele não se beneficiaria desse dízimo. Trata-se de um terceiro sem interesses diretos na questão.

Os Dois Tipos de Impureza (19.1—20.21)

O capítulo 19 enfoca um tipo de impureza: a impureza ritual que é contraída ao se tocar (vv. 11-13,16) ou se aproximar (v. 14) de algo morto. A temática da morte sobressai nos capítulos anteriores (16—18). As vítimas incluem Corá e seus colegas insurgentes (16.35), além dos 14.700 mortos pela praga (16.49 [MT 17.14]). Arão se coloca entre os mortos e os vivos (16.48 [MT 17.13]). Vemos o medo da morte (17.12,13 [MT 17.27,28]) e a possibilidade de morrer por causa de uma invasão (18.3,7,22) ou por erros no recolhimento do dízimo (18.32).

Uma pessoa contaminada pelo contato com um cadáver tem a possibilidade de ser purificada. O ritual envolve o espargimento de sangue de uma novilha ou uma vaca, a qual é sacrificada fora do acampamento. As cinzas da novilha/vaca incinerada são mis-

turadas com água e espargidas sobre a pessoa impura no terceiro e no sétimo dias após a contaminação (19.17-19).

Essa não é a primeira vez que ouvimos falar, em Números, sobre contaminação através de contato com um cadáver. Números 5.2,3 diz explicitamente que “todos os imundos por causa de contato com algum morto” devem ser expulsos do acampamento, mas não vemos essa orientação ser dada em Números 19 para a mesma situação. Por quê? Não seria o caso de recorrermos à teoria da diversidade de fontes? Não necessariamente. Talvez a “discrepância” se deva ao fato de Números 5 lidar com o acampamento no deserto, com a situação imediata, enquanto Números 19 está voltado apenas para o futuro: “Isto lhes será por estatuto perpétuo” (19.21), ou seja, para o momento em que Israel estivesse estabelecida na Palestina²⁰.

Se esse for o caso, teremos então um padrão perceptível para essa parte de Números. Acontecimentos do presente, em geral catastróficos, são sucedidos por um capítulo a respeito do futuro, para o qual Deus providenciou meios de redenção. Assim, os capítulos 11—14 falam sobre o juízo divino no presente, e o capítulo 15 traz regras para o culto futuro (15.15,21,23), enfatizando que a graça de Deus cobre o pecado do homem. Os capítulos 16—18 voltam a falar sobre a ira divina no presente; o 19 dispõe rituais para o futuro, destacando o poder de Deus para limpar as impurezas do povo. Logicamente, é importante observarmos que esse capítulo, que fala sobre purificação da contaminação oriunda da proximidade ou do contato físico com um morto, está entre o registro das mortes de Corá, Datã, Abirão e muitos outros, nos capítulos 16—17, e as mortes de Miriã e Arão, no capítulo 20 (vv. 1,22-29).

De certa forma, a impureza causada pelo contato com um cadáver é semelhante a outras impurezas adquiridas. A instrução de 19.11, por exemplo, de que qualquer pessoa envolvida em tais circunstâncias é impura por sete dias, pode ser comparada às outras impurezas que exigem uma semana de purificação (a mãe, logo após dar à luz [Lv 12.2]; a pessoa que possui uma doença infecciosa na pele [Lv 14.8]; alguém com emissões corporais anormais [Lv 15.13,28]). Em todas essas situações, porém, a pessoa deve apresentar, ao final do período de purificação, uma oferta pelo pecado/purificação (Lv 12.6-8; 14.19; 15.14,15,29,30). Não é isso o que temos aqui. Tal omissão parece classificar essa impureza como não tão grave. Dessa forma, Números 19 evita extremos:

não trata a morte de forma negligente, mas também não a aborda de forma paranóica e obcecada.

O segundo tipo de impureza, embora não seja assim chamada, diz respeito à reclamação quanto à falta de água (conforme Êx 17.1-7). O imbróglcio ocorre entre os registros das mortes de Miriã (Nm 20.1) e Arão (vv. 22-29).

Curiosamente, ao contrário do que acontece em Números 11, o povo não sofre conseqüência alguma, mas sim Moisés. Ele é impedido de entrar na Terra Prometida, pois, como Deus disse: “não me crestes a mim, para me santificar diante dos filhos de Israel” (v. 12). Quando o povo tinha problemas, Moisés intercedia por eles, mas quem oraria por Moisés? Tinha ele um mediador a quem recorrer? Essa história, no mínimo, ilustra o princípio do “ao que muito se lhe confiou, muito mais se lhe pedirá”²¹. Poder-se-ia aplicar a Moisés a seguinte declaração de Deus: “De todas as famílias da terra a vós somente conheci; portanto, todas as vossas injustiças visitarei sobre vós” (Am 3.2). Poderíamos parafrasear esse versículo da seguinte forma: “Somente a ti escolhi como líder dentre o povo; portanto, teus pecados serão punidos”.

O texto não esclarece a exata natureza do pecado de Moisés e Arão. A acusação em 20.12 diz simplesmente: “Porquanto não me crestes a mim”. O termo hebraico para “crer” é o mesmo com que Deus acusa seu povo em 14.11: “E até quando me não crerão por todos os sinais que fiz no meio deles?” A primeira geração não havia confiado/crido em Jeová, portanto não entrariam na Terra Prometida. Moisés e Arão não creram/confiaram em Jeová, portanto não entraram na Terra Prometida. O que Abraão fez (Gn 15.6, com o Hiphil de *'āman* seguido pela preposição *bē*, tal qual em Nm 20.12.) não foi repetido por seus descendentes, nem por Arão e Moisés, e isso custaria caro. O texto não entra em detalhes quanto àquilo que evidenciou a falta de confiança de Moisés. Ele golpeou a rocha em vez de falar com ela? Em vez de bater uma vez na rocha, ele bateu duas? Ele falou de forma muito dura com o povo (“Ouvi agora, rebeldes”)? Se essa última sugestão for o motivo — o que é bastante improvável — a acusação lançada por Moisés contra seu povo (“Ouvi agora, rebeldes”) é a mesma que Jeová lança contra Arão e Moisés (“porquanto rebeldes fostes à minha palavra” [v. 24b]). Quem são então os maiores rebeldes: a congregação ou aqueles separados por Deus para a liderança da congregação?

Logo após a seção que fala sobre Moisés ter sido rejeitado por Deus, quando lhe foi negada a oportunidade de liderar o povo até a

terra de Canaã, vem a história de como Israel, ainda sob a direção de Moisés, tentou conseguir a permissão do rei de Edom para atravessar seu território (20.14-21). Moisés continuou a liderar seu povo apesar das más notícias que recebera. Ele não é imediatamente substituído nem passa a se esquivar do ministério. Seu ministério continuou até que Deus dissesse: “até aqui virás e não mais adiante”.

Números 10.11-36

CHILDS, B. *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Filadélfia: Westminster, 1979.

COATS, G. W. “Wilderness Itinerary”. *CBQ* n° 34, 1972, pp. 135-152.

CROSS, F. M. *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973, pp. 308-317.

LEIMAN, S. Z. “The Inverted ‘Nuns’ at Numbers 10:35-36 and the Book of Eldad and Medad”. *JBL* n° 93, 1974, pp. 348-355.

LEVINE, B. “More on the Inverted Nuns of Num. 10:35-36”. *JBL* n° 95, 1976, pp. 122-124.

Números 11—12

ACKERMAN, S. “Why Is Miriam Also among the Prophets? (And Is Zipporah among the Priests?)”. *JBL* n° 121, 2002, pp. 47-80.

ANDERSON, B. W. “Miriam’s Challenge”. *BRev* n° 10 (3), 1994, pp. 16,55.

BEN-AMOS, D. “Comments on R. C. Culley’s ‘Five Tales of Punishment in the Book of Numbers’”, em *Text and Tradition: The Hebrew Bible and Folklore*. Editado por S. Niditch. SemeiaSt. Atlanta: Scholars Press, 1990, pp. 35-45.

BURNS, R. J. *Has the Lord Spoken Only through Moses? A Study of the Biblical Portrait of Miriam*. SBLDS n° 84. Atlanta: Scholars Press, 1987, pp. 41-79.

BUTLER, T. C. “An Anti-Moses Tradition”. *JSOT* n° 12, 1979, pp. 9-15.

COATS, G. W. *Rebellion in the Wilderness: The Murmuring Motif in the Wilderness Traditions of the Old Testament*. Nashville: Abingdon, 1968. pp. 96-115, 124-127, 261-264.

_____. “Humility and Honor: A Moses Legend in Numbers 12”, em *Art and Meaning: Rhetoric in Biblical Literature*. Editado por D. J. A. Clines, D. M. Gunn e A. J. Hauser. JSOTSup n° 19. Sheffield: JSOT Press, 1982. pp. 97-107.

CULLEY, R. C. “Five Tales of Punishment in the Book of Numbers”, em *Text and Tradition: The Hebrew Bible and Folklore*. Editado S. Niditch. SemeiaSt. Atlanta: Scholars Press, 1990, pp. 25-34.

DAWES, S. B. “Numbers 12, 3: What Was Special about Moses?” *BT* n° 41. 1990, pp. 336-340.

- DEVRIES, S. J. "The Time Word *mahar* as a Key to Tradition Development". *ZAW* n° 87, 1975, pp. 65-79.
- JOBLING, D. "A Structural Analysis of Numbers 11 and 12", em *SBLSP 1977* Editado por P. J. Achtemeier. Cambridge, Mass.: Society of Biblical Literature, 1977, pp. 171-204.
- _____. *The Sense of Biblical Narrative: Three Structural Analyses in the Old Testament*. JSOTSup n° 7. Sheffield: Department of Biblical Studies, University of Sheffield, 1978.
- KSELMAN, J. S. "Notes on Numbers 12:6-8". *VT* n° 26, 1976, pp. 500-505.
- LEVEEN, A. B. "Variations on a Theme: Differing Conceptions of Memory in the Book of Numbers". *JSOT* n° 27, 2002, pp. 201-221.
- ROBINSON, B. P. "The Jealousy of Miriam: A Note on Numbers 12". *ZAW* n° 101, 1989, pp. 428-432
- ROGERS, C. "Moses: Meek or Miserable?" *JETS* n° 29, 1986, pp. 257-263
- SOMMER, B. D. "Reflecting on Moses: The Redaction of Numbers 11". *JBL* n° 118, 1999, pp. 601-624.
- TRIBLE, P. "Bringing Miriam out of the Shadows". *BRev* n° 10 (3), 1989, pp. 14-25,34.
- _____. "Eve and Miriam: >From the Margins to the Center", em *Feminist Approaches to the Bible*. Editado por H. Shanks. Washington, D. C.: Biblical Archaeology Society, 1995, pp. 15-24.
- WILKINSON, J. "The Quail Epidemic of Numbers 11:31-34". *EvQ* n° 71, 1999, pp. 195-208.
- Números 13—14
- BECK, J. A. "Geography and the Narrative Shape of Numbers 13". *BSac* n° 157, 2000, pp. 271-280.
- BRIN, G. "The Formula 'From...Onward/Upward' (*m...whl'h wm'lh*)". *JBL* n° 99, 1980, pp. 161-171.
- COATS, G. W. *Rebellion in the Wilderness: The Murmuring Motif in the Wilderness Traditions of the Old Testament*. Nashville: Abingdon, 1968, pp. 137-156.
- CONDIE, K. "Narrative Features of Numbers 13-14 and Their Significance for the Meaning of the Book of Numbers". *Reformed Theological Review* n° 60, 2001, pp. 123-127.
- FLANAGAN, J. W. "History, Religion, and Ideology: The Caleb Tradition". *Horizons* n° 3, 1976, pp. 175-185.
- FRETHEIM, T. E. "Numbers", em *The Oxford Bible Commentary*. Editado por J. Barton e J. Muddiman. Oxford: Oxford University Press, 2001, pp. 110-154.
- LERNER, B. D. "Timid Grasshoppers and Fierce Locusts: An Ironic Pair of

Biblical Metaphors". *VT* n° 49, 1999, pp. 545-548.

MACRAE, A. "Numbers", em *The New Bible Commentary*. Editado por D. Guthrie e A. J. Motyer. Grand Rapids: Eerdmans, 1970.

McEVENUE, S. E. "A Source-Critical Problem in Nm 14, 26-38". *Bib* n° 50. 1969, pp. 453-465.

_____. *The Narrative Style of the Priestly Writer*. AnBib n° 50. Roma: Pontifical Biblical Institute, 1971, pp. 90-144.

NEWING, E. G. "The Rhetoric of Altercation in Numbers 14", em *Perspectives on Language and Text: Essays and Poems in Honor of Francis I Andersen's Sixtieth Birthday*. Editado por E. W. Conrad e E. G. Newing. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1987, pp. 211-228

SAKENFELD, K. D. "The Problem of Divine Forgiveness in Numbers 14". *CBQ* n° 37, 1975, pp. 317-330.

VAUX, R. *The Early History of Israel*. Filadélfia: Westminster, 1978, pp. 523-526.

Números 15

CAINE, I. "Numbers, Book of". *EncJud* n° 12, 1971, pp. 1249-1254.

FOX, M. V. "The Sign of Covenant Circumcision in the Light of Priestly *ot* Etiologies". *RB* n° 81, 1974, pp. 481-523.

KNOHL, I. "The Sin Offering Law in the 'Holiness School' (Numbers 15:22-31)", em *Priesthood and Cult in Ancient Israel* Editado por G. A. Anderson e S. M. Olyan. JSOTSup n° 125. Sheffield: JSOT Press, 1991, pp. 192-203.

ROBINSON, G. "The Prohibition of Strange Fire in Ancient Israel: A New Look at the Case of Gathering Wood and Kindling Fire on the Sabbath". *VT* n° 28, 1978, pp. 301-317.

Números 16—18

ALTER, R. *The Art of Biblical Narrative*. Nova York: Basic Books, 1981, pp. 104-107.

COATS, G. W. *Rebellion in the Wilderness: The Murmuring Motif in the Wilderness Traditions of the Old Testament*. Nashville: Abingdon, 1968, pp. 156-184.

LEVINE, B. "Offerings Rejected by God: Numbers 16:15 in Comparative Perspective", em *"Go to the Land I Will Show You": Studies in Honor of Dwight W. Young*. Editado por J. E. Coleson e V. H. Matthews. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1996, pp. 107-116.

MAGONET, J. "The Korah Rebellion". *JSOT* n° 24, 1982, pp. 3-25.

- MANN, T. W. "Holiness and Death in the Redaction of Numbers 16:1-20:13", em *Love and Death in the Ancient Near East*. Editado por J. H. Marks e R. M. Good. Guilford, Conn.: Four Quarters, 1987, pp. 181-190.
- MILGROM, J. *Studies in Levitical Terminology*. Vol. 1. *The Encroacher and the Levite: The Term Aboda*. University of California Publications, Near Eastern Studies n° 14. Berkeley: University of California Press, 1970, pp. 18-35.
- _____. "The Rebellion of Korah, Numbers 16-18: A Study in Tradition History", em *SBLSP 1988*. Editado por David J. Lull. Atlanta: Scholars Press, 1988, pp. 570-578.
- PIERCE, R. W. "Male/Female Leadership and Korah's Revolt: An Analogy?" *JETS* n° 30, 1987, pp. 3-10.
- SNAITH, N. H. "Notes on Numbers 18:9". *VT* n° 23, 1973, pp. 373-375.
- WENHAM, G. J. "Aaron's Rod (Numbers 17, 16-28)". *ZAW* n° 93, 1981, pp. 280,281.

Números 19

- ETKIN, W. "The Mystery of the Red Heifer: A Scientific Midrash". *Judaism* n° 28, 1979, pp. 353-356.
- MILGROM, J. "Studies in the Temple Scroll". *JBL* n° 97, 1978, pp. 501-523.
- _____. "The Paradox of the Red Cow (Num XIX)". *VT* n° 31, 1981, pp. 62-72.
- WOLD, D. J. "The Kareth Penalty in P: Rationale and Cases", em *SBLSP 1979*. Editado por P. J. Achtemeier. Missoula, Mont.: Scholars Press, 1979, pp. 1-45.

Números 20.1-21

- BECK, J. A. "Why Did Moses Strike Out? 'The Narrative-Geographical Shaping of Moses' Disqualification in Numbers 20:1-13". *WTJ* n° 65, 2003, pp. 135-141.
- COATS, G. W. "Conquest Traditions in the Wilderness Theme". *JBL* n° 95, 1976, pp. 177-190.
- FREUND, R. A. "'Thou Shalt Not Go Thither': Moses and Aaron's Punishment and Varying Theodicies in the MT, LXX and Hellenistic Literature". *SJT* n° 8, 1994, pp. 105-125.
- MARGALLOT, M. "The Transgression of Moses and Aaron: Numbers 20:1-13". *JQR* n° 74, 1983-1984, pp. 196-208.
- PROPP, W. H. "The Rod of Aaron and the Sin of Moses". *JBL* n° 107, 1988, pp. 19-26.
- SAKENFELD, K. D. "Theological and Redactional Problems in Numbers 20:2-13", em *Understanding the Word: Essays in Honour of Bernhard W*

- Anderson*. Editado por J. T. Butler, E. W. Conrad e B. Ollenburger. JSOTSup n° 37. Sheffield: JSOT Press, 1985, pp. 133-154.
- 1 *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973, pp. 308-317.
 - 2 SOMMER, B. D. "Reflecting on Moses: The Redaction of Numbers 11". *JBL* n° 118, 1999, p. 610.
 - 3 "The Jealousy of Miriam: A Note on Num. 12". *ZAW* n° 101, 1989, p. 432.
 - 4 *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973, p. 204.
 - 5 "Why Is Miriam Also among the Prophets? (And Is Zipporah among the Priests?)". *JBL* n° 121, 2002, p. 80.
 - 6 *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Filadélfia: Westminster. 1979, p. 198.
 - 7 "A Structural Analysis of Numbers 11 and 12", em *SBLSP 1977*. Editado por P. J. Achtemeier. Cambridge, Mass.: Society of Biblical Literature. 1977, pp. 171-204; *The Sense of Biblical Narrative: Three Structural Analyses in the Old Testament*. JSOTSup n° 7. Sheffield: Department of Biblical Studies, University of Sheffield, 1978.
 - 8 P: Sacerdotal; J: Jovista; E: Eloísta. (N. do T.)
 - 9 Grand Rapids: Eerdmans, 1967, pp. 159-166.
 - 10 *Ibid.*, p. 161.
 - 11 *The Narrative Style of the Priestly Writer*. AnBib n° 50. Roma: Pontifical Biblical Institute, 1971, pp. 117-127.
 - 12 "Numbers", em *The New Bible Commentary*. Editado por D. Guthrie e A. J. Motyer. Grand Rapids: Eerdmans, 1970, p. 179.
 - 13 "Numbers", em *The Oxford Bible Commentary*. Editado por J. Barton e J. Muddiman. Oxford: Oxford University Press, 2001, pp. 120,121.
 - 14 CAINE, I. "Numbers, Book of". *EncJud* n° 12, 1971, p. 1250.
 - 15 "The Korah Rebellion". *JSOT* n° 24, 1982, p. 10.
 - 16 *Ibid.*, p. 7.
 - 17 Texto Massorético. (N. do T.)
 - 18 MILGROM, J. "The Encroacher and the Levite: The Term 'Aboda'". *Studies in Levitical Terminology*. Vol. 1. University of California Publications. Near Eastern Studies n° 14. Berkeley: University of California Press. 1970, pp. 18-35.
 - 19 *Ibid.*, pp. 32,33.
 - 20 MILGROM, J. "Studies in the Temple Scroll". *JBL* n° 97, 1978, p. 516.
 - 21 Lc 12.48b. (N. do T.)

18

De Cades a Moabe

NÚMEROS 20.22—36.13

Essa unidade começa com a narrativa da morte de Arão (20.22-29), um evento que volta a ser lembrado em 33.38,39 e Deuteronômio 32.50. Moisés já havia perdido um parente, sua irmã Miriã (20.1). A história mais uma vez reflete um tema que predomina em Números: o pecado não pode ser negligenciado. Em conluio com Moisés, Arão não “creu” em Deus (20.12), mas “rebelou-se” contra sua ordem (20.24) — ambos os verbos estão na segunda pessoa do plural, no masculino.

Pode de certa forma surpreender, porém é Moisés que recebe a informação da morte iminente de Arão. Ele é orientado a “tomar” Arão e seu filho, Eleazar, subir com eles o monte Hor e transferir as vestes de sumo sacerdote de Arão para Eleazar. Essa transferência da liderança sacerdotal de pai para filho, da primeira para a segunda geração, simboliza a dinâmica desse quadragésimo ano de jornada no deserto: a transição da geração do êxodo para seus filhos. A cena lembra Abraão e Isaque em Berseba (Gn 22). Abraão devia “tomar” Isaque, que nada sabia sobre o propósito da missão, e levá-lo ao monte Moriá. Abraão, que sem questionar cooperou integralmente, corresponde a Moisés, que em tudo cooperou sem

nada questionar. Ambos estavam preparados para dizer adeus a um parente próximo.

Moisés estava plenamente consciente das razões para a morte de Arão. Não vemos, contudo, indicação alguma de que Moisés se sentisse obrigado a expor de modo público tais razões, nem se aproveitou ele da oportunidade para pregar, com palavras de advertência e exortações.

Alguns dos Primeiros Conflitos e Vitórias (20.22—21.35)

O capítulo 21 nos apresenta três conflitos. O primeiro é uma batalha com alguns cananeus na região do Neguebe. Os israelitas são salvos da dominação ao fazer “um voto” ao Senhor (21.2), um tema que logo viria a ocupar todo o capítulo 30. Salta aos olhos a ausência de Moisés nessa batalha, em um claro sinal de que sua importância entrou em decadência após as palavras de Deus em 20.12 acerca de sua exclusão de Canaã. Logicamente, é a segunda geração que leva o crédito por essa vitória, não a geração condenada de Êxodo. Mais uma vez, os israelitas reclamam da falta de comida e água (21.4-9). Além disso, enfrentam mais batalhas no caminho para Moabe, por parte de Seom, rei dos amorreus (21.21-32 [ver Deuteronômio 2.24-37 para uma outra narrativa]), e de Ogue, rei de Basã (21.33-35 [ver Deuteronômio 3.1-11 para uma outra narrativa]). Israel é obrigada a lutar não apenas para *entrar* na Terra Prometida, mas também para *chegar* até ela.

O segundo conflito traz alguns desdobramentos interessantes. Dessa vez, Deus não manda água ou comida. Antes que Moisés possa dizer ou fazer qualquer coisa, Deus manda “serpentes ardentes/venenosas”. O termo hebraico aqui utilizado para “serpente” é o mesmo de Gênesis 3. Já a palavra hebraica para “ardentes/venenosas” é *šārāp*, que é também utilizada na descrição das criaturas angelicais que estavam no templo na visão de Isaías (Is 6.2).

Diante da possibilidade de morte por picada de cobra, o povo confessa: “Havemos pecado, e pedem para que a praga seja retirada”. As expressões utilizadas lembram uma situação semelhante em Êxodo. Faraó disse: “Rogai ao Senhor que tire as rãs” (Êx 8.8). Os israelitas dizem: “ora ao Senhor que tire de nós estas serpentes” (21.7).

A resposta de Deus é interessante. Moisés ora, mas Deus não retira as serpentes. Ele providencia uma cura: uma serpente ar-

dente a ser erguida numa vara. A presença dessa serpente de bronze não garante proteção contra os ataques, porém serve como tratamento. Ao ser picada, a pessoa devia olhar para ela.

É fácil verificar que o Novo Testamento estabelece um paralelo com esse evento: “E, como Moisés levantou a serpente no deserto, assim importa que o Filho do Homem seja levantado, para que todo aquele que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna” (Jo 3.14,15).

Deus não se livrou das serpentes, como também (ainda!) não baniu todo o pecado. Ele, contudo, providenciou socorro para o problema; um socorro que, embora semelhante, é diferente do problema. No Novo Testamento, o verbo “olhar” é substituído por “crer”. Tais verbos, aqui, são sinônimos. A fé, como disse A. W. Tozer, é “a contemplação de uma alma diante de um Deus salvador”¹.

Nesse incidente em especial, talvez o povo tenha se equivocado na oração. Em vez de pedir “tire de nós estas serpentes”, eles deveriam ter orado, ou ao menos seguir orando: “tire de nós as atitudes que não glorificam e honram seu nome”. Eles querem alívio, não transformação. Séculos mais tarde, o rei Ezequias fez essa mesma serpente de bronze em pedaços, pois ela passara a ser objeto de idolatria (2 Rs 18.4). As dádivas de Deus para nossa cura devem ser utilizadas, mas não veneradas. Quando as bênçãos de Deus passam a ser adoradas, temos o surgimento da idolatria em sua forma mais perniciosa.

Em Números 21.10-20, temos o roteiro do restante da jornada de Israel no deserto. A jornada em si não traz nada de especial, mas a importância desse trecho se deve a duas seções poéticas encontradas na unidade. Uma é a citação de um livro perdido identificado como “Livro das Guerras do Senhor” (vv. 14,15). Em vez de fontes hipotéticas, temos aqui a evidência de uma fonte real por trás do Pentateuco. A segunda seção, chamaremos, por conveniência, de “Cântico do Poço” (vv. 17,18).

O restante do capítulo descreve o confronto entre Israel e Seom, rei dos amorreus (vv. 21-32), e Ogue, rei de Basã (vv. 33-35), sendo que a narrativa da batalha contra Seom é bem mais rica em detalhes. O relato da primeira batalha se estende por doze versículos, enquanto a segunda utiliza apenas três.

O povo de Deus não tinha interesse algum no território de Seom. Seus olhos estavam postos em outra coisa: uma terra melhor, “da qual o artífice e construtor é Deus” (Hb 11.10). Com essa finalidade, tudo o que os israelitas desejavam era atravessar (não lembra a temática de *O Peregrino*?²) e alcançar um melhor destino, mas

Seom recusou-se a permitir. Bastaria um simples “sim” para que todo o problema fosse evitado, porém, teimando em dizer “não”. Seom vê suas cidades, com especial destaque para Hesbom, passar para o controle de Israel. Muito tempo depois, Jesus se viu em uma situação semelhante. Quis passar por uma aldeia samaritana, porém isso lhe foi negado. Os samaritanos agiram tal qual Seom, mas, em vez de derrotá-los, Jesus repreendeu aqueles que desejavam exatamente isto (Lc 9.51-56). Em vez de insistir no assunto, Jesus tomou um caminho alternativo, como Moisés fizera com os edomitas (Nm 20.21; Lc 9.56). Dar a volta é, na maioria das vezes, melhor que um confronto.

Possivelmente, Israel teria feito o mesmo com os amorreus se Seom não tivesse se apressado a pôr o exército em ação (21.23). Os israelitas não tiveram escolha, a não ser reagir militarmente, o que fizeram muito bem.

O acontecimento é encerrado justificado pela recitação de um poema (vv. 27-30), cujo conteúdo, ao menos em parte, fala sobre Seom ter anteriormente capturado Hesbom dos moabitas (v. 29). Seom, contudo, havia agora entregue suas conquistas. Não há dúvida de que o poema apresenta grandes dificuldades de tradução. Quem é, por exemplo, que recita esse poema (v. 27)? AARC traz “os que falam em provérbios”; a NVI traz “É por isso que os poetas dizem”; a TB³ traz “Pelo que dizem os recitadores de poemas”. Seria possível traduzir a palavra hebraica *mōshēlīm* por “insultador”? Além disso, o versículo 30, um versículo-chave, é confuso, como indicam as divergências entre versões mais antigas e mais modernas da Bíblia. É uma descrição mais detalhada da vitória de Seom sobre Moabe ou descreve a vitória de Israel sobre Seom?

De qualquer forma, a narrativa como um todo, e em especial o poema, afirma que ganhos podem se tornar perdas e novas fronteiras podem cair. Teimosia não passa de estupidez.

Existem dois outros relatos bíblicos da batalha contra Seom: Deuteronômio 2.24-37 e Juízes 11.19-26. Ao tentar relacionar as três narrativas, os estudiosos chegam a uma de duas possíveis conclusões: (1) Números é o relato original, de onde saíram os relatos de Deuteronômio 2 e Juízes 11 (J. R. Barlett, Roland de Vaux); (2) o relato de Deuteronômio é o mais antigo dos três e Números 21.21-31 é uma adaptação posterior (John Van Seters).

Van Seters não apenas considera o relato de Números posterior ao Deuteronômio, mas também vê todo o episódio como sendo uma ficção! Em parte, ele baseia suas conclusões nas diferenças entre os relatos de Números e Deuteronômio.

Efetivamente existem diferenças. Uma diferença relevante é “Então, Israel mandou mensageiros a Seom” (Nm 21.21) versus “Então, mandei [Moisés] mensageiros [...] a Seom” (Dt 2.26). Quem mandou mensageiros a Seom, Moisés ou o povo? Além disso, observamos que Moisés não é de modo algum mencionado em Números 21.21-31 e não assume papel algum na narrativa.

Ao contrário do que vemos em Números, o relato de Deuteronômio 2 está repleto de referências a atos de Deus. Veja o que temos apenas em Deuteronômio: “eis aqui na tua mão tenho dado a Seom, [...] contende com eles em peleja” (v. 24); “Neste dia, começarei a pôr um terror e um temor de ti diante dos povos” (v. 25); “porquanto o Senhor, teu Deus, endurecera o seu espírito e fizera obstinado o seu coração” (v. 30); “E o Senhor me disse: ‘Eis aqui, tenho começado a dar-te Seom e a sua terra diante de ti’” (v. 31); “E o Senhor, nosso Deus, no-lo deu diante de nós” (v. 33); “tudo isto o Senhor, nosso Deus, nos entregou diante de nós” (v. 36).

O que podemos extrair dessas diferenças? Van Seters⁴ chega a afirmar que Números, “no mínimo, seculariza o que relata”. Não poderia, no entanto, haver outra razão para Números dar tão pouco destaque às atuações de Deus e Moisés, uma razão que fizesse justiça ao contexto mais amplo?

A história de Seom não está exatamente desvinculada do incidente com a rocha, no qual Moisés é informado por Deus de que sua atitude fora inaceitável. Moisés estava impedido de entrar na Terra Prometida (20.12), tal qual Arão (20.29), que estava morto. O silêncio acerca do papel de Moisés em Números 21.21-30 pode ser um reflexo do incidente em 20.12. Moisés, portanto, teria apenas um papel secundário na conquista da terra (ver Coats⁵).

Deixa-me perplexo a afirmação de Van Seters de que esses relatos “possuem um elevado caráter ideológico, o que torna esses episódios contestáveis em seu aspecto histórico”. Baseados em que podemos afirmar que algo ideológico é desprovido de valor histórico, ou que algo sem um caráter ideológico possui valor histórico? Não compreendo a lógica dessa argumentação.

Balaão, o Adivinho (22—24)

Essa parte em especial do livro de Números está entre as mais conhecidas de todo o livro. Os israelitas eram precedidos por sua reputação, a qual deixou em pânico Balaque, soberano de Moabe.

Não fica claro o porquê de o pai de Balaque, Zipor, ser frequentemente citado, mas não seria possível que o objetivo fosse comparar Balaque, filho de Zipor e líder de Moabe, a Moisés, esposo de Zípora e líder de Israel? “Zipor” significa “pássaro”, logo se trata do filho de um pássaro contra o marido de um pássaro. No início de Números, era Israel que temia o povo da terra (13.33). De maneira simbólica, Israel tinha agora se tornado em “enaquins” e “nefilins”, enquanto os moabitas eram os gafanhotos.

Quando em apuros, Israel tinha ansiado por voltar ao Egito, para onde iriam os moabitas? Onde poderiam encontrar segurança? Ir à guerra era uma opção arriscada. Pessoas aterrorizadas só conseguem se expressar por meio de hipérboles. Para Balaque, os israelitas eram tão numerosos que ele dizia: “eis que cobre a face da terra” (22.5). Ao falar nesses termos sobre os israelitas, suas preocupações se assemelham às do Faraó opressor em Êxodo (Êx 1.9,10).

Numa situação assim, talvez o único trunfo restante seja a feitiçaria. Com isso em mente, Balaque envia uma mensagem urgente a Balaão, que vive em Petor, um tanto distante de Moabe, próximo ao Eufrates. Se foi a Petor que Balaque enviou sua delegação, temos uma viagem de aproximadamente 650 quilômetros, que teria levado cerca de um mês para ser completada.

O trabalho de Balaão, caso o aceitasse, seria bastante simples. Ele devia lançar uma maldição contra os israelitas, imobilizando-os e deixando-os vulneráveis a um ataque de Balaque. Para tornar a oferta o mais tentadora possível, Balaque ofereceu um pagamento quase que irresistível (22.7,17). Por trás dessa conduta há a idéia de que o poder religioso pode ser comprado; que é, como um bem qualquer, negociável. Na época dos apóstolos, Simão, o mágico, pensou que o poder do Espírito Santo podia ser comprado por dinheiro, como se fosse um prato em um cardápio (At 8.18,19). E, realmente, bons adivinhos não são baratos!

Balaão, após alguma resistência, aceita a oferta de Balaque e vai para Moabe nas costas de uma jumenta para ser recebido com hosanas e ramos de palmeiras. O curioso é que, de início, Balaão rejeita a oferta conforme orientação de Deus (22.12), mas, quando a delegação retorna com uma oferta ainda mais generosa, Balaão parece enrolar um pouco (22.19). Em 22.20, Deus permite que Balaão siga com os mensageiros, porém, dois versículos depois, se enfurece por Ele ter ido (22.22)! Talvez não estivesse claro para Balaão que, quando Deus permite, não significa que esteja necessariamente aprovando. O episódio com a jumenta de Balaão

(22.21-35) soa engraçado para qualquer um, menos para Balaão. Não fora a manifestação física do anjo do Senhor, Balaão teria agido precipitadamente contra seu animal de carga. Frente a frente com o divino, só restou a Balaão cair prostrado sobre seu rosto (22.31), tal qual Josué perante o anjo do Senhor (Js 5.14). Balaão também exclama: “Pequei”. Sua confissão é semelhante à confissão do povo no capítulo anterior: “Havemos pecado” (21.7).

Balaão não demonstra nenhum espanto com a capacidade de fala de sua jumenta. Como comenta Robert Alter⁶, “Balaão, em sua ira, parece mal perceber o milagre da fala, como se estivesse acostumado a ter disputas domésticas diárias com suas mulas”. Não raro, os animais desempenham importantes papéis nos dramas bíblicos. Vêm-nos à mente o cordeiro de Abraão, o peixe de Jonas, os leões de Daniel, o galo de Pedro e o jumentinho de Jesus.

O caso mais próximo com a jumenta de Balaão é a serpente que seduz Eva (Gn 3). Números 22 e Gênesis 3 são os únicos relatos do Antigo Testamento em que animais se comunicam por meio da fala. As semelhanças entre os dois capítulos, contudo, não param por aqui⁷. As primeiras palavras, tanto da jumenta como da serpente, são perguntas; mas o propósito da pergunta capciosa da serpente é promover dúvidas e confusão, enquanto que a pergunta sincera da jumenta é esclarecer uma confusão. Em Gênesis 3, sai-se da bênção para a maldição; em Números 22—24, vai-se da maldição para a bênção. As palavras de Balaão para Balaque, “Ainda que Balaque me desse a sua casa cheia de prata e ouro, não posso traspassar o mandado do SENHOR, fazendo bem ou mal de meu próprio coração” (24.13), fazem lembrar a importância da “árvore da ciência do bem e do mal” em Gênesis 2—3.

O resto da história envolve Balaque e Balaão, com o último entregando quatro profecias: 23.7-10; 23.18-24; 24.3-9; 24.15-24. Essas quatro mensagens são chamadas de “parábola/palavra/discorso”. O termo hebraico para isso é *māshāl*, o que pode prover mais um vínculo com a seção anterior de Números: a canção entoada pelos *mōshēlīm* (21.27). Os três primeiros oráculos são dados a pedido de Balaque e o último é dado espontaneamente. Talvez devêssemos ver uma correlação entre os três episódios com Balaão e a jumenta (22.21-23, 24, 25, 26-28), cada um levando um maior desconforto a Balaão, e os três episódios com Balaão e Balaque (23.1-12, 13-26; 23.27-24.14), cada um levando um maior desconforto a Balaque, na medida em que as profecias sobre o

futuro de Israel iam ficando mais generosas. A pergunta da jumenta a Balaão, “que te fiz eu?” (22.28), é o inverso da pergunta de Balaque a Balaão, “que me fizeste?” (23.11).

O que Balaque ouve de Balaão é exatamente o oposto do que esperava ouvir. São palavras de bênção, não maldição; bênçãos, não imprecações. Ninguém ficou mais surpreso que o próprio Balaão. Nada indica que ele estivesse sendo dissimulado com Balaque e que, o tempo todo, só desejasse abençoar Israel. Essa história traz dois eventos igualmente miraculosos e ambos tem a ver com a fala. Um foi Deus ter feito a jumenta de Balaão falar: outro foi transformar Balaão em um arauto de bênçãos, em vez de um vomitador de blasfêmias sobre Israel. Duas línguas foram divinamente tocadas. Devemos notar, contudo, que, antes de tocá-lo a língua, Deus toca os olhos de Balaão e os abre (22.31). Deus fez o mesmo com Hagar (Gn 21.19), com os servos de Eliseu quando estavam cercados pelo inimigo (2 Rs 6.17) e com os dois discípulos que, sem saber, caminharam com o Cristo ressurrecto até Emaús e com ele sentaram à mesa (Lc 24.31). Todos esses podiam cantar “Eu estava cego, mas agora vejo”⁸, pois um encontro com Deus tem o potencial de abrir-nos os olhos.

Falando sobre o discurso de Balaão (com a aprovação de Deus). Gerhard von Rad⁹ afirma:

Deus permite que o feiticeiro siga em frente. Não interrompe seu caminho nem faz cair sobre ele a ira divina, mas apenas conduz as palavras que Balaão deve falar. Essa história expressa algo de grande importância na fé do Antigo Testamento: Deus não guia a história se opondo continuamente aos projetos abraçados pelo homem. Ele, pelo contrário, deixa o homem agir. Aparentemente, é como se homem agisse conforme seus próprios planos.

Balaão não era israelita. Raymond Brown¹⁰ compara Balaão aos “magos” que trouxeram presentes para o Cristo recém-nascido (Mt 2.1-12). Como um adivinho não pertencente ao povo de Israel, Balaão era o que nos tempos de Jesus se denominava *magos*. Todos vieram do oriente (Nm 23.7; Mt 2.1) e seguiam ou falavam de uma importante estrela (Nm 24.17; Mt 2.2): uma apontando para Davi e outra apontando para Jesus. Em ambos os casos, Deus dá uma revelação aos gentios. Balaão parecia saber mais sobre o futuro de Israel que o próprio Israel. Já os magos, que dispunham apenas de uma revelação incompleta (uma estrela nos céus), adora-

ram o Cristo que havia nascido; enquanto que aqueles que disputam integralmente das Escrituras reveladas (Herodes, sumo sacerdotes, escribas) não o fizeram. Muito provavelmente, Balaão não era monoteísta, pelo menos não de berço e criação. Sua profissão era abominação em Israel. É verdade que Deus guia aqueles que não o conhecem, como no caso de Ciro, rei da Pérsia (Is 45.4b). Balaão, contudo, conhecia o Senhor ou pelo menos ouvira falar dele. Ele usou o nome “Jeová/SENHOR” por treze vezes e Deus falou com ele (22.9,12,20). Ele se referiu ao Senhor como “meu Deus” (22.18) e reconheceu seu anjo (22.31). O Senhor encontrou-se com Balaão (23.16) e “pôs uma palavra na sua boca” (23.5,16). Balaão até demonstrou alguma transformação espiritual na medida em que ia descartando as velhas práticas pagãs que dominava (24.1). O Espírito de Deus estava sobre ele (24.2).

Alguns intérpretes, adeptos de uma religião pluralista, têm tomado esse aspecto como um dos pontos de maior importância nesse relato, na medida em que dizem respeito a questões e valores contemporâneos: aqui, o incrédulo, adepto de uma outra religião (ou sem religião alguma), fala a verdade de Deus. Assim, A. E. Zannoni¹¹, ao discutir as “implicações da história para a igreja”, afirma: “não é segredo que, na época atual, instituições seculares vêm “pregando o evangelho”; enquanto que a igreja, a nova Israel, vem mantendo um silêncio ensurdecidor”. George Coats¹², em suas últimas observações sobre “Balaão, o santo”, alude a esse mesmo ponto.

Antes, porém, de citarmos a história como um ponto para o pluralismo e a tolerância e atacarmos o confessionalismo e dogmatismo, devemos observar que Balaão não faz referência alguma a outros deuses. Ele só reconhecia o Jeová de Israel. O que ele diz sobre Israel não representa (necessariamente) suas próprias opiniões sobre o assunto. Ele provavelmente odiava os israelitas – sentimento esse demonstrado por sua atuação na apostasia de Israel em Baal-Peor (Nm 25; 31.16). Além disso, é preciso recordar o comentário de Yehezkel Kaufmann¹³ de que, embora as Escrituras falem sobre gentios que conheciam a Deus intimamente, também é dito que fora Israel, nação alguma o conhecia.

Qual a relação entre essa história e o contexto maior de Números? Dois pontos parecem evidentes. Em primeiro lugar, Moisés está claramente ausente nesses três capítulos e não desempenha papel algum em todo o episódio. Vimos o mesmo no capítulo 21,

com o incidente envolvendo Arade, Seom e Hesbom, e o relacionamos à sentença de condenação sobre Moisés. Seu papel continua secundário na história de Balaque e Balaão. É claro que, nessa história em especial, não apenas Moisés, mas todo o povo de Israel fica de fora. Pelo que se pode entender, eles nada sabem das maquinções de Balaque e Balaão. Isso pode explicar o porquê de, nos primeiros capítulos de Deuteronômio, Moisés voltar a contar a história dos espias de Números 20 e os relatos das batalhas contra Seom e Ogue, de Números 21, sem nada falar sobre o incidente com Balaão em Números 22-24.

Esse último ponto suscita a questão de como Moisés, não estando geograficamente envolvido, conhecia o conteúdo dos oráculos de Balaão. Os críticos, como seria de se esperar, vêem essa questão como sendo absurda, considerando que toda a história é oriunda do século IX ou VIII a.C., ou seja, de Jeovistas e Eloístas. (Uns poucos estudiosos, como Van Seters¹⁴, atribuem todo o trecho de Números 22-24 a fonte Jeovista [com exceção da narrativa da jumenta e algumas outras passagens], fonte essa que Van Seters data do fim do período pós-exílico.) Os quatro oráculos antecederiam toda a narrativa por um ou dois séculos (se concordarmos com as conclusões de W. F. Albright em sua análise lingüística dos oráculos de Balaão).

Por outro lado, talvez se possa afirmar que, quando Balaão foi pego por seu envolvimento no desastre de Baal-Peor, parte de sua defesa tenha sido relatar seus oráculos a Moisés (como sugere Seerveld¹⁵). Ele deve ter pensado que, por abençoar a Israel e falar sobre a prosperidade que a aguardava, talvez até de um messias (24.17?), ele seria favorecido.

Voltando à relação entre o relato e Números, devemos observar outra correlação. Números vinha relatando (e assim prosseguirá), quase que o tempo todo, casos em que a existência de Israel corre perigo – mas por quê? Sistemáticamente, as razões para uma potencial destruição vinham sendo internas: Israel vinha sendo seu pior inimigo, com uma real capacidade de se auto-extinguir.

Segundo a história, Israel não tinha por quê temer os encantamentos de um feiticeiro internacional. Não era aí que estava o perigo em potencial. O que precisavam era promover um profundo exame de consciência sempre que vissem em seu meio um espírito de crítica, insatisfação e maledicência. Comparar isso com as ameaças de Balaão é como comparar um câncer com um leve mal-estar estomacal.

Baal-Peor (25)

Israel havia chegado em Sitim, que fica a leste do Jordão e quase em frente a Jericó, do outro lado do rio. Foi de lá que Josué enviou os dois espíões (Js 2.1). Números 31.16 nos conta que Balaão maquinou um plano para envolver os israelitas sexualmente com as “filhas de Moabe”. Seu sucesso nessa empreitada foi tão absoluto como fora seu fracasso em tentar amaldiçoar Israel. Onde a maldição fracassou, a sedução prevaleceu. Onde a abordagem indireta falhou, um ataque frontal saiu vitorioso. Rute, a moabita, exibe mais adiante um extraordinário contraste com as mulheres moabitas de Números 25.

Os israelitas novamente refletem sua insensibilidade para com questões morais e espirituais, mais do que felizes em se envolverem com as filhas de Moabe (possivelmente virgens, visto que no hebraico bíblico a expressão “filhas de”, seguidas do nome de um lugar, pode significar mulheres solteiras [Gn 36.2; 2 Sm 1.20,24; Is 3.16]). Dessa forma, surge uma aliança profana entre os filhos de Deus e as filhas dos homens (Gn 6.1-4). É ainda mais lamentável que o relato de envolvimento sexual entre Israel e estrangeiros venha logo após profecias de grandes bênçãos, proferidas por um estrangeiro. Quase tudo que Balaão disse sobre Israel (por exemplo: “eis que este povo habitará só” [23.9]; “O Senhor, o seu Deus, está com eles” [23.21 – NVI]; “Que boas são as tuas tendas, ó Jacó!” [24.5 – NVI]; “uma estrela procederá de Jacó” [24.17]) é desmentido pela imoralidade do capítulo 25.

A primeira reação de Deus é de ira contra Israel. (Na história sobre Balaão e Balaque, a ira de Deus se acende contra Balaão [22.22], a ira de Balaão se acende contra sua jumenta [22.27] e a ira de Balaque se acende contra Balaão [24.10].) A ira divina acaba levando ao surgimento de uma praga (v. 9), mas a narrativa indica que suas repercussões teriam sido bastante mitigadas se os mandamentos divinos tivessem sido seguidos. Alguns estudiosos estranham que Moisés tenha ignorado uma ordem direta de Deus: “Toma todos os cabeças do povo e enforca-os ao SENHOR diante do sol” (25.4). Moisés ordena aos juízes: “Então Moisés disse aos juízes de Israel: “Cada um de vocês terá que matar aqueles que dentre os seus homens se juntaram à adoração a Baal-Peor [deus de fogo]” (v. 5). Em outras palavras, o que Moisés ordena não tem nada a ver com o que Deus tinha mandado.

É possível imaginar que haja alguma confusão no texto, embora os críticos considerem que tanto o versículo 4 como o 5 são de origem não-P¹⁶ em Números. Considerando-se o texto tal como é, creio não haver problema algum no desenvolvimento lógico da história. Foi exatamente por Moisés não ter seguido as palavras de Deus que muitos que poderiam ter sido poupados (v. 4b) não o foram (v. 9). Nesse caso, teríamos mais um exemplo de Moisés tentando melhorar os planos de Deus, ou pelo menos revisá-los (ver Nm 20.10-12). Em ambos os acontecimentos as conseqüências foram trágicas.

Por que o Senhor especificou que os “cabeças do povo” fossem executados? Duas possibilidades nos vêm à mente. Pode ser um exemplo de punição vicária, na qual o inocente sofre as conseqüências. Aqui, os inocentes eram aqueles que dispunham de poder no meio da sociedade mas não o exerceram – ou seja, os pecados dos filhos sendo punidos nos pais. Ou pode ser que os “cabeças do povo” fossem efetivamente os líderes do que acabara de acontecer, dos quais um é identificado como Zinri, o simeonita (v. 14). Muito provavelmente as filhas de Moabe tentariam seduzir os líderes. Além disso, a mulher na história, Cosbi, é identificada como oriunda de uma importante família midianita (v. 15). Seu nome vem da raiz semítica/hebraica *kāzab*, que significa “mentira, engano”. Balaão usou esse mesmo verbo em 23.19, quando disse: “Deus não é homem, para que minta [*kāzab*]”.

Mais da metade do capítulo, do versículo 6 ao 15, trata do ato de iniquidade de um israelita, Zinri, e da reação espontânea de um outro israelita, Finéias, neto de Arão. (Os defensores da teoria das fontes não chegam a um acordo sobre essa parte do capítulo ser ou não de origem P.) Aqui, o enfoque do texto é o indivíduo transgressor, não o povo, e o indivíduo vindicador, não Moisés e os juízes.

O crime de Zinri foi levar uma mulher midianita até “o interior da tenda” (ARC, ARA: “tenda”) (v. 8 – NVI), supostamente para manter relações sexuais. A palavra hebraica para “interior da tenda” só é utilizada aqui em todo Antigo Testamento. De Vaux¹⁷ traduz essa palavra por “barraca, tenda ou alcova” e sugere que ela pode ter sido usada em relação à prostituição religiosa. Todo romance ocorreu diante de Moisés e do povo, “enquanto eles choravam diante da tenda da congregação”. Isso pode implicar que o ato tenha sido perpetrado perto do santuário de Israel.

Sendo esse o caso, a rápida reação de Finéias é bastante compreensível. Por três vezes (3.10,38; 18.7), Números afirma que

uma das responsabilidades do sacerdócio era “matar qualquer pessoa não autorizada que se aproximasse” das coisas santas do Tabernáculo. Essa passagem, portanto, serviria como um exemplo desse princípio em operação (ver Milgrom¹⁸).

O texto comenta duas vezes sobre o zelo de Finéias (vv. 11,13). Ao afirmar que Finéias é “zeloso/ciumento” do Senhor, o texto o relaciona a esse mesmo traço em Elias (1 Rs 19.10,14). Deve-se também notar que a mesma palavra é usada na descrição de Saulo de Tarso, antes de se tornar cristão (At 22.3; Gl 1.14; Fp 3.6). Os três têm em comum o desejo apaixonado de viver e defender a verdade da fé, além de plena disposição para realizar atos violentos contra aqueles que acreditam prejudicá-la (Zinri e Cosbi, os profetas de Baal, os seguidores de Jesus, o Messias).

Essa parte do capítulo também serve para compararmos Moisés, que tentava modificar as orientações divinas, e Finéias, que rapidamente entrava em ação. Anteriormente, Moisés tinha feito expiação por Israel (Êx 32.30) e exortado Arão a fazer expiação pelo povo (Nm 16.46-48), que assim deteve a praga divina. Aqui, Moisés não tem envolvimento algum. É Finéias que faz expiação por Israel (v. 13).

É difícil não entender como repreensão as palavras de Deus para Moisés: “Finéias [...] desviou a minha ira de sobre os filhos de Israel” (v. 11).

O Segundo Censo e Questões acerca de Heranças

Imediatamente após um ato de apostasia (capítulo 25), vem um censo mais detalhado, semelhante ao descrito no capítulo 1. Esse censo inclui os descendentes dos israelitas que saíram do Egito (v. 4b) e que eram da idade de vinte anos ou mais, a idade mínima para inclusão no primeiro censo. A frase da NVI, “estes foram os israelitas que saíram do Egito”, não pode dizer respeito à primeira geração, pois os versículos 64-65 dizem expressamente que ninguém dessa geração, exceto Calebe e Josué, estavam entre eles. Pode-se resumir o versículo 4 dizendo “o povo da idade de vinte anos para cima, como o SENHOR ordenara (à primeira geração de) israelitas que saíra do Egito”. O propósito imediato desse levantamento é produzir dados estatísticos para a partilha da terra após sua conquista (vv. 52-56). Isso, por si só, já é um fato curioso, considerando-se a formidável oposição que tinham pela frente.

A visão de Deus para o futuro era diferente da visão dos espias. Os espias haviam dito: “não somos capazes de tomar a terra”: Deus dizia: “Tomarão a terra”. Com esse intuito, Israel inicia confiantemente suas preparações sem sentir que está se precipitando. Para uma breve comparação, imagine um candidato à presidência que escolhe seu companheiro de chapa e membros de gabinete antes mesmo da realização das primárias.

Os totais de cada tribo são bem próximos aos constatados no capítulo 1, evidenciando que não houve grande crescimento ou queda populacional. As duas exceções são as tribos de Simeão, cuja população caiu de 59.300 (1.23) para 22.200 (26.14), e Manassés, cuja população cresceu de 32.200 (1.35) para 52.700 (26.34). A população da tribo de Simeão possivelmente uniu-se a de Judá, o que explicaria a queda nos números (ver Josué 19.1; Jz 1.3), apesar de Manassés ter crescido (leia Josué 17.11, 16, que fala sobre o problema cada vez maior de Manassés: muitas pessoas para um único lugar, de forma que precisaram estender suas fronteiras).

Os resultados do censo, contudo, criaram um problema. Havia uma família cujo pai, Zelofeade, tinha morrido sem deixar filhos homens, mas apenas cinco filhas (Nm 27.1) — fato esse que já tinha sido observado no censo (26.33). O problema é que mulheres, via de regra, não herdavam propriedades (Dt 21.15-17). Deviam elas então ficar sem patrimônio algum? É verdade que as três filhas de Jó receberam uma herança (Jó 42.15), mas era uma situação diferente, visto que o pai ainda estava vivo. Essa delegação de cinco mulheres, ao comparecerem perante um homem em lugar público (“à porta da tenda da congregação”) a fim de obterem uma decisão legal, pode ser comparada às duas mulheres/meretrizes que buscaram a decisão legal de um homem (rei Salomão) quanto à verdadeira maternidade de um bebê (1 Rs 3.16-28).

Talvez o papel inferior da mulher seja enfatizado aqui até mesmo pela construção utilizada em hebraico. Lemos que as filhas de Zelofeade “aproximaram-se” (*qārab*) e “se prostraram” (*lipnê*) perante Moisés e o sacerdote (Nm 27.1,2 – NVI). Josué 17.4 simplesmente diz que as filhas “chegaram diante” (*qārab lipnê*) de Eleazar. Há um outro caso em Números no qual uma pessoa “chega diante” (*qārab lipnê*) de Moisés: quando aqueles que se tinham contaminado pelo contato com um cadáver se aproximam dele. Em ambos os casos, há proximidade, mas não contato. Tanto os contaminados como as filhas de Zelofeade devem manter certa distância.

Qual seria a solução para tamanho problema? É a quarta e última vez, nos livros de Levítico e Números, que surge uma questão ainda não tratada pelas leis existentes e para a qual Moisés busca o conselho de Deus. Os outros três são (1) o blasfemo (Lv 24.10-23, especialmente o versículo 12); (2) a celebração da Páscoa fora do tempo certo (Nm 9.1-14, especialmente o versículo 8); (3) o transgressor do Sábado (Nm 15.32-35, especialmente o versículo 34). Esses incidentes demonstram que a revelação de Deus para seu povo não era necessariamente um “pacote fechado”, nem cobria exaustivamente todos os tópicos possíveis. Além das revelações claras e resolutas de Deus, havia espaço para revelações adicionais na medida da necessidade. Ainda assim, tais revelações sempre complementavam o que fora dado no Sinai, sem jamais contradizer ponto algum. A palavra de Deus é simples e direta. Uma nova lei estava sendo introduzida: heranças não cabiam exclusivamente aos filhos, mas, a depender das circunstâncias, podiam ser transmitidas às filhas (v. 8), aos irmãos do falecido (v. 9), aos tios do falecido (v. 10) ou ao parente vivo mais próximo (v. 11).

Essa lei vigoraria para todas as gerações vindouras, não sendo apenas uma medida temporária (v. 11b). Veja mais uma vez a perspectiva de um futuro garantido. O censo do capítulo 26 prevê a ocupação da Palestina. A inovação jurídica do capítulo 27, da mesma maneira, revela uma visão otimista do futuro. Como observa Sakenfeld¹⁹, apesar do incidente reforçar a mensagem de que as mulheres só herdavam propriedades na ausência de um filho homem, ele também deixa claro que a regra não se aplica apenas àquela exceção, mas se estende a toda as mulheres que, no futuro, viessem a enfrentar circunstâncias semelhantes.

A segunda metade do capítulo lida com a preparação de Josué para substituir Moisés (27.17-23). O fato da questão ser abordada nesse ponto de Números é bastante natural. O censo havia detalhado a Segunda geração. As filhas de Zelofeade são nomeadas sucessoras de seu pai. Moisés também precisava de um herdeiro; não biológico, mas no aspecto funcional. A primeira geração estava fadada e perecer no deserto, por causa de seus pecados. Deus havia levantado uma segunda geração para pôr os pés na terra prometida. O primeiro líder, da mesma forma, ficaria de fora da terra prometida junto com a primeira geração. Josué era um novo líder para uma nova geração.

Assim como ocorre com o censo e o incidente com as filhas de Zelofeade, a nomeação de Josué também serve como uma garan-

tia do lugar para onde Deus estava levando seu povo. Não eram qualificações humanas que recomendavam Josué para a tarefa. Ele fora preparado de forma sobrenatural, pois nele estava o Espírito (v. 18).

Deve-se notar que Moisés comenta com Deus sobre a necessidade de um sucessor (v. 16). Seu espírito de magnanimidade transparece em sua preocupação com Israel, para que “não seja como ovelhas que não têm pastor” (v. 17). Até o fim, e ainda que sob juízo divino, ele mantém um espírito pastoral. O zelo de Moisés não é evidenciado por sua reação à ordem divina para que impusesse “sua mão” (singular) sobre Josué (v. 18), quando então impôs “suas mãos” (plural) (v. 23)?

Deus descreve Josué no versículo 18 como um “homem em quem há o Espírito”, ou “varão no qual reside o espírito” ou “homem em quem está o Espírito”. (O idioma hebraico não diferencia maiúsculas e minúsculas.) Com “espírito” em letras minúsculas, ou mesmo iniciado por letra maiúscula, Deus provavelmente se refere ao dom/espírito de Josué para a liderança. Vemos o mesmo em Gênesis 41.38, que menciona o espírito/dom de José para a interpretação de sonhos, ou em Êxodo 31.2, que faz referência ao dom/espírito de Bezalel para supervisionar o projeto do Tabernáculo. Algumas vezes, “espírito/*rúah*” é sinônimo de “coragem”, como em Josué 2.11 (“Quando soubemos disso [...] todos perderam a coragem” – NVI) e 5.1 (“Todos os reis amorreus [...] souberam [...] desanimaram-se e perderam a coragem de enfrentar os israelitas” – NVI). Em ambos os casos, Deus não chama e então capacita; mas capacita e, então, chama.

Um Calendário Religioso e Votos (28—30)

Os primeiros dois capítulos dessa unidade descrevem detalhadamente os vários sacrifícios que Israel devia oferecer ao Senhor. Ao todo, são destacadas oito ocasiões diferentes. Elas estão listadas na coluna da esquerda da tabela 1, com as passagens correspondentes em um dos outros calendários religiosos do Pentateuco (Êx 23.10-19; 34.18-24; Lv 23.1-44; Dt 16.1-17). Nos capítulos 28—29, a segunda geração é lembrada de que “meus tempos *estão* nas tuas mãos” (SI 31.15). A adoração precisava pontuar a vida de cada israelita, quer em sua rotina diária

(Nm 28.1-8), semanal (28.9,10), mensal (28.11-15) ou ao longo do ano (28.16—29.40).

As ofertas de Israel ao Senhor deviam ser em animais, flor de farinha, azeite e vinho. Os capítulos 28—29 fornecem o número exato de animais, ou a quantidade específica de produtos, a serem ofertado em cada evento. Os sacrifícios de animais estão listados na tabela 14.

O número de animais ofertados em holocausto superam os sacrificados como oferta pelo pecado na razão aproximada de 40 para 1. Nos estudos sobre Levítico, vimos que a oferta em holocausto, ao contrário da oferta pelo pecado, não tem como principal propósito a expiação. Trata-se, mais exatamente, de uma manifestação de louvor e gratidão. Isso, portanto, assinala a principal característica da adoração judaica.

Também é interessante notar que, para a Festa dos Tabernáculos, há um número específico e decrescente de animais para cada dia. Somente essa festa consome aproximadamente sessenta por cento do total de bezerros, quarenta por cento do total de carneiros e trinta e seis por cento do total de cordeiros.

Mais uma vez, tal qual vimos nos capítulos imediatamente anteriores, Números determina políticas a serem seguidas pelos israelitas após se estabelecerem na Palestina. A terra seria dividida (26), Josué assumiria a liderança e a vida do povo estaria envolta em adoração (28—29).

É algo curioso que a expressão “Três vezes no ano todos os teus varões aparecerão diante do Senhor”, a qual aparece por três vezes nesses calendários, não esteja presente em Números 28—29, quando de suas considerações acerca das festas dos pães ázimos, Pentecostes e Tabernáculos. Em Números 27.1-11, os “direitos das mulheres” já haviam sido abordados.

É, portanto, com certa surpresa que lemos, no capítulo 30, a última parte dessa seção, que um pai tem o poder de invalidar os votos feitos ao Senhor por uma filha solteira (vv. 3-5). (A alusão a votos no fim do capítulo 29 [v. 39] promove uma suave transição para uma discussão mais ampla sobre esse assunto no capítulo 30.) Semelhantemente, um marido também pode anular os votos de sua esposa, ainda que estes tenham sido feitos antes do matrimônio, enquanto ela ainda vivia junto ao pai (vv. 6-8). Escapam dessa regra a viúva e a divorciada (v. 9). A quarta regra desse capítulo prescreve que um marido pode anular qualquer voto feito por sua esposa, se ele o fizer no dia em que tomar conhecimento do voto (vv. 10-12).

Tabela 13

Números 28-29		Êxodo 23.10-19	Êxodo 34.18-24	Levítico 23.1-44	Deuteronômio 16.1-17
1) 28.3-8	Oferta diária	(29.38-42)			
2) 28.9-10	Oferta do Sábado	12*	21*	1-3*	
3) 28.11-15	Oferta do princípio do mês				
4) 28.16-25	Oferta da Páscoa e da festa dos pães ázimos	15	18-20, 25	5-8	1-8
5) 28.26-31	Oferta de Pentecostes (Festa das Semanas/dia das primícias)	16a	22a, 26	15-22	9-12
6) 29.1-6	Oferta de Ano Novo				23-25
7) 29.7-11	Oferta do Dia da Expição				26-32
8) 29.12-38	Oferta da festa dos Tabernáculos	16b	22b	33-36, 39-43	13-15

*Nenhuma oferta é prescrita. A observância do Sábado é imposta.

Tabela 14

Ocasão	Frequência Anual	Tipo de Oferta			
		Holocausto		Pecado	
		Bezerros	Carneiros	Ovelha Macho	Cordeiros
1) Diário manhã tarde	365 365			1 1	
2) Sábado	52			2	
3) Princípio do mês	12	2	1	7	1
4) pães ázimos	7	2	1	7	1
5) Pentecostes	1	2	1	7	1
6) Ano novo	1	1	1	7	1
7) Dia da expição	1	1	1	7	1
8) Tabernáculos	1				

Ocasião	Frequência Anual	Tipo de Oferta			
		Holocausto		Pecado	
		Bezerros	Carneiros	Ovelha Macho	Cordeiros
Primeiros dia	13	2	14	1	
Segundo dia	12	2	14	1	
Terceiro dia	11	2	14	1	
Quarto dia	10	2	14	1	
Quinto dia	9	2	14	1	
Sexto dia	8	2	14	1	
Sétimo dia	7	2	14	1	
Oitavo dia	1	1	7	1	
Totais anuais	113	37	1.093	30	

A tabela 1 é baseada no trabalho de Anson Rainey, *The Order of Sacrifices in Old Testament Ritual Texts* (A ordem dos sacrifícios nos textos ritualísticos do Antigo Testamento), bibliografia, 1970, pp. 492,493. Utilizado conforme autorização. Os totais das colunas de carneiros e ovelhas foram alterados.

Há uma única coisa em favor da mulher: se o marido ou o pai se opuserem ao voto, deverão manifestá-lo no mesmo dia em que tomarem conhecimento do voto da filha ou da esposa (vv. 5,8,12,14). Postergando tal manifestação, o homem assumirá a culpa da mulher: “ele levará a iniquidade dela” (v. 15). O direito de cancelar o voto da mulher (filha, esposa) parece reforçar a liderança do homem (pai, marido) nos tempos veterotestamentários. Deve-se, contudo, acrescentar mais duas observações. Primeiro, o motivo de um pai/marido poder anular o voto de sua filha/esposa reside no fato de que, na maioria dos casos, a responsabilidade de cumpri-los recairia, em última análise, sobre o pai/marido, visto que a grande maioria dos votos era cumprido através de um sacrifício²⁰. Em segundo lugar, a exemplo do que ocorre com muitos outros preceitos legais no Antigo Testamento, não achamos um único caso na Bíblia em que um pai/marido tenha realmente cancelado o voto de uma filha/esposa. Ana, por exemplo, fez um voto para entregar seu filho, Samuel, para o serviço do Senhor (1 Sm 1.11). Elcana, supostamente, poderia tê-lo cancelado, mas não o fez. Não é difícil imaginar que a filha de Jefté gostaria de ter o direito de cancelar o voto feito pelo pai (Jz 11.30,31)!

Os Últimos Acontecimentos em Moabe (31—36)

Resumirei rapidamente os últimos eventos relatados em Números. A primeira subseção relata a ordem de Deus para uma guerra santa contra Midiã (capítulo 31), em retaliação por terem seduzido Israel e levado o povo a atos de prostituição e idolatria (e a quarta vitória militar de Israel [21.1-3; 21.21-31; 21.22-35]). O objetivo era executar a “vingança” de Deus contra Midiã (31.2,3). “Vingança” não significa desforra ou ressentimento, mas sim uma legítima expressão de autoridade divina quando essa autoridade é desafiada²¹. Dois interesses dominam esse capítulo. Um é o cuidado com a pureza ritual dos soldados (vv. 19-24,50): um tema exaustivamente abordado em diversos contextos em Números. Em um capítulo que, de resto, é repulsivo, no qual apenas meninas virgens podiam ser poupadas (v. 18; Jz 19.21) e nem mesmos garotinhos recebiam clemência (v. 17; Êx 1.16), Números chama a atenção para o fato de que a guerra é uma atividade contaminadora. Rotulando tal conceito de “uma concepção ética sofrível”, Niditch²² declara: “Números 31 exibe uma verdadeira ambivalência no que diz respeito à ética de guerra. A causa é santa, a guerra é ritualizada, mas a matança contamina. Dessa forma, aquele que vai à guerra seguindo os rituais deve, ao voltar, passar por separação, purificação e sacrifícios para a expiação”. O segundo interesse é a determinação de um percentual do espólio de guerra que caberia ao santuário e aos levitas (vv. 25-54). Os soldados contribuíam com 0,2 % da sua parte, enquanto que o resto do povo devia contribuir com 2% do que lhes coubesse.

A segunda subseção é o capítulo 32. Vários territórios a leste do Jordão são destinados às tribos de Rúben, Gade e metade da tribo de Manassés, com a condição de que ajudem as outras tribos na conquista de Canaã. Para que Canaã fosse conquistada, todo povo de Deus devia participar. Não havia lugar para espectadores, apenas para soldados. Tanto no capítulo 31 como no 32, Moisés se enfurece com as falhas do povo. Em 31.14, ele se ira porque o povo não levou a guerra até onde devia. Em 32.14, ele se ira (ou acredita que Deus ficará furioso) porque as tribos a leste do Jordão não parecem dispostas a combater, ao lado de seus compatriotas. a oeste do Jordão.

A terceira subseção é o capítulo 33: uma descrição pormenorizada (pelo menos nos versículos 1-49) do itinerário de Israel do Egito até as planícies de Moabe. Esse é o único capítulo voltado principalmente para o passado e, como tal, está cercado de infor-

mações voltadas para o futuro. É verdade que a narrativa do capítulo não conta com nenhum comentário ou considerações homiléticas, mas os fatos falam por si mesmos. O Deus que vinha orientando o povo continuaria a guiá-los, mas isso não deveria fazer com que eles se tornassem relapsos, o que nos leva a exortação dos versículos 50-56. A possibilidade de “espinhos” no futuro de Israel (v. 55) faz lembrar a convicção de que haveriam espinhos no futuro de Adão (Gn 3.18).

A quarta subseção é o capítulo 34. Ele descreve os limites da Terra Prometida (vv. 1-15) e identifica os indivíduos que deveriam supervisionar a divisão das terras entre as tribos (vv. 16-29). O mais interessante é notarmos a expansão da fronteira norte até Hamate (v. 8 [um pouco ao norte da tradicional cidade fronteiriça de Dã]) e a expansão da fronteira sul até Cades-Barnéia (v. 4 [um pouco ao sul da tradicional cidade fronteiriça de Berseba]). Muito provavelmente, a fronteira norte-sul “desde Dã até Berseba” cobria apenas as terras cultiváveis. Igualmente interessante é não haver menção de terras a leste do Jordão (v. 12); o que é bastante curioso, considerando que o relato vem logo após duas tribos e meia terem pedido para se estabelecerem a leste do Jordão (32). Tudo isso é um tanto irrelevante para Moisés e ele não toma parte alguma no processo. Seu sucessor já havia sido selecionado, mas ainda é ele que transmite as instruções de Deus. Ele ainda era o líder!

A quinta subseção é o capítulo 35. Uma vez em Canaã, os israelitas deviam erguer quarenta e oito cidades levíticas (vv. 1-8), bem como seis cidades de refúgio (vv. 9-15), para onde aquele que matasse alguém, sem querer ou por engano, poderia fugir e escapar do vingador do sangue (vv. 16-34; Êx 21.13). Mais uma vez, a preocupação central aqui expressa diz respeito a pureza e santidade. Se as regras divinas para a vida cotidiana não fossem seguidas, a terra seria profanada (v. 33) e contaminada (v. 34).

A última subseção é o capítulo 36, que fala sobre os possíveis problemas que poderiam advir no caso da herança da família não ir para um homem, mas para uma mulher. E se a mulher desposasse um homem de outra tribo (v. 3)? Sakenfeld²³ comenta que “a posse de terras cultiváveis tornaria qualquer mulher extremamente desejável como esposa”. A exemplo do que ocorre no capítulo 27, uma nova lei é formulada para atender essa necessidade. O casamento intertribal passou a ser proibido à mulher que fosse herdeira (vv. 6-8). Posteriormente, as filhas de Zelofeade são apontadas como exemplos de obediência (vv. 10-12). Com esse

revigorante registro, que difere dos muitos modelos patéticos e medíocres que vimos até aqui, Números chega ao fim. O fato de ficarem satisfeitas em desposar os filhos de seus tios (v. 11) demonstra a existência de uma relação bem mais positiva que a de Moisés com seu primo-irmão Corá (capítulo 16).

Aparentemente, 36.1-13 poderia ser encaixado logo após 27.1-11 (regras sobre heranças para mulheres e, logo em seguida, as opções de casamento para tais mulheres). Como poderíamos explicar a separação entre os capítulos 36 e 27? Será que os anciãos levaram algum tempo meditando sobre o decreto de Moisés no capítulo 27 ou, de imediato, perceberam que a solução do problema apresentado criaria um outro a ser resolvido? Não poderíamos ter aqui o que os estudiosos chamam de *inclusio*, ou seja, uma espécie de grupo de expressões semelhantes, via de regra envolvendo repetições, que cercam um discurso determinado nas Escrituras e ressaltam algum ponto teológico (como no Salmo 8, que começa e termina com o mesmo versículo, enfatizando a majestade do nome de Deus)? Os dois relatos acerca dessas cinco filhas “cercam as exortações intermediárias com ilustrações da vida real, as quais demonstram a prática da confiança em Deus”²⁴. As mulheres não são passivas, mas destemidas. Crêem que a fidelidade a Deus, e não o sexo do indivíduo, garantem a bênção da terra para a próxima geração. Ao contrário do assim chamado filho pródigo (Lc 15.12), elas não pedem para imediatamente receber sua parte nas propriedades, mas esperam o tempo de Deus.

Números 20.22—21.35

BARTLETT, J. R. “Historical Reference of Numbers XXI:27-30”. *PEQ* n° 101, 1969, pp. 94-100.

_____. “Sihon and Og of the Amorites”. *VT* n° 20, 1970, pp. 257-277.

_____. “Conquest of Sihon’s Kingdom: A Literary Re-examination”. *JBL* n° 97, 1978, pp. 347-351.

BORASS, R. S. “Of Serpents and Gods”. *Dialog* n° 17, 1978, pp. 273-279.

CHRISTENSEN, D. L. “Numbers 21:14-15 and the Book of the Wars of Yahweh”. *CBQ* n° 36, 1974, pp. 259,260.

COATS, G. W. *Rebellion in the Wilderness: The Murmuring Motif in the Wilderness Traditions of the Old Testament*. Nashville: Abingdon, 1968. pp. 115-124.

_____. “Conquest Tradition in the Wilderness Theme”. *JBL* n° 95, 1976, pp. 177-190.

- CULLEY, R. C. *Studies in the Structure of Hebrew Narrative*. Semeia Supplements n° 3, Filadélfia: Fortress, 1976, pp. 102-104.
- FRETHEIM, T. E. "Life in the Wilderness". *Dialog* n° 17, 1978, pp. 266-272.
- GUNN, D. M. "Battle Report': Oral or Scribal Convention?" *JBL* n° 93, 1974, pp. 513-518.
- JOINES, K. R. *Serpent Symbolism in the Old Testament: A Linguistic, Archaeological, and Literary Study*. Haddonfield, N. J.: Haddonfield House, 1974.
- TOZER, A. W. *The Pursuit of God*. Harrisburg, Pa.: Christian Publications, 1948.
- VAN Seters, J. "The Conquest of Sihon's Kingdom: A Literary Examination". *JBL* n° 91, 1972, pp. 182-197.
- _____. "Oral Patterns or Literary Conventions in Biblical Narrative". *Semeia* n° 5, 1976, pp. 139-154.
- _____. "Once Again-The Conquest of Sihon's Kingdom". *JBL* n° 99, 1980, pp. 117-119.
- VAUX, R. *The Early History of Israel*. Filadélfia: Westminster, 1978, pp. 551-567.
- YOHANAN, A. "Nothing Early and Nothing Late: Re-writing Israel's Conquest". *BA* n° 39, 1976, pp. 55-76.

Números 22—24

- ALBRIGHT, W. F. "The Oracles of Balaam". *JBL* n° 63, 1944, pp. 207-233.
- _____. "Balaam". *EncJud* n° 4, 1971, pp. 121-123.
- ALTER, R. *The Art of Biblical Narrative*. Nova York: Basic Books, 1981, pp. 104-107.
- BARRE, M. L. "The Portrait of Balaam in Numbers 22-24". *Int* n° 51, 1997, pp. 254-266.
- BROWN, R. E. *An Adult Christ at Christmas*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1988, pp. 10-14.
- CLARK, I. "Balaam's Ass: Suture or Structure?", em *Literary Interpretations of Biblical Narratives*. Vol. 2. Editado por K. R. Gros Louis e J. S. Ackerman. Nashville: Abingdon, 1982, pp. 137-144.
- COATS, G. W. "Balaam: Sinner or Saint?" *BRes* n° 17, 1972, pp. 21-29. Reproduzido em *Saga, Legend, Tale, Novella, Fable: Narrative Genres in Old Testament Literature*. Editado por G. W. Coats. JSOTSup n° 34. Sheffield: JSOT Press, 1985, pp. 56-62.
- _____. "The Way of Obedience. Traditio-Historical and Hermeneutical Reflections on the Balaam Story". *Semeia* n° 24, 1982, pp. 53-79.
- CRAIGIE, P. C. "The Conquest and Early Hebrew Poetry". *TynB* n° 20, 1969, pp. 76-94.

- DAUBE, D. *Ancient Hebrew Fables*. Oxford: Oxford University Press, 1973. pp. 14-16.
- DIJKSTRA, M. D. "Is Balaam Also among the Prophets?" *JBL* n° 114, 1995. pp. 43-64.
- GOLDIN, J. "In Defense of Balak: Not Entirely Midrash". *Judaism* n° 40, 1990. pp. 455-460.
- GREENE, J. T. *Balaam and His Interpreters: A Hermeneutical History of the Balaam Traditions*. BJS n° 244. Atlanta: Scholars Press, 1992.
- HACKETT, J. *The Balaam Text from Deir 'Alla*. HSM n° 31. Chico, Califórnia: Scholars Press, 1984.
- _____. "Some Observations on the Balaam Tradition at Deir 'Alla". *BA* n° 49. 1986, pp. 216-222.
- _____. "Balaam". *ABD* n° 1, 1992, pp. 569-572.
- HOFTIJZER, J. e VAN DER KOOIJ, G. *Aramaic Texts from Deir 'Alla*. Documenta et monumenta Orientis antiqui n° 19. Leiden: Brill, 1976.
- _____. *The Balaam Text from Deir 'Alla Re-evaluated*. Leiden: Brill, 1991.
- HOROWITZ, V. "The Expression *uqsamim beyadam* (Numbers 22:7) in Light of Divinatory Practices from Mari". *HS* n° 33, 1992, pp. 5-15.
- KAISER, W. C. Jr. "Balaam Son of Beor in Light of Deir 'Alla and Scripture: Saint or Soothsayer?", em "*Go to the Land I Will Show You. : Studies in Honor of Dwight W. Young*". Editado por J. Coleson e V. Matthews. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1996, pp. 95-106.
- KAUFMANN, Y. *The Religion of Israel*. Traduzido por M. Greenberg. Chicago: University of Chicago Press, 1960, pp. 84-91.
- LAYTON, S. C. "Whence Comes Balaam? Num 22,5 Revisited". *Bib* n° 73, 1992. pp. 32-61.
- LONG, B. O. "Two Question and Answer Schemata in the Prophets". *JBL* n° 90, 1971, pp. 129-139.
- LUTSKY, H. "Ambivalence toward Balaam". *VT* n° 49, 1999, pp. 421-425.
- MCCARTER, P. K. "The Balaam Texts from Deir 'Alla: The First Combinations". *BASOR* n° 239, 1980, pp. 49-65.
- MOBERLY, R. W. L. "On Learning to Be True Prophet: The Story of Balaam and His Ass", em *New Heaven and New Earth: Prophecy and the Millennium; Essays in Honor of Anthony Gelston*. Editado por P. J. Harland e C. T. R. Hayward. VTSup n° 77. Leiden: Brill, 1999, pp. 1-17.
- MOORE, S. M. *The Balaam Traditions: Their Character and Development*. SBLDS n° 113. Atlanta: Scholars Press, 1990a.
- _____. "Another Look at Balaam". *RB* n° 97, 1990b, pp. 359-378.
- RAD, G. von. *Moses*. Nova York: Association Press, 1960, pp. 71-80.
- SAPREN, J. D. "Balaam and Abraham". *VT* n° 38, 1988, pp. 105-113.
- SAVRAN, G. "Beastly Speech: Intertextuality, Balaam's Ass and the Garden of Eden". *JSOT* n° 64, 1994, pp. 33-55.

- SEERVELD, C. G. *Balaam's Apocalyptic Prophecies: A Study in Reading Scripture*. Toronto: Wedge Publishing Foundation, 1980.
- SMICK, E. C. "A Study of the Structure of the Third Balaam Oracle", em *The Law and the Prophets: In Honor of O. T. Allis*. Editado por J. H. Skilton. Nutley, N. J.: Presbyterian and Reformed, 1974, pp. 242-252.
- TOSATO, A. "The Literary Structure of the First Two Poems of Balaam". *VT* n° 29, 1979, pp. 98-106.
- VAN Seters, J. *The Life of Moses: The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*. Louisville: Westminster John Knox, 1994, pp. 405-435.
- _____. "From Faithful Prophet to Villain: Observations on the Tradition History of the Balaam Story", em *A Biblical Itinerary: In Search of Method, Form and Content; Essays in Honor of George W. Coats*. Editado por E. Carpenter. JSOTSup n° 240. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997, pp. 126-132.
- VERMES, G. "The Story of Balaam: The Scriptural Origin of the Haggadah", em *Scripture and Tradition in Judaism*. Editado por G. Vermes. Segunda Edição, Studia post-biblica n° 4. Leiden: Brill, 1973, pp. 127-177.
- WESTERMANN, C. *Blessing in the Bible and the Life of the Church*. Traduzido por K. R. Crim. OBT. Filadélfia: Fortress, 1978, pp. 49-53.
- ZANNONI, A. E. "Balaam: International Seer/Wizard Prophet". *St. Luke's Journal of Theology* n° 22, 1978, pp. 5-19.

Números 25

- LUTSKY, H. "The Name 'Cozbi' (Numbers xxv 15, 18)". *VT* n° 47, 1997, pp. 546-549.
- MENDENHALL, G. E. *The Tenth Generation: The Origins of the Biblical Tradition*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973, pp. 105-121.
- MILGROM, J. *Studies in Levitical Terminology*, Vol. 1, *The Encroacher and the Levite: The Term 'Aboda*. University of California Publications, Near Eastern Studies n° 14. Berkeley: University of California Press, 1970.
- REIF, S. C. "What Enraged Phinehas? A Study of Numbers 25:8". *JBL* n° 90, 1971, pp. 200-206.
- SEEBASS, H. "The Case of Phinehas at Baal Peor in Num 25". *BN* n° 117, 2003, pp. 40-46.
- SIVAN, H. Z. "The Rape of Cozbi (Numbers xxv)". *VT* n° 51, 2001, pp. 69-80.
- STERN, E. "Phinehas". *EncJud* n° 13, 1971, pp. 465-467.
- VAN Unnik, W. C. "Josephus' Account of the Story of Israel's Sin with Alien Women in the Country of Midian", em *Travels in the World of the Old Testament: Studies Presented to Professor M. A. Beek on the Occasion of His 65th Birthday*. Editado por M. S. H. G. Heerma van Voss, P. H. J.

Houwink ten Cate e N. A. van Uchelen. *Studia Semitica Neerlandica* n° 16. Assen: Van Gorcum, 1974, pp. 241-261.

VAUX, R. *The Early History of Israel*. Filadélfia: Westminster, 1978, pp. 565-570.

Números 26—27;36

BEN-Barak, Z. "Inheritance by Daughters in the Ancient Near East". *Journal of Semitic Studies* n° 25. 1980, pp. 22-33.

COATS, G. W. "Legendary Motifs in the Moses Death Reports". *CBQ* n° 39. 1977, pp. 34-44.

DAVIES, E. W. "Inheritance Rights and Hebrew Levirate Marriage". *VT* n° 31, 1981, pp. 138-144, 257-268.

SAKENFELD, K. D. "Zelophehad's Daughters". *Perspectives in Religious Studies* n° 15. 1988, pp. 37-47.

_____. "In the Wilderness Awaiting the Lord: The Daughters of Zelophehad and Feminist Interpretation". *Princeton Seminary Bulletin* n° 9, 1988b. pp. 179-186.

SNAITH, N. H. "The Daughters of Zelophehad". *VT* n° 16, 1966, pp. 124-127.

ULRICH, D. R. "The Framing Function of the Narratives about Zelophehad's Daughters". *JETS* n° 41, 1998, pp. 529-538.

WEINGREEN, J. "The Case of the Daughters of Zelophehad". *VT* n° 16, 1966. pp. 518-522.

WESTBROOK, R. "Biblical and Cuneiform Law Codes". *RB* n° 92, 1985, pp. 247-264.

Números 28—30

FISHER, L. R. "New Ritual Calendar from Ugarit". *HTR* n° 63, 1970, pp. 485-501.

_____. "Literary Genres in the Ugaritic Texts", em *Ras Shamra Parallels: The Texts from Ugarit and the Hebrew Bible*. Vol. 2. Editado por L. R. Fisher. *Analecta orientalia* n° 50. Roma: Pontifical Biblical Institute, 1975. pp. 131-152.

OLSON, D. T. "Negotiating Boundaries: The Old and New Generations and the Theology of Numbers". *Int* n° 51, 1997, pp. 229-240.

Números 31

NIDITCH, S. "War, Women and Defilement in Numbers 31". *Semeia* n° 61. 1993a, pp. 39-57.

_____. *War in the Hebrew Bible*. Oxford: Oxford University Press, 1993b, pp. 78-89.

WRIGHT, D. P. "Purification from Corpse Contamination in Numbers xxxi 19-24". *VT* n° 35, 1985, pp. 212,213.

Números 32

JOBLING, D. "The Jordan a Boundary': A Reading of Numbers 32 and Joshua 22", em *SBLSP 1980*. Editado por P. J. Achtemeier. Chico, Calif.: Scholars Press, 1980, pp. 183-207.

VAUX, R. *Ancient Israel*. Traduzido por J. McHugh. 2 vols. Nova York: McGraw Hill. Vol. 2. 1965, pp. 366,367.

Números 33

DAVIES, G. I. "The Wilderness Itineraries: A Comparative Study". *TynB* n° 25, 1974, pp. 46-81.

_____. *The Way of the Wilderness: A Geographical Study of the Wilderness Itineraries in the Old Testament*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Números 35

GREENBERG, M. "City of Refuge". *IDB* n° 1, 1962, pp. 638,639.

_____. "Idealism and Practicality in Numbers 35:4-5 and Ezekiel 48". *JAOS* n° 88, 1968, pp. 59-66.

_____. "Levitical Cities". *EncJud* n° 11, 1971, pp. 136-138.

SPENCER, J. R. "Levitical Cities". *ABD* n° 4, 1992a, pp. 310,311.

_____. "Refuge, Cities of". *ABD* n° 5, 1992b, pp. 657,658.

VAUX, R. *Ancient Israel*. Traduzido por J. McHugh. 2 vols. Nova York: McGraw-Hill. Vol. 2. 1965, pp. 366,367.

¹ *The Pursuit of God*. Harrisburg, Pa.: Christian Publications, 1948, p. 89.

² BUNYAN, J. *O Peregrino*. São Paulo: Mundo Cristão, 1999. (N. do T.)

³ Tradução Brasileira. (N. do T.)

⁴ "The Conquest of Sihon's Kingdom: A Literary Examination". *JBL* n° 91, 1972, p. 196.

⁵ COATS, G. W. "Conquest Tradition in the Wilderness Theme". *JBL* n° 95, 1976, pp. 189,190.

- ⁶ *The Art of Biblical Narrative*. Nova York: Basic Books, 1981, p. 106.
- ⁷ SAVRAN, G. "Beastly Speech: Intertextuality, Balaam's Ass and the Garden of Eden". *JSOT* n° 64, 1994, pp. 33-55.
- ⁸ NEWTON, J. *Amazing Grace [Maravilhosa Graça]*. 1779. (N. do T.)
- ⁹ *Moses*. Nova York: Association Press, 1960, pp. 72,73.
- ¹⁰ *An Adult Christ at Christmas*. Collegetown, Minn.: Liturgical Press, 1988. pp. 10-14.
- ¹¹ "Balaam: International Seer/Wizard Prophet". *St. Luke's Journal of Theology* n° 22, 1978, p. 18.
- ¹² "Balaam: Sinner or Saint?" *BRes* n° 17, 1972, p. 29. Reimpresso em *Saga. Legend, Tale, Novella, Fable: Narrative Genres in Old Testament Literature*. Ed. G. W. Coats. JSOTSup n° 34. Sheffield: JSOT Press, 1985. pp. 56-62.
- ¹³ *The Religion of Israel*. Traduzido por M. Greenberg. Chicago: University of Chicago Press, 1960, p. 294.
- ¹⁴ "From Faithful Prophet to Villain: Observations on the Tradition History of the Balaam Story", em *A Biblical Itinerary: In Search of Method, Form and Content; Essays in Honor of George W. Coats*. Editado por E. Carpenter. JSOTSup n° 240. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997. pp. 126-132.
- ¹⁵ *Balaam's Apocalyptic Prophecies: A Study in Reading Scripture*. Toronto: Wedge Publishing Foundation, 1980, p. 73, n° 10.
- ¹⁶ Sacerdotal (N. do T.)
- ¹⁷ *The Early History of Israel*. Filadélfia: Westminster, 1978, p. 589.
- ¹⁸ "The Encroacher and the Levite: The Term 'Aboda'". *Studies in Levitical Terminology*. Vol. 1. University of California Publications, Near Eastern Studies 14. Berkeley: University of California Press, 1970, pp. 48,49.
- ¹⁹ "Zelophehad's Daughters". *Perspectives in Religious Studies* n° 15, 1988, p. 42.
- ²⁰ OLSON, D. T. "Negotiating Boundaries: The Old and New Generations and the Theology of Numbers". *Int* n° 51, 1997, p. 237.
- ²¹ MENDENHALL, G. E. *The Tenth Generation: The Origins of the Biblical Tradition*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973, p. 99.
- ²² *War in the Hebrew Bible*. Oxford: Oxford University Press, 1993, pp. 87-89.
- ²³ "Zelophehad's Daughters". *Perspectives in Religious Studies* n° 15, 1988, p. 43.
- ²⁴ "The Framing Function of the Narratives about Zelophehad's Daughters". *JETS* n° 41, 1998, p. 537.

QUINTA PARTE

Deuterônômio

19

Lembrar o Passado

DEUTERONÔMIO 1.1-4.40

O sábio estava absolutamente correto quando disse: “não há limite para fazer livros” (Ec 12.12). Se ele tivesse conhecido apenas os estudos sobre Deuteronômio, jamais contemplaria a possibilidade de rever ou se retratar quanto a essa afirmação. Em comparação com o que já foi produzido, por exemplo, sobre Levítico ou Números, os estudos sobre Deuteronômio foram e continuam a ser bem mais vastos.

Análises de Deuteronômio

Em relação ao restante do Pentateuco, Deuteronômio é considerado como uma espécie de excentricidade. Antes de mais nada, prossegue essa visão, sua teologia e temática são nitidamente diferentes das de seus vizinhos do Pentateuco. Por isso, o *querigma*¹ de Deuteronômio deve ser visto como parte da teologia do Pentateuco, mas não deve ser considerado como representativo do todo. Torna-se compreensível, então, o porquê de encontramos artigos que percorrem de Gênesis a Números, à parte de artigos sobre temas em Deuteronômio e literatura deuteronômica.

O leitor poderá até mesmo encontrar comentários homiléticos e exegéticos que percorrem de Gênesis a Números em apenas um volume.

A Hipótese Documental

Parte da razão pela qual devemos considerar Deuteronomio separadamente do restante do Pentateuco tem a ver com as diversas alegações da Hipótese Documental. Um dos princípios básicos desta teoria é que as fontes hipotéticas J, E e P estão misturadas entre si de Gênesis a Números. Contudo, quase nada de D está presente nesses quatro livros bíblicos. Deuteronomio, por sua vez, não possui quase nada identificado como J, E e P².

Este último ponto de forma nenhuma sugere que o livro de Deuteronomio é visto pelos exegetas como uma unidade homogênea. Muito pelo contrário. Somente em duas áreas de estudos vemos algo que se aproxima da unanimidade. Um desses “resultados garantidos” diz que Deuteronomio não é uma obra de Moisés, embora “elementos mosaicos” surjam aqui e acolá. Atribuir a autoria desse livro a Moisés foi a forma que o autor encontrou para tentar atribuir certo grau de santidade ao texto e às idéias defendidas. Em vez de usar seu próprio nome, bem menos influente, ele usa o pseudônimo do lendário Moisés. Estudiosos chegam a essa conclusão a despeito de Deuteronomio, dentre todos os livros do Pentateuco, ser o que mais resolutamente reivindica ser obra de Moisés. Tem-se, por exemplo: “E Moisés escreveu esta Lei” (31.9). O Pentateuco está repleto das falas de Moisés, mas referências às suas atividades como escritor são mínimas.

Não são poucos os que defendem que Moisés é autor de parte, boa parte ou da maior parte do texto. Tais escritores incluem eruditos protestantes conservadores, como P. C. Craigie, R. K. Harrison, K. A. Kitchen, M. Kline, G. T. Manley, S. J. Schultz e J. A. Thompson — todos mencionados na bibliografia ao final do capítulo. Eles são acompanhados por escritores judeus, como J. H. Hertz³ e M. H. Segal⁴. Por caminhos semelhantes, Max Margolis⁵, brilhante estudioso judeu da Bíblia e crítico textual especialmente voltado para a Septuaginta, sugeriu que para o “Livro da Lei” de Josias ser de todo inteligível, deveria conter não apenas Deuteronomio, mas também de Êxodo a Números — uma observação válida que vai contra as tendências dos estudos de Deuteronomio do Século XX. Uma posição bastante semelhante é defendida por Cyrus Gordon⁶.

O segundo ponto de consenso, que está relacionado à autoria, é a natureza heterogênea do livro. Em outras palavras, Deuteronômio cresceu em estágios e passou por diversas revisões editoriais até chegar à forma final, presente em nossas Bíblias. Inúmeras análises têm tentado identificar o texto primitivo de Deuteronômio, o núcleo original ao qual foram feitos acréscimos. Aqueles que já trataram desse assunto têm tomado os capítulos de 5—26 e 28 como o núcleo do livro, ou simplesmente os capítulos de 12—26 com breves introdução e conclusão. Poucos autores já se aventuraram a lidar com a importância da “forma final” de Deuteronômio; ou seja, como as partes se relacionam entre si e com o todo. Os trabalhos de Brevard Childs e Robert Polzin (ver a bibliografia), contudo, refletem uma nova tendência nos estudos de Deuteronômio, seja através de crítica canônica (Childs) ou da análise estrutural (Polzin).

Pesquisas mais recentes dos estudos sobre a história das Escrituras em geral identificam W. M. L. De Wette como sendo um dos precursores das atuais análises. Seu trabalho sobre Deuteronômio, cujas conclusões são aceitas por pouquíssimos estudiosos da atualidade, mostrou a direção a um grande número de especialistas bíblicos. E a questão está longe de ser concluída. É comum que os estudiosos contemporâneos, após esboçarem os “assuntos em questão”, digam não ter chegado a uma conclusão final. No que diz respeito a Deuteronômio, é difícil discernir que jamais haverá um final, uma conclusão unânime a respeito de datas, autoria e procedência.

A análise de De Wette para Deuteronômio foi a seguinte: O livro foi escrito após as reformas de Josias, rei de Judá (final do século VII a.C.). Alguns, simpatizantes das reformas do rei (por exemplo: centralização do culto e abolição de rituais pagãos), escreveram Deuteronômio usando Moisés como pseudônimo e as planícies de Moabe como um cenário fictício, colocando os originais junto às ruínas do templo. Os escritos foram então descobertos por aqueles que restauravam o templo e, posteriormente, “batizaram” e “legitimaram” as políticas de Josias. Afinal, não eram as palavras e leis de Moisés que Josias estava implementando — critérios que há séculos estavam adormecidos?

Essa teoria gerou o conhecido dito de que Deuteronômio é, em essência, “uma piedosa fraude”. Conforme essa teoria, o livro é piedoso no sentido de que tentou estabelecer precedentes históricos para uma reforma religiosa; é fraudulento, porém, na medida em que foi totalmente produzido de forma artificial. Foi como se o ca-

pelão de Hitler escrevesse um livro cheirando a retórica anti-semita e sob o nome de algum apóstolo, colocando-o em seguida no confessionalário da Notre Dame, logo antes da invasão da França.

Mais recentemente, alguns críticos têm tentado abrandar a visão de De Wette. Se de fato abrandaram essa visão ou apenas a revisaram, no que me diz respeito, é discutível. Moshe Weinfeld, por exemplo, insiste em diversas publicações que Deuteronômio, opondo-se a textos P, reflete uma tendência para o humanismo e a secularização. Weinfeld⁷, com isso, “não se refere a uma tendência ateísta ou a qualquer tipo de repúdio à religião ou às instituições religiosas, mas a uma tendência geral de se liberar essas instituições e suas formas de pensamento de uma rígida observância a regras restritivas e etc., dando-lhes uma aparência mais secular”. Mesmo assim, o “piedoso” Deuteronômio de De Wette se transformou no Deuteronômio “humanista” de Weinfeld.

Não seria justo, para com os estudiosos modernos, dizer que eles sustentam a hipótese de De Wette. Na opinião deles, de modo geral, a única coisa forjada em relação a Deuteronômio é a alegação de que os relatos históricos, cânticos e leis foram falados e redigidos por Moisés nas planícies de Moabe, após trinta e oito anos no deserto, em torno do século XIII a.C. Admitindo a natureza espúria desse ponto apenas, os críticos são propensos a reconhecer Deuteronômio como autêntico.

Julius Wellhausen⁸, tal qual os outros estudiosos, deu uma nova base a Deuteronômio: sua explicação a respeito das fontes documentais no Pentateuco tornou-se amplamente aceita. A base da teoria de Wellhausen, que viria a fundamentar todos os outros pressupostos, era a intrínseca relação entre Deuteronômio e as reformas de Josias. Esse vínculo levou Wellhausen a concluir que Deuteronômio (ou pelo menos os capítulos 12—26), foi escrito logo antes das reformas, em torno de 622 a.C.

Wellhausen considerava a datação de Deuteronômio tão importante para o todo de sua teoria das fontes, que a chamava de “sustentáculo” de sua reconstrução literária do Pentateuco. O ano 622 a.C. representou para Wellhausen o que a Hégira representa para os muçulmanos, a primeira data definida na história islâmica. Tal como ocorre com os muçulmanos, para quem tudo é pré-Hégira e pós-Hégira, Wellhausen, bíblicamente falando, considerava todas as coisas pré-Deuteronômio ou pós-Deuteronômio.

É seguro afirmar que quase todos os grandes críticos aceitam a datação de Wellhausen para Deuteronômio como sendo do século VII a.C. Uma variante da posição clássica de Wellhausen seria a

sugestão de que algumas partes de Deuteronômio são de antes do século VII a.C., tendo sido posteriormente acrescentadas ao núcleo do texto. (Uma variante ainda mais distante é defendida por estudiosos que, a partir de bases exegéticas, invertem a visão de Wellhausen e datam *P* como *anterior* a *D*; não posterior, como pensava Wellhausen. Veja, por exemplo, os escritos de Yehezkel Kaufmann e seu pupilo Weinfeld, além dos comentários de Jacob Milgrom, espalhados por muitas de suas publicações.)

Apesar de, como já mencionei, a maioria dos estudiosos considerar que Deuteronômio foi escrito no século VII a.C., diversos caminhos foram trilhados para que chegassem a essa conclusão.

Para começar, há comentaristas que creditam a origem de Deuteronômio ao norte de Israel, jamais a Judá. Esta é a interpretação do eminente erudito em estudos do Deuteronômio, Gerhard von Rad. Seu argumento básico é de que Deuteronômio tem mais de sermões do que qualquer outra coisa. Até mesmo suas leis, e a forma como foram promulgadas, seriam mais apropriadas ao púlpito que ao tribunal. Que grupo de pregadores estaria mais apto a combinar relatos históricos e exortações? No entendimento de von Rad, seriam os levitas do norte, que fugiram para Judá a fim de escapar dos infortúnios que estavam para se suceder em Israel por causa dos invasores assírios. Foram eles que trouxeram tais tradições para Judá, após Israel perecer nas mãos dos assírios em 721 a.C. Em colaboração com alguns leigos comprometidos, os levitas do século VII, vivendo em Judá, “produziram” Deuteronômio na esperança de estimular um reavivamento religioso.

Bastante próximo da visão de von Rad, temos E. W. Nicholson. Ele também credita a origem de Deuteronômio ao norte, mas com uma diferença. Os autores do livro não seriam os levitas, porém membros de grupos de profetas do norte, que também fugiram para o sul após a invasão assíria. Nicholson sugere que, na verdade, o texto foi escrito no reinado de Manassés, avô de Josias. Por trás dessa sugestão está a idéia de que movimentos de reforma, como o que vemos em Deuteronômio, surgem imediatamente após períodos de devassidão e imoralidade, épocas sem o menor traço de zelo religioso. O reinado de Manassés se encaixa perfeitamente nessa idéia. Assim, em meio à escuridão, desponta um Martinho Lutero, um tanto levítico ou profético.

Do outro lado da moeda, estão aqueles que concordam de modo pleno com a datação de Deuteronômio no século VII. Diferem-se, contudo, por insistirem que Deuteronômio foi escrito pelo sul, não pelo norte. Sua origem seria Judá, não Israel.

O jesuíta alemão Norbert Lohfink e o estudioso judeu Mosh Weinfeld têm se mostrado os mais prolíficos em seus trabalhos. Ambos consideram que a linguagem de Deuteronômio tem mais afinidades com a linguagem da corte e de sabedoria que com outra qualquer. Daí, inferem que a obra procede de Judá ou Jerusalém.

Para Lohfink⁹, Deuteronômio, que foi produzido em diversos estágios, era de início um texto clandestino, uma voz de protesto contra a crescente hegemonia assíria sobre Judá, que remontava ao tempo do pai de Ezequias, Acáz. Acáz havia ordenado a construção de um altar no estilo assírio para o templo em Jerusalém (2 Rs 16.10-16). A reação de Judá a essa afronta foi um choque cultural. Deuteronômio representa parte desta reação. Somente a partir de Josias é que Deuteronômio começa a assumir a posição de lei oficial. O livro também legitimou o movimento de independência de Josias (um retorno a De Wette?).

Weinfeld¹⁰ produziu a mais original e provocante abordagem sobre Deuteronômio em *Deuteronomy and the Deuteronomic School* (Deuteronômio e a Escola Deuteronômica), do qual boa parte foi reproduzida em seu trabalho sobre Deuteronômio 1—11 na série de comentários *Anchor Bible*¹¹. Ele acredita que Deuteronômio foi escrito por sábios e escribas vinculados à casa real de Judá, do reinado de Ezequias até Josias. A fim de comprovar sua tese, Weinfeld afirma que a redação de Deuteronômio foi influenciada pelo estilo literário de documentos oficiais assírios do século VII a.C.; em especial pelo tratado entre Assaradão, rei da Assíria (680-669 a.C.), e seus vassalos ao leste. Quem, pois, em Judá, estaria mais bem informado a respeito de tais estilos que o pequeno círculo de escribas da corte?

Uma das principais observações de Weinfeld nasceu da comparação entre seções legais de Deuteronômio e passagens correspondentes no restante do Pentateuco. Observando, por exemplo, que Deuteronômio permite o abate profano — “consoante todo desejo da tua alma, poderás matar e comer carne nas tuas cidades” (12.15,21) —, ao contrário de Levítico 17.1-9, que ordena que todo animal seja sacrificado à porta do santuário, ele conclui que Deuteronômio reflete a tendência de secularização e desmitificação presente no século VII a.C.

Aparentemente, o tratamento dado por Weinfeld ao Deuteronômio é suspeito em três áreas. Em primeiro lugar, a estrutura literária de Deuteronômio parece ser mais semelhante à das alianças do segundo milênio a.C., que a verificada nas alianças do

primeiro milênio a.C. As alianças mais recentes, por exemplo, ao contrário das mais antigas, carecem de um prólogo histórico e de uma lista de bênçãos prometidas (em contrapartida às ameaças de maldições). Deuteronômio exhibe ambas as estruturas.

A segunda área que suscita dúvidas seria a literatura de sabedoria, que Weinfeld alega ver em Deuteronômio. Se a mão de escribas e sábios é assim tão evidente no livro, por que, por exemplo, não vemos nenhuma legislação sobre suas atividades, como acontece com rei, profeta e juiz? Por que razão omitiriam a si mesmos? Mais uma vez, se o livro de Deuteronômio é um trabalho de sábios, como poderiam ter usurpado a autoridade para escrever textos na Torá? E se tal controle ficou em suas mãos, teria ele sido mantido à época do segundo tempo ou voltou para as mãos dos sacerdotes?¹²

Em terceiro lugar, será que devíamos tomar as diferenças existentes entre as leis de Deuteronômio e outras passagens análogas como um movimento rumo à secularização? Os estudiosos que abraçam a interpretação tradicional de Deuteronômio explicam tais diferenças como necessárias à mudança de um ambiente nômade no deserto para um contexto social territorial e sedentário. Ou seja, essas diferenças devem ser interpretadas cronologicamente, não sociologicamente, como fez Weinfeld.

Ainda que desconsiderando essa controvérsia, pode-se demonstrar que Deuteronômio segue de forma exata em direção oposta à secularização (ver Milgrom¹³ e Weinfeld¹⁴). Deuteronômio, por exemplo, enfatiza que Israel já é santa (7.6; 14.2,21). Por outro lado, Levítico propõe a santidade à Israel como um objetivo: “Santos sereis” (Lv 19.2). Mais uma vez, é apenas em Deuteronômio que as responsabilidades do sacerdote extrapolam a área do templo. Ele acompanha as tropas na batalha com um capelão (Dt 20.1-4); preside um tribunal supremo a fim de julgar casos de ataques e homicídios (17.8-13), assumindo assim um novo papel de juiz que não lhe é reservado em nenhuma outra passagem.

Após termos examinado algumas idéias atuais a respeito do local de origem, autoria e motivação fundamental de Deuteronômio, vemos que não existe um consenso. É improvável que qualquer obra futura venha a harmonizar todas as controvérsias. Para alguns, esse é o espírito do estudo bíblico. Trata-se de uma matéria científica em que se pode apenas argumentar a respeito do estágio atual do conhecimento. Para outros, tamanha miscelânea de opiniões reduz o estudo bíblico a uma constante avaliação de novidades. No que diz respeito a Deuteronômio, há apenas duas

opções nessas questões: a posição clássica ou alguma forma de reavivamento das opiniões de De Wette.

A visão tradicional

Sobre que bases se fundamenta a posição clássica? Primeiro, existe o próprio clamor de Deuterônômio, tal como: “Estas são as palavras que Moisés falou a todo o Israel, dalém do Jordão” (1.1); “começou Moisés a declarar esta lei, dizendo:” (1.5); “E Moisés escreveu esta lei” (31.9). Tais declarações devem ser aceitas como autênticas ou descartadas como falsas.

Em segundo lugar, o Novo Testamento também relaciona Deuterônômio a Moisés. Jesus menciona a lei de Moisés quando ensina a respeito do divórcio (Mt 19.8; conforme Dt 24.1-4). Paulo fala sobre bois amordaçados segundo a “lei de Moisés” (1 Co 9.9; conforme Dt 25.4). O autor de Hebreus cita a “lei de Moisés” acerca do depoimento de uma testemunha em um tribunal (Hb 10.28; conforme Dt 17.2-6). Essas referências mosaicas concordam com o depoimento talmúdico (*Baba Batra*¹⁵ 14b,15a) sobre Deuterônômio.

O que se deve fazer com tais referências? Para os principais críticos, são inexpressivas e irrelevantes. Tais referências são descartadas de imediato pois, conforme o que argumentam, Jesus e os outros não fazem julgamento histórico algum, mas apenas as crenças tradicionais daquele tempo. Seríamos, portanto, levados a acreditar que Jesus reconhecia Deuterônômio como um texto da época de Josias, mas optou por não entrar no mérito da questão a fim de não desviar os ouvintes do assunto principal, ou que as descobertas dos séculos XIX e XX fizeram com que Jesus parecesse alguém desinformado, um filho de sua era, toda às vezes que se punha a citar fontes históricas. Além disso, argumentam que uma outra razão para se ignorar o testemunho de qualquer literatura posterior ao Antigo Testamento é que, se tais testemunhos fossem válidos, uma grande quantidade dos atuais estudos sobre Deuterônômio seria desacreditada e diversas teorias teriam de ser postas de lado.

Em terceiro lugar, muitos escritores evangélicos, notadamente Kline e Kitchen, têm defendido de maneira enfática que a estrutura literária de Deuterônômio é por demais semelhante aos tratados políticos do segundo milênio a.C., entre suseranos e vassallos. Tais tratados foram extraídos de arquivos hititas e os itens estruturais incluem o título ou preâmbulo (equivalente a Dt 1.1-5); o

prólogo histórico (Dt 1.6—4.49); cláusulas, tanto genéricas (Dt 5—11) como específicas (Dt 12—26); bênçãos relacionadas à obediência e maldições que dizem respeito à desobediência (Dt 27—28); a guarda do texto em local acessível aos vassalos (Dt 31.26) e leituras públicas periódicas (Dt 31.9-13); além da presença de testemunhas para fins de confirmação (Dt 30.19; 31.19,26).

Todavia, nem todos os escritores sentem-se dispostos a dar este assunto por encerrado. Para Weinfeld, como vimos anteriormente, a analogia com tratados do primeiro milênio a.C. soa mais interessante. George Mendenhall, o primeiro a apontar o seqüenciamento idêntico em tratados bíblicos e não-bíblicos, não sugeriu que, por causa disso, Deuteronômio fosse em sua essência um texto mosaico. Podemos ver o quão tenazmente alguns se recusam a conceber uma origem mais antiga para Deuteronômio na citação de K. Baltzer extraída do trabalho de Craigie¹⁶: “Permanece, contudo, o fato impressionante e historicamente não esclarecido de que o Antigo Testamento, em sua estrutura, é de modo extremo semelhante à sofisticada fórmula observada nos tratados hititas”.

W. F. Albright¹⁷, documentalmente embasado, observou que no século VII a.C. uma onda de nostalgia pelo passado varreu o Oriente Médio. Judá não escapou disso, como é refletido em um Deuteronômio à época de Josias que invocava os dias gloriosos de Moisés. Por esse motivo, Albright não tem problemas em datar livros mais “recentes”, como Jó e Provérbios, que estão repletos de semelhanças lingüísticas com a literatura cananéia produzida entre seiscentos a novecentos anos antes. Se houve de fato uma revisitação da literatura cananéia durante o século VII, então, para sermos coerentes, deveríamos admitir que também houve uma volta às fórmulas dos tratados hititas no mesmo período.

Um quarto pilar da posição evangélica é uma explicação alternativa para o fato das leis de Êxodo 21—23 voltarem a aparecer em Deuteronômio 12—26. Voltarei a falar sobre algumas dessas leis mais adiante, porém tais pormenorizações, como as vemos em Deuteronômio, foram necessárias para a mudança sofrida por Israel, que saía do deserto e estava prestes a se fixar permanentemente em Canaã. Uma tal explicação é, pelo menos, tão plausível quanto a idéia de as leis em Deuteronômio são adaptações ao período monárquico.

Em quinto lugar, pode-se desafiar a alegação de que um dos temas principais em Deuteronômio seja a centralização do culto, sendo portanto produto do tempo de Ezequias e Josias (ver

Manley¹⁸). O tema principal do livro é, mais exatamente, a oposição à idolatria, um pecado sobre o qual nenhum período cronológico exerce monopólio. Não parece provável que, se Deuteronômio quisesse reforçar o aspecto da centralização, teríamos “o lugar que o Senhor, vosso Deus, escolher” (Dt 12.5) identificado em algum trecho como Jerusalém? Aliás, Jerusalém não é *já* mencionada no livro. Significaria tal ausência que Deuteronômio foi composto antes de Jerusalém se tornar importante ou o livro reflete uma origem setentrional? Será que a ausência do nome serve para acrescentar “uma certa intemporalidade à teologia sobre o lugar”, conforme sugerido por Sheehan¹⁹?

Por fim, não se pode deixar de falar sobre as idéias comuns ao Deuteronômio e aos profetas Oséias e Isaías, em especial Oséias. Weinfeld²⁰ dedica um apêndice inteiro às semelhanças entre Deuteronômio e Oséias. Quando A se parece com B, isso significa que B extraiu material de A, ou vice-versa? Ou tiveram ambos acesso às mesmas tradições? Aparentemente, qualquer das três posições poderia ser de maneira convincente defendida, mas certos fatores sugerem que Deuteronômio foi a fonte da qual Oséias, o profeta do norte, extraiu suas idéias e até sua fraseologia (ver Manley²¹ e McCurley²²).

Em seu comentário sobre Deuteronômio, Patrick Miller promove a visão de que Deuteronômio reflete múltiplos contribuidores. Juntamente com von Rad, ele nota um profundo interesse sacerdotal/levítico em Deuteronômio. Tal qual Nicholson, vê o espírito profético no livro, e, em coro com Weinfeld, aponta a humanidade e a moralidade social dos mestres da sabedoria em Deuteronômio. Se este livro abriga tal um conjunto de perspectivas tão diferentes (sacerdotal, profética, de sabedoria), pode ser porque “Moisés é a única pessoa na história de Israel que pode ter representado os três interesses”²³.

A História Deuteronômica

Os estudiosos da Bíblia reconhecem a importância e o pioneirismo dos estudos de Martin Noth a respeito da “História Deuteronômica”. O termo em particular, como usado por Noth e outros, diz respeito a Josué, Juízes, 1 e 2 Samuel, 1 e 2 Reis, e algumas partes de Deuteronômio, em especial os capítulos 1—4 e, talvez, 29 e 30. Há a idéia de que esses livros formam um tratado teológico, muito provavelmente escrito por uma única pessoa,

por volta do tempo do exílio, cerca de 550 a.C. Seu propósito é explicar o porquê do exílio àqueles que se encontram distantes de sua terra. Essa explicação é transmitida pela ênfase religiosa dos textos centrais de Deuteronômio (5—26;28).

Noth sugeriu, de modo mais específico, que os escritores de Deuteronômio produziram um texto com o fim de informar, tanto aos exilados quanto ao grupo heterogêneo deixado em Judá (aqueles que escaparam à execução e à deportação), que o ocorrido em 587 a.C. estava diretamente relacionado à desobediência deles a Deus e às suas reclamações quanto à aliança. De modo simples se esclareceu que a maldição prevista na aliança teve lugar por causa do descumprimento do pacto. Não seria esse, afinal de contas, o lado negativo do cerne da teologia deuteronômica: obediência leva à benção, desobediência leva à maldição?

Embora tenha interpretado tais evidências, Noth falhou em enxergar qualquer esperança na narração dessa enorme porção das Escrituras, a qual ele deu o nome de História Deuteronômica. Dessa forma, o deuteronomista representaria a quintessência da morbidez. Seu papel equivaleria ao de um rabino das décadas de 1940 e 1950 que explodisse contra os sobreviventes do genocídio patrocinado pelo Terceiro Reich, afirmando que tudo lhes acontecera porque os judeus europeus não tinham sido fiéis a Deus. Nenhuma palavra de esperança, apenas uma aguda melancolia.

Alguns estudos mais recentes da história deuteronômica têm tentado recuperar alguma ênfase positiva dentro deste contexto. Nem tudo é melancolia e desesperança. Em meio a esta exposição histórica, o deuteronomista lembra aos leitores que Deus é bom — até mesmo os desprovidos podem nele confiar (Walter Brueggemann) —, e chama o desamparado e o exilado, a fim de que se arrependam e voltem para Ele (H. W. Wolff).

Deve-se admitir que toda a idéia de uma história deuteronômica, tal qual Noth e outros a apresentam, é plausível e possível. Já não seria tão fácil afirmar que essa estrutura é provável. Antes de mais nada, como D. N. Freedman²⁴ nos faz recordar: “Em última instância [...] é preciso reconhecer que a assim chamada História Deuteronômica não é apresentada em nossas Bíblias como tal. Devemos ter sempre em mente esse cuidado”.

De igual modo cabível, tal qual a teoria de que Deuteronômio teria sido escrito no exílio, é a idéia de um Deuteronômio do século XIII a.C. — algo especificamente salientado no livro. Logo após vem o livro de Josué, cujos eventos foram reduzidos a termo em algum momento entre a morte de Josué e os primeiros dias da

monarquia. O livro inteiro serviria como um impressionante exemplo de que as bênçãos de Deus são consequência de uma vida piedosa. Não há geração que não necessite ouvir e ser lembrada disso, quer sejam novatos, experientes ou desprovidos.

Em contrapartida, o livro de Juízes deixaria claro, a esses novatos ou pioneiros, que tentar se esquivar da vontade de Deus tem suas consequências. O mesmo acontece nos livros de 1 e 2 Reis.

Por fim, não podemos questionar a validade do conceito de uma teologia deuteronômica específica que se aplique apenas a uma parte do Antigo Testamento, contradizendo outras teologias do mesmo período? E ainda que a consideremos legítima, por que deveria estar restrita ao período do exílio? Em relação ao primeiro ponto, precisamos observar que provavelmente todo o Antigo Testamento é deuteronômico. Crônicas, por exemplo, é da forma diametral diferente de Samuel e Reis na teologia que advoga no que tange a assuntos relacionados à aliança? As narrativas patriarcais não são permeadas de uma linguagem deuteronômica?

No que se refere ao segundo ponto, basta afirmar que Israel não tinha o monopólio do que está expresso em Deuteronômio. Sentimentos muito próximos aos encontrados em Deuteronômio podem ser verificados na literatura do Oriente Médio em hinos, orações e textos de sabedoria que vão do terceiro ao primeiro milênio a.C. Essa literatura tem origem no Egito, Mesopotâmia, Ásia Menor e Canaã. Para ilustrar, ao falar sobre “a boa vida” na Mesopotâmia. Thorkild Jacobsen²⁵, especialista em escrita cuneiforme, diz: “O caminho da obediência, do culto e da adoração é o caminho para se alcançar proteção. O mesmo caminho também leva ao sucesso para essa terra, segundo os mais nobres valores na vida da Mesopotâmia: saúde, longevidade, posição de honra na comunidade, muitos filhos, prosperidade”. Por que deveríamos acreditar que Israel produziu um conceito teológico análogo ao de seus vizinhos, mas apenas um ou dois milênios mais tarde?

O livro de Deuteronômio desempenha um grande papel, um papel programático, em todas as discussões a respeito da história deuteronômica. No que diz respeito aos primeiros três ou quatro capítulos de Deuteronômio, Noth alegava que eles não tinham sido escritos pelo autor de Deuteronômio, mas pelo autor da história deuteronômica. Assim, Deuteronômio 1—4 deveria ser identificado como “deuteronomístico”, enquanto Deuteronômio 5—26 como “deuteronômico”.

Uma das principais razões para essa segmentação de Noth seria a existência de “duas introduções” (1—4 e 5—11) em Deute-

ronômio. Uma duplicidade em um livro bíblico, especialmente no início, sempre é suspeita. (Perceba como os dois primeiros capítulos de Gênesis foram cortados.)

No século XIX, Wellhausen, então considerado o mais respeitado dos estudiosos da Bíblia, sugeriu que os capítulos 1—4 e 5—11 fossem paralelos, pertencendo a diferentes edições do livro. Noth sugeriu que não são paralelos, mas que os capítulos 5—11 são a introdução verdadeira de Deuterônômio. Em geral, esta posição tem sido abraçada por estudiosos contemporâneos do Antigo Testamento (embora eu não conheça nenhum comentário sobre Deuterônômio que comece pelo capítulo 5).

O esforço de Noth em separar os capítulos 1—4 de 5—11 tem três efeitos imediatos. Em primeiro lugar, se concordássemos com essa separação, tornar-se-ia quase impossível, ou mesmo irrelevante, relacionar os capítulos 1—4 ao restante de Deuterônômio. Convém que estejam onde estão, mas, além disso, seu papel na compreensão da estrutura de Deuterônômio é mínimo, visto que estão desligados do resto.

Em segundo lugar, a remoção dos capítulos 1—4 destrói a estrutura literária de Deuterônômio, cujo todo se encaixa quase que perfeitamente no formato das alianças do segundo milênio a.C. Removê-los de seu lugar é arrancar o preâmbulo (1.1-5) e o prólogo histórico com as exortações (1.6—4.40). Noth, em essência, pegou uma unidade literária que é estruturalmente típica e se amolda a tudo que se conhece de semelhante no Oriente Médio e desmembrou-a de maneira artificial.

Em terceiro lugar, essa reestruturação, se for legítima, invalida o testemunho do próprio livro a respeito de sua organização. Os trinta primeiros capítulos representam três diferentes discursos de Moisés, sendo que cada um é introduzido por uma fórmula própria: “Essas são as palavras que Moisés falou a todo Israel” (1.1 [e 1.5], para 1.6—4.40); “E chamou Moisés a todo o Israel e disse-lhe” (5.1, para os capítulos 5—28); “E chamou Moisés a todo o Israel e disse-lhe” (29.2 para capítulos 29—30 [ou talvez até 31.6]). O restante do livro representa uma coletânea de discursos de Moisés, que são na maioria poéticos (32—33), além da descrição de diversos acontecimentos finais da vida de Moisés (31.7-29; 34.1-12).

Primeiro Discurso de Moisés (1.1—4.40)

O livro de Números cobriu uma grande porção de tempo e história, aproximadamente quarenta anos (compare a primeira data

descrita em Números, que é “no primeiro dia do segundo mês, no segundo ano da sua saída da terra do Egito” [1.1], com a última data registrada em Números, que é “no quinto mês do ano quadragésimo da saída dos filhos de Israel da terra do Egito, no primeiro dia do mês” [33.38]). Deuterônômio, por outro lado, parece cobrir acontecimentos ao longo de um período de vinte e quatro horas. Isto pode ser visto ao compararmos os dois versículos seguintes:

Deuterônômio 1.3: “E sucedeu que, no ano quadragésimo, no mês undécimo, no primeiro dia do mês, Moisés falou”.

Deuterônômio 32.48: “Depois, falou o Senhor a Moisés, naquele mesmo dia”.

Considerando, porém, que 1.5 declara que Moisés apenas “começou” a expor a lei no primeiro dia do décimo-primeiro mês, e não que ele “terminou” naquele mesmo dia, podemos supor que a expressão “naquele mesmo dia”, de 32.48, diz respeito aos eventos narrados no capítulo 32 e que a morte de Moisés ocorreu em algum momento do décimo-segundo mês. É improvável, embora não impossível, que Moisés tivesse feito três discursos (1.5—4.40: 5.1-28.68; 29.1—30.20), dissesse algumas palavras a Josué (31.7,8), compusesse e declamasse dois poemas (32—33) e então morresse, tudo dentro do período de vinte e quatro horas.

O grosso de Deuterônômio é muito parecido com o trecho que vai de Êxodo 19 a Números 10.11, ao longo do qual Israel está acampado no Sinai. Em Deuterônômio, Israel está acampado em Moabe; em Êxodo 1—18, está indo em direção ao Sinai; em Números 10.11—36.13, está indo rumo a Moabe. Os dois períodos de descanso são aqueles em que Deus fala (geralmente através de seu servo Moisés) de forma clara e ampla com seu povo. Tirando os momentos de maior agitação, é nesses acampamentos que o povo de Deus aprende a se aquietar, ouvir e discernir a voz de Deus para suas vidas e seus futuros.

O primeiro discurso de Moisés, portanto, compreende os primeiros quatro capítulos de Deuterônômio. Ele tem duas divisões muito claras: (1) os capítulos 1—3, que são uma recapitulação histórica da odisséia de Israel, começando na saída do Sinai e seguindo pela jornada no deserto; e (2) o capítulo 4, que é primordialmente uma exortação. Assim, a diretriz dos capítulos 1—3 é o passado, composto no modo indicativo. A ênfase são as recordações. A diretriz do capítulo 4 é o presente e futuro, composto no modo imperativo: “Prestem atenção [...] façam [...] entrem [...] to-

mem posse”. Nos capítulos 1—3, Moisés fala sobre as circunstâncias, no 4, é um pregador. O narrador se transforma em exortador; o historiador é também um analista.

Devemos notar que essas palavras de Moisés são dirigidas “a todo o Israel” (1.1). A importância desta frase não é salientada apenas por sua proliferação em Deuterônomo (quatorze vezes, onze das quais nas seções estruturais), mas também pelo fato de ela aparecer apenas duas vezes no restante do Pentateuco: Êxodo 18.25 e Números 16.34 (ver Flanagan²⁶). Não há ninguém que não careça de ouvir esta palavra divina e em seguida reagir adequadamente.

Reminiscências

Nesse discurso, Moisés recorda oito acontecimentos:

1. 1.9-18: Quando o fardo de Moisés é reduzido com a nomeação de juízes que o auxiliassem como assistentes (Êx 18.13ss e seguintes; Nm 11.10ss e seguintes).
2. 1.19-46: A história dos espias enviados para recolher informações a respeito de Canaã (Nm 13—14).
3. 2.1-8a: A passagem de Israel ao largo do território de Edom (Nm 20.14-21).
4. 2.8b-25: A passagem de Israel pelo território de Moabe (Nm 21.4-20).
5. 2.26-37: A vitória de Israel sobre Seom, rei de Hesbom (Nm 21.21-32).
6. 3.1-7: A vitória de Israel sobre Ogue, rei de Basã (Nm 21.33-35).
7. 3.8-22: A distribuição de territórios tribais a leste do Jordão (Nm 32).
8. 3.23-29: O pedido de Moisés para entrar em Canaã e seu indeferimento (Nm 27.12-14, embora sejam ocorrências distintas).

Percebe-se que o primeiro e último itens da lista tratam de dispositivos que dizem

respeito apenas aos israelitas. Em ambos os casos, o fardo de Moisés estava sendo aliviado. Assistentes reduziriam seus encargos. Antes que pudesse ultrapassar Pisga, transferiu suas funções a uma outra pessoa, a saber, Josué. Os demais acontecimen-

tos tratam das relações internacionais de Israel, tanto potenciais (3) quanto reais (4—6).

As recordações de Moisés não são meras repetições, mas também explicativas, com o acréscimo de novos entendimentos. Acontecimentos mais antigos podiam ter sido até mesmo ignorados: como, por exemplo, o incidente em Números envolvendo Balaque e Balaão. Uma rápida olhada nos sete acontecimentos de Deuteronômio 1—3 já comprova isso.

Primeiro: Deuteronômio 1.9-18 é, sem dúvida, uma combinação de dois eventos bíblicos anteriores: um anterior ao Sinai (Êx 18.13-27, o único evento anterior ao Sinai nessa perícopes; ver principalmente Dt 1.13-17) e outro posterior ao Sinai (Dt 1.9-12; Nm 11.14-17). Assim, notamos que Deuteronômio não faz nenhuma alusão ao papel de Jetro, que sugerira a Moisés a divisão de suas incumbências e responsabilidades, nem há qualquer referência à ordem de Deus para que Moisés escolhesse setenta anciãos. Em Números, é a Deus que Moisés dirige suas queixas: “eu sozinho não posso levar a todo este povo” (11.14); em Deuteronômio, é ao povo que Moisés se dirige: “E, no mesmo tempo, eu vos falei, dizendo: Eu sozinho não poderei levar-vos” (1.9).

Em segundo lugar, temos a narrativa sobre o envio dos espias e o relatório que fazem, que é essencialmente a mesma de Números 13—14. A narrativa de Deuteronômio, no entanto, inclui uma curiosa observação: “Também o Senhor se indignou contra mim [Moisés] por causa de vós, dizendo: Também tu lá não entrarás” (Dt 1.37). A informação é reiterada em 3.26 e 4.21. Já a magnífica oração de intercessão, feita por Moisés e registrada em Números 14.13-19, não está presente em Deuteronômio.

A diferença mais marcante entre as duas narrativas é que Números 13.1,2 atribui a expedição de reconhecimento a Deus: “E falou o Senhor a Moisés, dizendo: Envia homens que espieem a terra de Canaã”, ao passo que Deuteronômio 1.22,23 sugere que a idéia foi do povo e não de Deus: “Então, todos vós vos chegastes a mim e dissestes: Mandemos homens adiante de nós, para que nos espieem a terra [...] Pareceu-me, pois, bem este negócio”. É possível reconciliar essas diferenças se sugerirmos que, ao relembrar a história dos espias, Moisés intencionalmente corrigiu com a finalidade de culpar o povo, em vez de insinuar que Deus fora o responsável por conceber e autorizar uma expedição que acabou em fiasco e na morte da primeira geração no deserto. É duvidoso, porém, crer que Moisés estivesse tentando proteger a Deus, “livrando-o de uma enrascada” ao tentar inocentá-lo de algo que

dera errado. Podemos encontrar uma pista melhor no Pentateuco samaritano, o qual coloca Deuteronômio 1.20-23a antes de Números 13. Assim, teríamos: “[Dt 1.20-23a] Então, eu [Moisés] vos disse [...] Então, todos vós vos chegastes a mim e dissestes [...] Pareceu-me, pois, bem este negócio. [Nm 13.1] E falou o Senhor a Moisés, dizendo: Envia homens que espiem a terra”. A idéia teria, portanto, se originado em Israel. Moisés teria supostamente sondado a Deus e Deus o teria permitido. Sem dúvida, a versão do Pentateuco samaritano tenta contemporizar, mas ainda assim capta de maneira correta o espírito das duas referências, pois por que motivo o redator deixaria tamanha contradição na narrativa? O documento também estabelece uma analogia com 1 Samuel 8ss: a idéia de um rei parte inicialmente do próprio povo; Samuel pergunta a opinião de Deus e Deus concede o que desejam, resultando em conseqüências desastrosas.

Terceiro: antes de chegar a Edom, Moisés envia um grupo avançado a fim de obter permissão de passagem. A permissão é negada e Israel se vê forçado a dar a volta em Edom (Nm 20.14-21). Deuteronômio não registra as atividades desse grupo avançado nem a negativa dos edomitas. A novidade aqui é a ordem divina para que nenhuma iniciativa militar fosse tomada contra Edom, além da informação de que o próprio Deus dera aos edomitas sua terra (Dt 2.5).

Na quarta passagem, o Senhor dá aos israelitas uma palavra semelhante acerca de Moabe, conforme registrado em Deuteronômio. São instados a evitar qualquer embate militar, pois também os moabitas haviam recebido suas terras do próprio Jeová (Dt 2.9). Pode-se imaginar o impacto psicológico nos israelitas, ao ouvirem que outras nações também receberam terras do Deus de Israel? (Amós 9.7 sugere que o Deus de Israel não apenas tirou Israel do Egito, mas também conduziu o êxodo de outras nações). Essas considerações exaltaram ou abateram Israel? A última opção parece a mais provável.

Em algumas Bíblias, os versículos 10-12 do capítulo 2 estão entre parênteses; ao passo que, em outras, foram retirados. Alguém, após Moisés, deve ter adicionado tais versículos, uma vez que o versículo 12b afirma que a conquista de Canaã está completa: “os filhos de Esaú os lançaram fora [os horitas] [...] *assim* como Israel fez à terra da sua herança”. Assim, mesmo com o compromisso de que Deuteronômio foi escrito por Moisés, ainda resta espaço para relevantes contribuições posteriores ao texto final.

Em quinto lugar, Deuteronômio esclarece que, no encontro de

Israel com Seom, rei de Hesbon, Seom havia rejeitado o pedido de passagem de Israel porque Deus lhe endurecera o coração (Dt 2.30). Aos edomitas, moabitas e amonitas, Deus concedeu terras: mas, a Seom, deu espírito e coração endurecidos. Outros que tiveram o coração endurecido por Jeová foram, logicamente, o Faraó, em Êxodo (10.1,20,27; 11.10); além dos habitantes de Canaã, em Josué, de forma que não se rendessem a Israel e lutassem, e, por certo, perdessem (11.20). De todo modo, Deus se sobrepõe à livre vontade daqueles que já escolheram o caminho do senhorio sobre si mesmos.

Sexto: a vitória sobre Ogue de Basã (uma área montanhosa no atual território da Síria, ao sul de Damasco), que ocupa onze versículos em Deuterônimo, contra três em Números. Como em 2.10-12, 3.11, a referência à enorme cama do rei Ogue é um acréscimo posterior ao período mosaico (ver Millard²⁷). No versículo 11 do capítulo 3, lemos o seguinte: “eis que o seu leito, um leito de ferro, não está porventura em Rabá dos filhos de Amom?”

Sétimo: no último evento, temos mais uma menção a Moisés como sofredor vicário (3.26, uma reafirmação de 1.37). Embora fosse afligido, não abriu sua boca. Ou será que abriu? É preciso que reexaminemos mais atentamente se Deuterônimo e Números estão tão distantes em suas explicações acerca da exclusão de Moisés da Terra Prometida, como sugere um grande número de comentaristas. Será que Números atribui responsabilidade à pessoa de Moisés — “Porquanto não me crestes a mim” (20.12), “porquanto rebeldes fostes [...] ao meu mandado” (27.14) — enquanto Deuterônimo o isenta e mostra-o como aquele que, embora inocente, carrega o castigo pelos pecados alheios?

As três passagens em Deuterônimo (1.37; 3.26; 4.21) não estão apenas dizendo que Israel era uma pedra de tropeço para Moisés? Aliás, foi exatamente por causa dos constantes murmúrios e reclamações de Israel que Moisés foi levado a irar-se e, assim, à condenação divina. Veja que, em 3.26, a sentença divina de exclusão é seguida de uma ordem para que sua autoridade fosse transferida a Josué (3.28), que corresponde à seqüência de Números 27.12-23: a sentença de exclusão (vv. 12-14) é sucedida pela transferência de autoridade a Josué (vv. 15-23).

Exortação

Já comentamos que, no capítulo 4, o texto abandona as reminiscências exclusivamente históricas dos capítulos 1—3 e assume a

forma de exortação. Porém, mesmo dentro do capítulo 4, há alguma narrativa histórica, demonstrada na referência ao incidente de Baal-Peor (v. 3; conforme Nm 25) e na revelação de Deus em Horebe/Sinai (vv. 9-14; conforme Êx 19—20). Essa mudança de recordações para apelos é ainda mais evidenciada pelo uso freqüente do discurso direto nos capítulos 1—3 e do discurso indireto no capítulo 4, conforme observa Polzin²⁸. Veja as passagens nos primeiros três capítulos em que Moisés cita Deus no discurso direto: 1.6-8,35,36,37b-40,42; 2.3-7,9,13,18,19,24,25,31; 3.2,26-28. Nas seguintes passagens, Moisés cita a si próprio na forma direta: 1.9-13,16,17,20,21,29-31; 2.27-29; 3.18-22,24,25. Nessas passagens, Moisés cita o povo em discurso direto: 1.14,22,25b,27,28,41a. Por outro lado, no capítulo 4, somente no versículo 10 Moisés cita Deus fazendo uso do discurso direto e em momento algum faz qualquer referência a citações suas ou do povo.

Nesse capítulo, a principal preocupação de Moisés era a possibilidade de que os israelitas, uma vez em Canaã, achassem a tentação da idolatria irresistível (vv. 15-19,23,25). É particularmente interessante que, ao relacionar as formas de imagens proibidas (vv. 16-19), Moisés as liste em uma seqüência oposta à utilizada na criação, segundo Gênesis 1-2:4a²⁹: macho e fêmea, feras e animais, aves e criaturas rastejantes, peixes, o sol, a lua, as estrelas e todo o exército dos céus. Se Israel virasse as costas ao Senhor e se entregasse à idolatria, a vontade de Deus para suas vidas mudaria. Tal revés equivaleria ao desmonte, à mais total subversão, da criação de Deus.

Moisés também exorta os israelitas a aprender não apenas com a história ou pré-história, mas também com suas próprias experiências pessoais. Moisés quer que Israel viva (v. 1), embora ele deva morrer (v. 22). Um quarto estímulo à obediência é o próprio caráter de Deus. Ele é ciumento, um fogo devorador/consumidor (v. 24).

Um último argumento para o apelo de Moisés por obediência é a ameaça de exílio. O Senhor que expulsara as nações de diante de Israel (v. 38), da mesma forma expulsaria Israel. Entre os estudiosos, é amplamente aceita a premissa de que qualquer referência bíblica a um exílio de Israel faz supor que o escritor viveu após a devastação babilônica de Judá e Jerusalém em 587 a.C. O comentário de Gerhard von Rad³⁰ ilustra isso: “Isto [4.25ss] nos dá uma pista sobre a data do livro, visto que esse pregador já tem conhecimento do exílio de 587”.

Tal conclusão, porém, certamente foge do simples fato de que Israel, com exceção de um breve período de glória durante o tem-

po de Davi, sempre viveu sob a sombra de vizinhos muito mais poderosos, de forma que o exílio ou a perda da independência eram sempre uma possibilidade (ver livro de Juízes). Além disso, essa hipótese ignora por completo evidências do segundo e do primeiro milênios a.C., nas quais lemos sobre a captura de um lugar e a deportação de seus cidadãos (ver Kitchen³¹). Será que toda e qualquer coisa profética do Antigo Testamento deve ser considerada uma *vaticinium ex eventu*³²?

As ameaças, contudo, não são as últimas informações encontradas. Deus é efetivamente ciumento e apaixonado, um fogo devorador (v. 24). Não existe outro além dEle (v. 35), e Ele é ouvido, mas não visto (v. 12). Além disso, Deus é “misericordioso / compassivo” e jamais “te desampará [...] nem se esquecerá” (v. 31). A conclusão de tão grandes conclamações de Moisés é uma promessa acerca da “terra que o Senhor, teu Deus, te dá para todo o sempre” (v. 40).

E, por causa da misericórdia de Deus, até mesmo o apóstata e o exilado podiam “se virar” (v. 30) para Ele. Se a porta para uma restauração da comunhão com Deus está fechada, é a própria humanidade que insiste nisso, não Deus. O povo de Deus podia se “esquecer” dEle e de seus preceitos (v. 9), porém Deus jamais “esqueceria” o seu povo (v. 31).

Principais Comentários e Estudos sobre Deuteronômio

- ACHTEMEIER, E. “Plumbing the Riches: Deuteronomy for the Preacher”. *Int* n° 41, 1987, pp. 269-281.
- ALBRIGHT, W. F. A. *From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process*. Nova York: Doubleday, 1957.
- BIDDLE, Mark E. *Deuteronomy*. Smyth & Helwys Bible Commentary, Macon, Ga.: Smyth & Helwys, 2003.
- BLINKINSOPP, J. *Deuteronomy, the Book of the Covenant: A Scripture Discussion Outline*. Londres: Sheed & Ward, 1968.
- _____. “Deuteronomy”, em *The Jerome Biblical Commentary*. Editado por R. E. Brown, J. A. Fitzmyer e R. E. Murphy. 2 vols. em 1. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall. Vol. 1. 1968, pp. 101-122.
- _____. “Deuteronomy”, em *The New Jerome Biblical Commentary*. Editado por R. E. Brown, J. A. Fitzmyer e R. E. Murphy. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1990, pp. 94-109.
- _____. “Deuteronomy and the Politics of Post-Mortem Existence”. *VT* n° 45, 1995, pp. 1-6.

- BLOCK, D. I. "Recovering the Voice of Moses: The Genesis of Deuteronomy". *JETS* n° 44, 2001, pp. 385-408.
- BRAULIK, G. *The Theology of Deuteronomy: Collected Essays of George Braulik*. Traduzido por U. Lindblad. BIBAL Collected Essays n° 2. North Richland Hills, Tex.: BIBAL, 1994.
- BRUEGGEMANN, W. *Deuteronomy*. AOTC. Nashville: Abingdon, 2002.
- CAIRNS, I. *Word and Presence: A Commentary on the Book of Deuteronomy*. ITC. Grand Rapids: Eerdmans, 1992.
- CARMICHAEL, C. M. *The Laws of Deuteronomy*. Ithaca. Nova York: Cornell University Press, 1974.
- CHILDS, B. S. *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Filadélfia: Fortress, 1979, pp. 202-225.
- CHRISTENSEN, D. L. *Deuteronomy 1-11*. WBC n° 6A, Dallas: Word, 1991.
- _____. "New Evidence for the Priestly Redaction of Deuteronomy". *ZAW* n° 104, 1992, pp. 197-201.
- _____. *A Song of Power and the Power of Song: Essays on the Book of Deuteronomy*. SBTS n° 3, Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1993.
- CLEMENTS, R. E. *God's Chosen People: A Theological Interpretation of the Book of Deuteronomy*. Valley Forge, Pa.: Judson, 1969.
- _____. *Deuteronomy*. OTG. Sheffield: JSOT Press, 1989.
- _____. "Deuteronomy", em *The New Interpreter's Bible*. Vol. 2. Editado por L. E. Keck e outros. Nashville: Abingdon, 1998, pp. 269-538.
- _____. "A Dialogue with Gordon McConville on Deuteronomy, The Origins of Deuteronomy: What Are the Clues?" *SJT* n° 56, 2003, pp. 508-516.
- CRAIGIE, P. C. *The Book of Deuteronomy*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans, 1976.
- FLANAGAN, J. W. "The Deuteronomic Meaning of the Phrase *kol yisra'el*". *SR* n° 6, 1976-1977, pp. 159-168.
- FREEDMAN, D. N. "Deuteronomic History, The". *IDBSup*, 1976, pp. 226-228.
- GORDON, C. H. *The Ancient Near East*. Nova York: Norton, 1965a.
- _____. *The Common Background of Greek and Hebrew Civilizations*. Nova York: Norton, 1965b.
- HARRISON, R. K. *Introduction to the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1969, pp. 635-662.
- HERTZ, J. H. "Deuteronomy: Its Antiquity and Mosaic Authorship". *Journal of the Transactions of the Victoria Institute* n° 72, 1940, pp. 88-103.
- HOPPE, L. J. "The Levitical Origins of Deuteronomy Reconsidered". *BRes* n° 28, 1983, pp. 27-36.
- JACOBSEN, T. *Before Philosophy*. Baltimore: Penguin Books, 1964.
- KAUFMANN, Y. *The Religion of Israel*. Traduzido por M. Greenberg. Chicago: University of Chicago Press, 1960, pp. 172-211.

- KITCHEN, K. A. "Ancient Orient, 'Deuteronomism,' and the Old Testament". em *New Perspectives on the Old Testament*. Editado por J. Barton Payne. Waco, Tex.: Word, 1970, pp. 1-24.
- _____. *The Bible in Its World*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1979. pp. 79-85.
- KLING, M. *Treaty of the Great King: The Covenant Structure of Deuteronomy*. Grand Rapids: Eerdmans, 1963.
- LEVINSON, B. M. "McConville's Law and Theology in Deuteronomy". *JQR* n° 80, 1990, pp. 396-404.
- _____. *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*. Nova York e Oxford: Oxford University Press, 1997.
- _____. "The Hermeneutics of Tradition in Deuteronomy; A Reply to J. G. McConville". *JBL* n° 119, 2000, pp. 269-286.
- _____. "Deuteronomy", em *The Jewish Study Bible*. Editado por A. Berlin e M. Z. Brettler. Oxford: Oxford University Press, 2004, pp. 356-450.
- LOHFINK, N. "Deuteronomy". *IDBSup*, 1976, pp. 229-232.
- _____. "Culture Shock and Theology: A Discussion of Theology as a Cultural and Social Phenomenon Based on the Example of Deuteronomic Law". *BTB* n° 7, 1977, pp. 12-21.
- LUNDBLOM, J. "The Inclusio and Other Framing Devices in Deuteronomy I-XXVIII". *VT* n° 46, 1996, pp. 296-315.
- MANLEY, G. T. *The Book of the Law: Studies in the Date of Deuteronomy*. Grand Rapids: Eerdmans, 1957.
- MANN, T. W. *Deuteronomy*. WBComp. Louisville: Westminster John Knox. 1995.
- MARGOLIS, M. *Hebrew Scriptures in the Making*. Filadélfia: Jewish Publication Society, 1922.
- MAYES, A. D. H. *Deuteronomy*. NCBC. Grand Rapids: Eerdmans, 1981.
- _____. "On Describing the Purpose of Deuteronomy". *JSOT* n° 58, 1993, pp. 13-33.
- MCBRIDE, S. D. Jr. "Polity of the Covenant People: The Book of Deuteronomy". *Int* n° 41, 1987, pp. 229-244.
- MCCARTHY, D. J. *Treaty and Covenant*. AnBib n° 21. Roma: Pontifical Biblical Institute, 1978.
- MCCONVILLE, J. G. "God's 'Name' and God's 'Glory'". *TynB* n° 30, 1979, pp. 149-163.
- _____. *Law and Theology in Deuteronomy*. JSOTSup n° 33. Sheffield: JSOT Press, 1984.
- _____. *Grace in the End: A Study in Deuteronomic Theology*. Studies in Old Testament Theology. Grand Rapids: Zondervan, 1993.
- _____. "Metaphor, Symbol and the Interpretation of Deuteronomy", em *After Pentecost: Language and Biblical Interpretation*. Editado por C.

- Bartholomew e outros. *Scripture and Hermeneutics* n° 2. Carlisle: Paternoster, 2001, pp. 329-351.
- _____. "Singular Address in the Deuteronomic Law and the Politics of Legal Administration". *JSOT* n° 97, 2002a, pp. 19-36.
- _____. *Deuteronomy*. Apollos Old Testament Commentary, Leicester. Inglaterra: Apollos; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2002b.
- _____. "A Dialogue with Gordon McConville on Deuteronomy: A Response from Gordon McConville". *SJT* n° 56, 2003, pp. 525-531.
- McCONVILLE, J. G. e MILLAR, J. G. *Time and Place in Deuteronomy*. JSOTSup n° 179. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.
- McCURLEY, F. R. Jr. "The Home of Deuteronomy Revisited: A Methodological Analysis of the Northern Theory", em *A Light unto My Path: Old Testament Studies in Honor of Jacob M Myers*. Editado por H. N. Bream, R. D. Heim e C. A. Moore. Gettysburg Theological Studies 4. Filadélfia: Temple University Press, 1974, pp. 298-302.
- MERRIL, E. *Deuteronomy*. NAC n° 4. Nashville: Broadman, 1994.
- MILGROM, J. "The Alleged 'Demythologization' and 'Secularization' in Deuteronomy". *IEJ* n° 23, 1973, pp. 151-156.
- _____. "Profane Slaughter and a Formulaic Key to the Composition of Deuteronomy". *HUCA* n° 47, 1976, pp. 1-17.
- MILLAR, J. Gary. *Now Choose Life: Theology and Ethics in Deuteronomy*. New Studies in Biblical Theology. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.
- _____. "A Faithful God Who Does No Wrong": History, Theology, and Reliability in Deuteronomy", em *The Trustworthiness of God: Perspectives on the Nature of Scripture*. Editado por P. Helm e C. R. Trueman. Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 2002, pp. 3-17.
- MILLER, P. D. Jr. "'Moses My Servant': The Deuteronomic Portrait of Moses". *Int* n° 41, 1987, pp. 245-255. Reproduzido em *A Song of Power and the Power of Song: Essays on the Book of Deuteronomy*. Editado por D. L. Christensen. SBTS n° 3. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1993, 1987, pp. 301-312.
- _____. *Deuteronomy*. Interpretation, Louisville: John Knox, 1990.
- _____. "Deuteronomy and Psalms: Evoking a Biblical Conversation". *JBL* n° 118, 1999, pp. 3-18.
- MOBERLY, R. W. L. "A Dialogue with Gordon McConville on Deuteronomy: Theological Interpretation of an OT Book: A Response to Gordon McConville's Deuteronomy". *SJT* n° 56, 2003, pp. 516-525.
- MORAN, W. L. "The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy". *CBQ* n° 25, 1963, pp. 77-87.
- _____. "Deuteronomy", em *A New Catholic Commentary on Holy Scripture*. Editado por R. C. Fuller. Camden, N. J.: Nelson, 1969, pp. 256-276.
- NICHOLSON, E. W. *Deuteronomy and Tradition*. Filadélfia: Fortress, 1967.
- _____. *God and His People*. Oxford: Clarendon; Nova York: Oxford University Press, 1986

- O'BRIEN, M. A. "The Book of Deuteronomy". *CurBS* n° 3, 1995, pp. 95-128.
- OLSON, D. T. *Deuteronomy and the Death of Moses: A Theological Reading*. OBT. Minneapolis: Fortress, 1994.
- _____. "Deuteronomy as De-Centering Center: Reflections on Postmodernism and the Quest for a Theological Center of the Hebrew Scriptures". *Se-meia* n° 71, 1995, pp. 119-132.
- PAYNE, D. F. *Deuteronomy*. The Daily Study Bible, Old Testament. Filadélfia: Westminster, 1985.
- PHILIPS, A. C. *Deuteronomy*. CBC. Cambridge: Cambridge University Press. 1973.
- POLZIN, R. *Moses and the Deuteronomist: A Literary Study of the Deuteronomistic History*. Nova York: Seabury, 1980, pp. 25-72.
- _____. "Deuteronomy", em *The Literary Guide to the Bible*. Editado por R. Alter e F. Kermode. Cambridge, Mass.: Belknap, 1987, pp. 92-101.
- _____. "Reporting Speech in the Book of Deuteronomy: Toward a Compositional Analysis of the Deuteronomistic History", em *A Song of Power and the Power of Song: Essays on the Book of Deuteronomy*. Editado por D. L. Christensen. SBTS n° 3. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1993, pp. 355-374.
- RAD, G. *Studies in Deuteronomy*. Londres: SCM Press, 1953.
- _____. "Deuteronomy", em *Old Testament Theology*. Traduzido por D. H. G. Stalker. 2 vols. Nova York: Harper & Row. Vol. 1, 1962, pp. 219-231.
- _____. *Deuteronomy: A Commentary*. Traduzido por D. Barton. OTL. Filadélfia: Westminster, 1966.
- RICHTER, S. L. *The Deuteronomistic History and the Name Theology: lesakken semô sam in the Bible and the Ancient Near East*. Berlin: de Gruyter. 2002.
- ROFÉ, A. Review of M. Weinfeld. "Deuteronomy and the Deuteronomistic School". *Christian News from Israel* n° 24, 1974, pp. 204-209.
- _____. *Introduction to Deuteronomy: Part I and Further Chapters*. SBLDS n° 96, Atlanta: Scholars Press, 1988.
- ROMER, T. "The Book of Deuteronomy", em *The History of Israel's Traditions: The Heritage of Martin Noth*. Editado por S. L. McKenzie e M. P. Graham. JSOTSup n° 182. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994, pp. 178-212.
- SANDERS, J. A. "Deuteronomy", em *The Books of the Bible*. Editado por B. W. Anderson. 2 vols. Nova York: Scribner. Vol. 1, 1989, pp. 89-102.
- SCHULTZ, S. J. *Deuteronomy*. Everyman's Bible Commentary. Chicago: Moody, 1971.
- SEGAL, M. H. "The Composition of the Pentateuch — A Fresh Examination". *Scripta hierosolymitana* n° 8, 1961, pp. 68-114.
- SHEEHAN, F. X. *Let the People Cry Amen!* Nova York: Paulist Press, 1977.

- SHERWOOD, S. K. *Leviticus, Numbers, Deuteronomy*. Berit Olam. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2002, pp. 197-292.
- SONNET, J. P. *The Book within the Book: Writing in Deuteronomy*. BIS n° 14, Leiden: Brill, 1997.
- THOMPSON, J. A. *Deuteronomy: An Introduction and Commentary*. TOTC. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1978.
- TIGAY, J. H. *Deuteronomy: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*. JPS Torah Commentary, Filadélfia: The Jewish Publication Society, 1996.
- VERVENNE, M. e LUST, J. *Deuteronomy and Deuteronomistic Literature: Festschrift C. H. W Brekelmans*. BETL n° 133. Leuven: Leuven University Press, 1997.
- WEINFELD, M. "The Origin of Humanism in Deuteronomy". *JBL* n° 80, 1961, pp. 241-247.
- _____. "Deuteronomy". *EncJud* n° 5, 1971, pp. 1573-1583.
- _____. *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*. Oxford: Clarendon, 1972.
- _____. "On 'Demythologization' and 'Secularization' in Deuteronomy". *IEJ* n° 23, 1973, pp. 230-233.
- _____. *Deuteronomy 1-11: A New Translation with Introduction and Commentary*. AB n° 5. Nova York: Doubleday, 1991.
- _____. "Deuteronomy, Book of". *ABD* n° 2, 1992, pp. 168-183.
- _____. "Deuteronomy's Theological Revolution". *BRev* n° 12 (1), 1996, pp. 38-41, 44-45.
- WRIGHT, C. J. H. *Deuteronomy*. NIBCOT n° 4, Peabody, Mass.: Hendrickson, 1996.
- WRIGHT, G. E. "Deuteronomy: Introduction", em *The Interpreter's Bible*. Vol. 2. Editado por G. A. Buttrick. Nashville: Abingdon, 1953, pp. 311-331.

Deuteronomio 1.1—4.40

- BRUEGGEMANN, W. "The Kerygma of the Deuteronomistic Historian: Gospel for Exiles". *Int* n° 22, 1968, pp. 387-402.
- CAZELLES, H. "Passages in the Singular within Discourse in the Plural of Dt 1-4". *CBQ* n° 24, 1967, pp. 207-219.
- CHRISTENSEN, D. L. "Form and Structure in Deuteronomy 1-11", em *Das Deuteronomium: Entstehung, Gestalt und Botschaft*. Editado por N. Lohfink. BETL n° 68. Leuven: Leuven University Press, 1985a, pp. 135-144.
- _____. "Prose and Poetry in the Bible: The Narrative Poetics of Deuteronomy 1,9-18". *ZAW* n° 97, 1985b, pp. 179-189.
- DAVIES, G. I. "The Significance of Deut. 1:2 for the Location of Mt. Horeb". *PEQ* n° 111, 1979, pp. 87-101.

- FISHBANE, M. "Varia Deuteronomica". *ZAW* n° 84, 1972, pp. 349-352.
- GLATT-Gilad, D. A. "The Re-Interpretation of the Edomite-Israelite Encounter in Deuteronomy 11". *VT* n° 47, 1997, pp. 441-455.
- KALLAI, Z. "Where Did Moses Speak (Deuteronomy 1-5)?" *VT* n° 45, 1995. pp. 188-197.
- KITCHEN, K. A. "Ancient Orient, 'Deuteronomism,' and the Old Testament". em *New Perspectives on the Old Testament*. Editado por J. Barton Payne. Waco, Text.: Word, 1970, pp. 1-24.
- LINDARS, B. "Torah in Deuteronomy", em *Words and Meanings: Essays Presented to David Winton Thomas on His Retirement from the Regius Professorship of Hebrew in the University of Cambridge, 1968*. Editado por P. R. Ackroyd e B. Lindars. Londres: Cambridge University Press. 1968, pp. 117-136.
- MAYES, A. D. H. "Deuteronomy 4 and the Literary Criticism of Deuteronomy". *JBL* n° 100, 1981, pp. 23-51. Reproduzido em *A Song of Power and the Power of the Song: Essays on the Book of Deuteronomy*. Editado por D. L. Christensen, SBTS n° 3, Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1993, pp. 195-224.
- MILLARD, A. R. "King Og's Bed and Other Ancient Ironmongery", em *Ascribe to the LORD: Biblical and Other Essays in Memory of Peter C. Craigie*. Editado por L. Eslinger e G. Taylor. JSOTSup n° 67. Sheffield: JSOT Press, 1988, pp. 481-492.
- MORAN, W. L. "The End of the Unholy War and the Anti-Exodus". *CBQ* n° 44. 1963, pp. 333-342. Reproduzido em *A Song of Power and the Power of Song: Essays on the Book of Deuteronomy*. Editado por D. L. Christensen. SBTS n° 3. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1993, pp. 147-155.
- POLZIN, R. *Moses and the Deuteronomist: A Literary Study of the Deuteronomic History*. Nova York: Seabury, 1980, pp. 25-43.
- SLATER, S. "Imagining Arrival: Rhetoric, Reader, and Word of God in Deuteronomy 1-3", em *The Labour of Reading: Desire, Alienation, and Biblical Interpretation*. Festschrift for Robert C. Culley. Editado por F. C. Black, R. Boer e E. Runions, Semeia. St. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1999, pp. 107-122.
- SUMMER, W. A. "Israel's Encounters with Edom, Moab, Ammon, Sihon, and Og according to the Deuteronomist". *VT* n° 18, 1968, pp. 216-228.
- VAUX, R. *The Early History of Israel*. Filadélfia: Westminster, 1978, pp. 555-560.
- VEJOLA, T. "Principal Observations on the Basic Story in Deuteronomy 1-3". em *A Song of Power and the Power of Song: Essays on the Book of Deuteronomy*. Editado por D. L. Christensen. SBTS n° 3. Winona Lake. Ind.: Eisenbrauns, 1993, pp. 137-146.
- WOLFF, H. W. "The Kerygma of the Deuteronomic Historical Work", em *The Vitality of Old Testament Traditions*. Escrito por H. W. Wolff e W. Brueggemann. Atlanta: John Knox, 1975, pp. 83-100.

- ¹ Cerne da mensagem. (N. do T.)
- ² P = sacerdotal; J = jeovista; E = eloísta; D = deuteronomíco.
- ³ “Deuteronomy: Its Antiquity and Mosaic Authorship”. *Journal of the Transactions of the Victoria Institute* n° 72, 1940, pp. 88-103.
- ⁴ “The Composition of the Pentateuch - A Fresh Examination”. *Scripta hierosolymitana* n° 8, 1961, pp. 68-114.
- ⁵ *Hebrew Scriptures in the Making*. Filadélfia: Jewish Publication Society, 1922, pp. 102-115.
- ⁶ *The Ancient Near East*. Nova York: Norton, 1965a, p. 150; *The Common Background of Greek and Hebrew Civilizations*. Nova York: Norton, 1965b, p. 213.
- ⁷ “On ‘Demythologization’ and ‘Secularization’ in Deuteronomy”. *IEJ* n° 23, 1973, pp. 230-233.
- ⁸ *Prolegomena to the History of Israel (Introdução à História de Israel)*, 1885.
- ⁹ “Culture Shock and Theology: A Discussion of Theology as a Cultural and Social Phenomenon Based on the Example of Deuteronomic Law”. *BTB* n° 7, 1977, pp. 12-21.
- ¹⁰ *Deuteronomy and the Deuteronomic School*. Oxford: Clarendon, 1972.
- ¹¹ Esse comentário foi publicado em 1991. Essa série de comentários, publicada pelo Anchor Bible Project, é editada desde 1956. (N. do T.)
- ¹² ROFÉ, A. Review of M. Weinfeld. “Deuteronomy and the Deuteronomic School”. *Christian News from Israel* n° 24, 1974, pp. 204-209.
- ¹³ “The Alleged ‘Demythologization’ and ‘Secularization’ in Deuteronomy”. *IEJ* n° 23, 1973, pp. 156-161.
- ¹⁴ “On ‘Demythologization’ and ‘Secularization’ in Deuteronomy”. *IEJ* n° 23, 1973, pp. 230-233.
- ¹⁵ Terceiro livro da Guemará, parte do Talmude. (N. do T.)
- ¹⁶ *The Book of Deuteronomy*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans, 1976, p. 26, linha 23.
- ¹⁷ *From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process*. Segunda edição, Nova York: Doubleday, 1957, pp. 314-333.
- ¹⁸ *The Book of the Law: Studies in the Date of Deuteronomy*. Grand Rapids: Eerdmans, 1957, pp. 122-136.
- ¹⁹ John F. X. *Let the People Cry Amen!* Nova York: Paulist Press, 1977.
- ²⁰ *Deuteronomy and the Deuteronomic School*. Oxford: Clarendon, 1972, pp. 366-370.
- ²¹ *The Book of the Law: Studies in the Date of Deuteronomy*. Grand Rapids: Eerdmans, 1957, pp. 143-145.
- ²² “The Home of Deuteronomy Revisited: A Methodological Analysis of the Northern Theory”, em *A Light unto My Path: Old Testament Studies in Honor of Jacob M. Myers*. Editado por H. N. Bream, R. D. Heim e C. A.

Moore. Gettysburg Theological Studies n° 4. Filadélfia: Temple University Press, 1974, pp. 298-302.

²³ BLOCK, D. I. "Recovering the Voice of Moses: The Genesis of Deuteronomy". *JETS* n° 44, 2001, p. 389.

²⁴ "Deuteronomic History, The". *IDBSup*, 1976, pp. 226-228.

²⁵ *Before Philosophy*. Baltimore: Penguin Books, 1964, p. 220.

²⁶

²⁷ "King Og's Bed and Other Ancient Ironmongery", em *Ascribe to the LORD: Biblical and Other Essays in Memory of Peter C. Craigie*. Editado por L. Eslinger e G. Taylor. JSOTSup n° 67. Sheffield: JSOT Press, 1988, pp. 481-492.

²⁸ *Moses and the Deuteronomist: A Literary Study of the Deuteronomic History*. Nova York: Seabury, 1980, pp. 39,40.

²⁹ FISHBANE, M. "Varia Deuteronomica". *ZAW* n° 84, 1972, p. 349.

³⁰

³¹ "Ancient Orient, 'Deuteronomism,' and the Old Testament", em *New Perspectives on the Old Testament*. Editado por J. Barton Payne. Waco, Tex.: Word, 1970, pp. 4-7.

³² Profecia posterior ao evento profetizado. (N. do T.)

20

Seja Cauteloso no Futuro

DEUTERONÔMIO 4.41—11.32

Essa unidade começa com um parágrafo curto (4.41-43) sobre as três cidades de refúgio que Moisés estabeleceu a leste do Jordão, um assunto que Moisés volta a discutir em 19.1-13. Nesse segundo momento, porém, ele menciona outras três cidades de refúgio a oeste do Jordão. Temos aqui a segunda referência a Moisés na terceira pessoa em Deuteronômio, sendo que a primeira foi em 1.1,5. Instintivamente, perguntamos o porquê de esta referência estar aqui. Seria uma inserção inoportuna feita posteriormente, sem qualquer relação com o contexto imediato do texto? É possível. Por outro lado, Moisés vem discorrendo sobre as leis e estatutos de Deus, tanto ao longo dos capítulos anteriores como no capítulo 4. Se observadas e executadas, elas levam à vida. O crente fiel às leis de Deus não morrerá, mas terá longevidade. Esse parágrafo, do mesmo modo, trata de vida e morte: vida para aquele que mata involuntariamente o próximo. Seriam a palavra e a revelação de Deus, em si mesmas, uma cidade de refúgio? Deixá-la seria o mesmo que ficar desprotegido.

Veremos mais tarde, no estudo das leis dos capítulos 12 a 26, que leis aparentemente desconexas estão associadas simplesmente por causa de alguma palavra-chave presente em ambas ou por causa de uma frase comum ou, em última análise, por um tema comum a ambas. A passagem de 4.41-43 não apenas realiza a tran-

sição entre o primeiro e o segundo discurso de Moisés, mas também ressalta o tema vida, que é enfatizado tanto nos capítulos anteriores como posteriores.

O Tema da Unidade (5—6)

O segundo discurso de Moisés começa em 5.1, com uma convocação para que “todo o Israel” ouça, não a conselhos ou reflexões de um sábio, mas à declaração das leis de Deus. O segundo discurso de Moisés começa e termina atentando a importância do “hoje”: “Ouve, ó Israel, os estatutos e juízos que *hoje* vos falo aos ouvidos” (5.1); “Tende, pois, cuidado em fazer todos os estatutos e os juízos que eu *hoje* vos proponho” (11.32). Os dois versículos são quase idênticos.

Duas coisas nos interessam aqui. A primeira é que Moisés lembra ao povo que em Horebe (ou seja, Sinai), o Senhor fez um pacto “conosco [...] Não foi com nossos pais” (5.2,3). Moisés está se dirigindo àqueles que eram crianças naquela época ou que nasceram após o ocorrido. Além disso, ele claramente se refere, em 4.31, ao “concerto que jurou a teus pais”.

Vemo-nos então diante de um paradoxo: “concerto que jurou a teus pais” (4.31) e “Não foi com nossos pais” (5.3). É exatamente aqui que encontramos uma pista de como funciona esse assunto em Deuteronômio. Sem dúvida, Deus fez uma aliança com aquela primeira geração e não estava prestes a fazer uma nova aliança com a geração seguinte. Aliás, a palavra “concerto” jamais aparece no plural no Antigo Testamento. Não existem “concertos”. O que Moisés pede é que seus contemporâneos se apropriem integralmente do primeiro concerto. Aquela geração deveria se apropriar da palavra de Deus que fora dada à primeira geração. Moisés sequer insinua que Deus precisasse fazer algo além ou que sua obra estivesse incompleta. Deus já tinha realizado todo o necessário para que a obediência fosse possível a todas as gerações.

O segundo ponto de interesse nesse capítulo é a segunda leitura dos Dez Mandamentos (conforme a primeira versão em Êxodo 20.1-17). Temos, efetivamente, diferenças entre as versões do Decálogo em Deuteronômio e Êxodo; algumas maiores, outras menores, sendo que a maioria delas foi analisada na seção sobre Êxodo. Aqui, contudo, precisamos perguntar qual foi especificamente a razão de se repetir o Decálogo nessa parte de Deuteronômio. Até aqui, tínhamos visto a história ser lembrada; agora, vemos as leis dadas no Sinai serem recordadas.

Será que essa repetição é uma forma de Moisés lembrar ao povo que as leis de Deus são imutáveis e eternas? Deus não produz versões corrigidas de sua vontade a respeito de idolatria, as-

sassinato, roubo e cobiça. É claro que alguns detalhes são adaptados a novas circunstâncias. Uma constituição pode sofrer emendas, mas as verdades reveladas no Decálogo eram absolutamente válidas para a geração seguinte e para todas que viessem depois. Apagar a proibição da cobiça ou do desrespeito aos pais é tão impossível quanto retirar o trecho “todos são iguais perante a lei” da nossa Constituição Federal.

Assim, para esta nova geração, a simples declaração da antiga lei já é o suficiente. Aquela antiga lei, contudo, deve se tornar a *minha* lei, o modelo e o prumo pelo qual avalio meu próprio estilo de vida e atitudes. A questão, portanto, é fazer o passado valer no presente. Podem existir muitas gerações, mas há apenas uma lei.

É exatamente isso que acontece quando os cristãos obedecem aos sacramentos, ou quando os israelitas cumpriam os sacramentos veterotestamentários, como a Páscoa. Observar os sacramentos é reviver a história de forma que ela influencie minha própria história. Uma pessoa que revive a Páscoa experimenta um êxodo ao recordar essa história, não apenas por dizer: “Sim, Deus libertou o povo no passado”. Participar da Ceia significa recordar e reviver a morte de Cristo, o que significa que o participante se apropriou daquela morte.

Logo após a recitação do Decálogo, Moisés lembra o povo do medo que sentiram quando Deus falou (5.23-27) e de como ficaram extremamente felizes em escolher Moisés para ficar na brecha entre eles e Deus. Deus consentira naquele arranjo de coisas (5.28,29). Curiosamente, no versículo 29, Deus manifesta a esperança e o desejo de que seu povo o temesse e cumprisse seus mandamentos (“Quem dera que eles tivessem tal coração que me temessem e guardassem todos os meus mandamentos”). Obediência e aceitação não é algo que ele possa controlar. Jeffrey Tigay¹ cita uma antiga frase rabínica do Talmud: “Tudo está sob o controle do céu, exceto o medo que se sente do céu”.

A função imediata desses versículos é enfatizar a posição de mediador que apenas Moisés possuía. Somente ele estava entre Deus e Israel. Suas credenciais incluíam tanto a nomeação da congregação como a aprovação divina. Como tal, sua posição lhe conferia o papel de mestre e revestia suas palavras de autoridade.

A repetição do Decálogo havia incutido em Israel a idéia de uma lei divina única. O tema da unidade continua até a metade do capítulo 5. Não há apenas *uma lei*, mas também *um só mediador*.

Essa primazia de Moisés volta a ser destacada no uso que Moisés faz das expressões “nosso Deus” e “seu Deus” (em discurso direto) no primeiro e segundo discursos. A tabela 15 indica essa distinção.

Pode-se perceber que a expressão “nosso Deus”, freqüentemente empregada por Moisés nos capítulos 1 a 4, quase desaparece nos vinte e quatro capítulos seguintes. Em contrapartida, Moisés utiliza a expressão “seu Deus”, no segundo discurso, de forma abundante e quase exclusiva. Observando esta mudança psicológica, Robert Polzin² comenta: “Moisés, no capítulo 5, deixa de falar a seus interlocutores como um companheiro israelita e, daí em diante, (sem contar 5.2 e 6.4), fala apenas segundo seu papel de mestre”.

O capítulo 6 é mais conhecido pelo célebre versículo 4: “Ouve, Israel, o Senhor, nosso Deus, é o único Senhor”, freqüentemente mencionado como o “Shemá” (uma transliteração do imperativo hebraico “Ouve!”) É claro que existem problemas de tradução até mesmo com esse importante versículo, como podemos comprovar dando uma olhada nos comentários disponíveis (ver também Moberly³). Poder-se-ia traduzir o texto hebraico por “O Senhor é nosso Deus, somente o Senhor” ou “O Senhor é nosso Deus, o Senhor é único”, o que atrairia a atenção para o relacionamento especial entre Jeová e Israel. Ou poder-se-ia traduzi-lo por “O Senhor nosso Deus é o único Senhor” ou “O Senhor nosso Deus, o Senhor é único”, de forma que a frase seria uma declaração descrevendo a natureza e o caráter de Deus. A despeito da tradução que se prefira, e principalmente se concordarmos com as duas últimas opções, o versículo continua sendo um texto clássico em apoio à doutrina bíblica do monoteísmo.

Tabela 15

“Nosso Deus”			“Seu Deus”				
Capítulo	Versículo	Freqüência	Capítulo	Versículo	Freqüência		
(1—4)	1	6,19,20,2	4	(1—4)	1	10,21,26, 30,31,32	6
	2	29,33,36,37	4	2	7(2x),30	3	
	3	3	1	3	8,20,21,22	4	
	4	7	1	4	2,3,4,10,19, 21,23 (2x),24, 25,29,30,31, 34, 40	15	
Total			10			28	
(5—28)	5	2	1	(5—28)		Aprox.250	
	6	4	1				
Total			2			±250	

A idéia de unidade que vimos no capítulo 5 volta a aparecer, perpetuada no capítulo 6. Eis a seqüência: *uma lei, um mediador*, e agora, *um Senhor*.

Por que foi necessário, nesse ponto do texto, fazer referência a um único Deus? Entre outras coisas, grande parte do capítulo 6 é um aprofundamento do primeiro mandamento ou um detalhamento das implicações de 5.6-10: “Amarás, pois, o Senhor, teu Deus” (6.5) e “até mil gerações os que me amam” (5.10, NVD); “que te tirou da terra do Egito” (6.12) e “que te tirei da terra do Egito, da casa da servidão” (5.6); “Não seguireis outros deuses” (6.14) e “Não terás outros deuses diante de mim” (5.7); “porque o Senhor, teu Deus, é um Deus zeloso” (6.15) e “eu, o Senhor, teu Deus, sou Deus zeloso” (5.9); “Diligentemente guardareis os mandamentos do Senhor” (6.17) e “aos que [...] guardam os meus mandamentos” (5.10).

Aqui e ali, Deuteronômio relaciona amar a Deus (6.5) com seguir seus mandamentos (6.6). Observe ligações semelhantes em 10.12; 11.1,13, 22; 19.9; 30.16. É como se Deuteronômio defendesse a tese de que amamos a Deus quando o obedecemos, honramos e nos comprometemos com uma vida em santidade. W. L. Moran⁴ demonstrou, por meio de textos do Oriente Médio do primeiro e segundo milênio a.C., que um rei devia “amar” seu vassalo; ou seja, cuidar das necessidades de seus súditos e realmente liderá-los. O vassalo, semelhantemente, devia “amar” seu rei; ou seja, servi-lo lealmente. A forma como o súdito “ama” seu monarca é como, em tais textos de Deuteronômio, o filho de Deus deve “amar” seu Senhor. Isto está, logicamente, muito próximo do que Jesus declarou: “Se me amardes, guardareis os meus mandamentos” (Jo 14.15). Ainda assim, essa identificação do amor com a obediência não significa que Deuteronômio defende uma lealdade desprovida de sentimentos. Se não podemos aceitar sentimentos sem ação, o mesmo vale para ações sem sentimentos de amor⁵.

Ao discutir o conceito de uma lei única, observei que a repetição do Decálogo serve para fazer a idéia de uma lei única transcender e servir como um magnífico legado a todas as gerações posteriores. Em função disso, fico imaginando se a intenção de 6.4 é mais do que simplesmente confirmar a crença em um único Deus *versus* uma multidão de deuses, monoteísmo *versus* politeísmo, um Jeová *versus* uma pluralidade de “baals”.

Suspeito que o conceito de monoteísmo no Antigo Testamento (em particular em Deuteronômio) deva ser entendido não ontológica, mas historicamente. Em outras palavras, a questão não é a existência de um ente *versus* a existência de diversos en-

tes, mas em se esse ente age de maneira coerente. Um deus que, em uma mesma situação, age ora de um jeito, ora de outro, deixamos a impressão de que se trata de dois deuses. Um deus incongruente pertenceria, historicamente, ao politeísmo. Este ponto é ilustrado de forma magnífica por Paulo em Romanos 3.21-31, cujo objetivo é mostrar que todas as pessoas – judias ou gentias – são justificadas pela fé. Inserida nessa argumentação teológica, temos a declaração: “se que Deus é um só” (Rm 3.30). Se com os gentios Deus agisse de uma forma e com os judeus de outra, teríamos então dois deuses. Mas não é assim que Deus age. O problema é o mesmo tanto para judeus quanto para gentios, e o mesmo vale para a solução de Deus. Deus é único. P. D. Miller⁶, semelhantemente, comenta: “A expressão ‘Jeová é único’ serve para enfatizar que aquele que recebe nossa suprema lealdade é coerente [...] Não nos deparamos com a realidade de Deus apenas em situações exclusivas, mas em todo tipo de experiência. A presença de Deus no mundo e na formação da história não está numa conjuntura aqui; noutra conjuntura, lá”.

Em Deuteronômio 6.4, Moisés leva o monoteísmo e a natureza de Deus para além da aritmética e dos números, colocando-os no reino da ética – um Deus que é sempre coerente consigo mesmo e conosco. E isto é válido para toda geração que escolher segui-lo. Por este motivo, Moisés é capaz de acrescentar a seu enunciado monoteísta a seguinte exortação: “Amarás, pois, o Senhor, teu Deus, de todo o teu coração, e de toda a tua alma, e de todo o teu poder” (6.5).

Não parece haver qualquer relação lógica entre 6.4, “Deus, é o único”, e 6.5, “Amarás, pois, o Senhor, teu Deus”, se o monoteísmo estiver limitado à idéia de “um único” contra “muitos”. Se, contudo, Moisés estiver dizendo que a lei de Deus é a mesma de geração a geração, então o próprio Deus não é instável, excêntrico ou imprevisível. Deus pode ser fervorosamente amado, pois é digno de amor e coerente.

O amor por Deus, se for verdadeiro, inevitavelmente acarreta obediência à sua Palavra. Não se pode amar a Deus de todo o coração e ser indiferente à sua palavra. À determinação de se amar a Deus, Moisés acrescenta a ordem de se pôr a P_f±vra de Deus “no teu coração” (6.6). A palavra de Deus é indispensável e, por conseguinte, deve ser repassada à próxima geração a qualquer custo (6.7a). Esta palavra deve suscitar comentários entre as pessoas, sendo quase que uma preocupação (6.7b). Colocá-la nas mãos (6.8) e nos umbrais das casas (6.9) é desejável, mas

somente após ter sido posta no coração. Atos externos não podem substituir o sentimento interior.

Moisés constantemente lembra o povo de que a correta reação diante de Deus – amor, temor e obediência – realmente não passa disso: uma reação. Eles foram libertados do Egito por graça, foram preservados no deserto por graça e iriam receber a terra prometida por graça. O capítulo 6 ilustra a perspectiva correta. Os versículos 1,9 e 12-19 enfatizam a responsabilidade humana; os versículos 10,11 e 20-23 enfatizam a graça divina, principalmente a dádiva gratuita da terra.

Um Chamado à Lembrança (7—11)

Se Israel precisava ter um relacionamento adequado com Deus (capítulo 6), também cabia ao povo ter um relacionamento adequado com seus vizinhos (capítulo 7). Israel era como um anão vivendo no meio de gigantes. O conselho de Moisés é claro: não confraternizem com seus vizinhos (7.1-5). Seu segundo conselho é igualmente claro: não vivam com medo deles (7.17-26).

Esses avisos são duplamente motivados. Em seu favor, Israel não tinha um tamanho que impressionasse – “vós *éreis* menos em número do que todos os povos” (7.7) – e sim uma vida em santidade que exige o afastamento de tudo que seja impuro (7.6). Em outras partes do Pentateuco, Israel é chamado e exortado à santidade (“E vós me sereis reino sacerdotal e povo santo”), como em Êxodo 19.6; 22.31; Levítico 11.44,45; 19.2; 20.7,26. Deuteronômio, contudo, descreve Israel como já sendo uma nação santa (Dt 7.6; 14.2,21; 26.19; 28.9). No restante do Pentateuco, a santidade é uma possibilidade; em Deuteronômio, é um bem que se possui. Com se não bastasse, Israel é o objeto do amor de Deus e beneficiário da promessa divina de que as nações são um problema de Deus, não de Israel (7.8,9, 20-24). O povo de Israel realmente precisava pôr a Palavra de Deus no coração, como 6.6 exorta. Se fizessem isso com sua própria palavra – “Se disseres no teu coração” (7.17) – o resultado seria medo, ansiedade e consternação.

Os israelitas, portanto, precisavam conhecer a Deus e o poder de sua palavra (capítulo 6). Precisavam conhecer bem o inimigo e estipular fronteiras (capítulo 7). Precisavam também se certificar de que sabiam quem era e quem não era (capítulo 8).

Pode ser que, nesse oitavo capítulo, Moisés estivesse insinuando que os israelitas deviam temer mais a si mesmos que a inimi-

gos externos. Eles podiam se tornar uma arma mais mortal que qualquer grupo de hititas ou cananitas. Com esse intuito, 8.2 recorda os israelitas do que o Senhor fez por eles no deserto; ao passo que, em 7.18, o povo é chamado a lembrar o que o Senhor fizera a Faraó no Egito. O Senhor humilhou Faraó, mas também humilhou Israel, como vemos no incidente em Êxodo 16.

A linguagem de Deuteronômio 8.2, que diz: “Recordar-te-ás de todo o caminho pelo qual o Senhor, teu Deus, te guiou no deserto [...] para te provar, para saber o que estava no teu coração” (ARA), faz lembrar expressões semelhantes que são utilizadas em Gênesis 22, quando Abraão foi sacrificar Isaque. Mais uma vez vemos as palavras “provar” e “saber”: “Depois dessas coisas, pôs Deus Abraão à prova [...] pois agora sei que temes a Deus” (Gn 22.1; 22.12b, ARA). Em ambos os exemplos, Deus “prova” alguém a fim de “saber” algo. As duas passagens são semelhantes a Deuteronômio 13.3b, cujo contexto mais amplo envolve profetas e sonhadores de sonhos que instigam o povo a servir outros deuses (13.2-6): “o Senhor, vosso Deus, vos prova, para saber se amais o Senhor, vosso Deus, de todo o vosso coração e de toda a vossa alma” (ARA). Alguns intérpretes poderiam usar tais passagens a fim de negar que a Bíblia prega, sem a menor ambigüidade, a onisciência de Deus; sustentando que Deus, na verdade, está sempre fazendo novas descobertas e juntando novas informações. Há, contudo, outras possibilidades. R. W. L. Moberly⁷, por exemplo, considera que, nessas três passagens sobre provar/conhecer ou descobrir, o ponto central do texto é a reação de Abraão/Israel ao teste divino. Mesmo assim, “Deus está de tal forma empenhado, que o resultado realmente o interessa [...] A declaração divina, “agora eu sei” [...] indica que um relacionamento mais aprofundado [entre Abraão/Israel e Deus] é de certa forma uma preocupação pessoal de Deus”.

De certa forma, Deus corre um risco ao mandar seus filhos para um jardim do Éden (8.7-10). Os contrastes entre o deserto e os recursos dessa nova terra não podiam ser expressos com maior veemência, pois tão logo uma pessoa alcança o sucesso, torna-se extremamente fácil esquecer a ajuda recebida ao longo do caminho. Poucas pessoas sabem como lidar com a abundância.

Gerhard von Rad⁸ comenta que frases como “A minha força e o poder do meu braço” (8.17)”, nos lábios do povo de Deus, soa muito semelhante às palavras de Lúcifer em Isaías 14.12-14 e Ezequiel 28.1-10. Assim como Lúcifer fora derribado por sua arrogância e presunção, os israelitas também sofreriam o mesmo destino caso

se rendessem à tentação. Para evitar tamanha humilhação, precisavam lembrar do Senhor que os livrou da escravidão (8.14), guiou-os pelo deserto (8.15), alimentou-os na escassez (8.16) e deu-lhes força (8.18).

Pelo que vemos em Deuteronômio 8, se fossemos perguntar a Moisés: “Que atitudes nossas podem prejudicar nosso relacionamento com Deus?”, ele responderia:

1. Esqueça-se das coisas (v. 2: “Recordar-te-ás”; v. 11: “não te esqueças”).
2. Permita que a vaidade tome conta de você (v. 14: “se eleve o teu coração”).
3. Embriague-se com a prosperidade (v. 13: “depois de se multiplicarem os teus gados e os teus rebanhos, e se aumentar a tua prata e o teu ouro”).
4. Deixe-se enganar pela despreocupação (v. 19, “Se [...] andares após outros deuses, e os servires, e os adorares”).

Quase tudo em Deuteronômio 9.1—10.11 evoca o incidente do bezerro de ouro (Êxodo 32). Cronologicamente, este acontecimento antecede quase todos os acontecimentos históricos mencionados no primeiro discurso de Moisés, embora conste no segundo discurso. Em 5.22-27, vemos como Deuteronômio dá uma atenção especial ao ministério de Moisés como mediador. Ele se coloca entre Deus e Israel. Esta história em especial volta àquele tema principal e fornece outra ilustração da decisiva contribuição de Moisés para o bem-estar de Israel. A chave para a sobrevivência de Israel não está em seu poder (8.17) nem em sua própria retidão (9.4); mas em um Deus misericordioso e em um Moisés por ele capacitado.

Uma rápida olhada em 9.1—10.11 revela tratar-se mais de uma narrativa livre de Êxodo 32—34, que um relato preciso dessa passagem. Para dar um exemplo, se fossemos organizar as duas passagens em colunas paralelas, conseguiríamos divisar algumas diferenças. Êxodo 32 registra a primeira oração de intercessão de Moisés antes de ele descer do monte (Êx 32.11-14), e Deuteronômio mostra sua primeira oração após a descida do monte (Dt 9.18-20), além de mencionar uma oração especial por Arão (9.20).

Além disso, antes de Deuteronômio registrar a segunda oração de intercessão de Moisés (Dt 9.25-29, bem como Êx 32.11-14), há a menção de três outros incidentes de desatino por parte de Israel: Taberá, Massá e Quibrote-Hataavá (v. 22); provavelmente para demonstrar que a escandalosa desobediência de Israel em fazer

o bezerro de ouro, foi, lamentavelmente, parte de um padrão comportamental persistente, em vez de um deslize isolado. Por fim, na restauração da aliança, (Dt 10.1-5 e Êx 34), Moisés não apenas recebe ordens para lavrar duas novas tábuas de pedra, mas também lhe é ordenado fazer uma arca de madeira, na qual as tábuas deverão ser guardadas. Esta última informação não aparece registrada em Êxodo.

O que Moisés consegue ao lembrar o incidente do bezerro de ouro e a renovação da aliança (Êx 32—34)? É uma das duas histórias de Êxodo e Números que Moisés comenta mais longamente nesses primeiros capítulos de Deuteronomio. A segunda é a história sobre os espias em Números 13—14, narrada em Deuteronomio 1.19-46. Estes são os dois grandes pecados da primeira geração de israelitas: idolatria e incredulidade (Dt 9.12), pelos quais Deus tanto ameaça destruir Israel e recomeçar com uma nova geração (Êx 32.10), como chega a afirmar que efetivamente o fará (Nm 14.23). Creio que isso aumenta ainda mais o contraste entre Moisés e Israel. Entre outras coisas, Deuteronomio 9 descamba em um padrão de ação e reação: a desobediência do povo (9.7-17); a intercessão de Moisés (9.18-21); a desobediência do povo (9.22-24); a intercessão de Moisés (9.25-29).

A “inserção” de 9.22-24 é tudo menos casual. Em Deuteronomio 9.22, Moisés se refere à desobediência anterior de Israel em Taberá (Nm 11.1-3), Massá (Êx 17.1-7), e Quibrote-Hataavá (Nm 11.31-34). Cronologicamente, a ordem deveria ser Massá, Taberá e Quibrote-Hataavá. As orações de Moisés salvaram o povo em Taberá (Nm 11.2), sendo então apropriado colocá-la em primeiro lugar na lista. Em Quibrote-Hataavá o povo foi assolado por uma praga. Talvez tivesse acontecido um segundo fato em Quibrote-Hataavá, como sugere Deuteronomio 9.25: “porquanto o Senhor dissera que vos queria destruir” — salvo se Moisés orasse! É interessante ver que Moisés não repete para Deus as palavras registradas em Êxodo 32: “arrepende-te/perdoa” (32.12) e “risca-me [...] do teu livro” (32.32). Tais omissões podem não significar nada. Mais uma vez, porém, não é difícil imaginarmos Moisés, após refletir, dizendo consigo mesmo: “Eu realmente mandei Deus se arrepender? Fui realmente ousado a ponto de colocar meu relacionamento com Ele em perigo?”

Que diferença faz no todo essa nova informação a respeito da arca de madeira (Dt 10.1-5), a qual, em Deuteronomio, só é mencionada aqui e no capítulo 31? (Para implicações possíveis a esse respeito,

ver Fretheim⁹.) Comentaristas como von Rad têm dado grande importância ao fato de que, em Deuteronômio, a arca funciona apenas como receptáculo para as tábuas da lei, e não como o lugar da habitação da glória de Deus. A partir dessa clara mudança do transcendental para o mundano, no que diz respeito à arca, extrai-se que Deuteronômio efetivamente sofreu um processo de desmitificação. Poderíamos indagar, contudo, se o papel da arca em Deuteronômio foi rebaixado a algo de menor importância. Encontrar Deus em sua palavra não é menos espetacular do que encontrá-lo ocupando uma nuvem ou sentado entre querubins.

Ao acrescentar informações sobre a arca aqui (um material que fora omitido em Êxodo 34), Moisés enfatiza que a aliança é segura, inacessível, firme e apenas disponível quando ele mesmo ensina sobre ela e a partir dela (ver Peckham¹⁰). Além disso, a menção da arca ao fim dessa nova narrativa do fiasco do bezerro de ouro é bastante apropriada, uma vez que fornece um forte contraste acerca de como se pode conceituar a presença de Deus. A arca é um legítimo símbolo da presença de Deus entre seu povo, ao passo que o bezerro é um símbolo ilegítimo desta presença. Novamente, a estrutura do discurso ou o acréscimo de novos materiais serve para reforçar o singular ministério de mediação exercido por Moisés e a imutabilidade de um Deus que estabeleceu uma aliança também imutável: “e ali estão” (10.5).

O lembrete que vai do capítulo 10 até o 11.32 é uma seção exortativa final, basicamente estruturada em torno de várias exortações, seguidas por incentivos à obediência (por exemplo: exortação [10.12,13], incentivo [10.14,15]; exortação [10.16], incentivo [10.17,18]).

O mais interessante aqui é a preocupação de Moisés, quando diz ao povo: “Circuncidai, pois, o prepúcio do vosso coração” (10.16). Dessa forma, temos já em Deuteronômio que a verdadeira circuncisão é feita no coração e não se resume a uma simples incisão na carne. Esta exortação em particular ecoa no discurso em que Moisés reitera, em 11.18-21, o que estava em 6.6-8. A lei deve ser, em primeiro lugar, posta no coração e, então, nas mãos, nos olhos, nas portas e nos umbrais. É de se pensar se Jeremias, ao falar sobre a nova aliança e sobre o fato de a lei ser divinamente escrita em nossos corações (Jr 31.33), não estava deliberadamente utilizando um pouco de ironia. Afinal, muito da nova aliança já é assunto antigo, a menos que a pessoa tenha se afastado tanto de seus preceitos que até mesmo o velho soe como novo.

Deuteronômio 11.26-32 serve como uma transição entre a pregação dos capítulos 5—11 e a lista de leis que começa no capítulo 12. Como comenta Moran¹¹, os três itens aqui listados estão em ordem inversa ao que é apresentado nos capítulos subseqüentes: bênção e maldição (11.26-28 e capítulo 28); a cerimônia em Siquém, entre Ebal e Gerizim (11.29-31 e capítulo 27); as leis do Senhor (11.32 e capítulos 12—26). O palco estava agora preparado para o anúncio das leis de Deuteronômio.

¹ *Deuteronomy: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*. JPS Torah Commentary, Filadélfia: The Jewish Publication Society, 1996. p. 74.

² *Moses and the Deuteronomist: A Literary Study of the Deuteronomic History*. Nova York: Seabury, 1980, p. 49.

³ MOBERLY, R. W. L., “‘Yahweh Is One’: The Translation of the Shema” em *Studies in the Pentateuch*, editado por J. A. Emerton, VTSup n° 41, Leiden: Brill, 1990, pp. 209-215.

⁴ “The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy”. *CBQ* n° 25, 1963, pp. 77-87.

⁵ LAPSLEY, J. E., “Feeling Our Way: Love for God in Deuteronomy” *CBQ* n° 65, 2003, pp. 350-369.

⁶ “The Yoke of the Kingdom”, *Illif Review* n° 41, 1984, pp. 17-29.

⁷ *The Bible, Theology, and Faith: A Study of Abraham and Jesus*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 106,107.

⁸ *Deuteronomy: A Commentary*, traduzido por D. Barton, OTL, Filadélfia: Westminster, 1966. p. 73.

⁹ “The Ark in Deuteronomy”, *CBQ* n° 30, 1968, pp. 1-14.

¹⁰ “The Composition of Deuteronomy 9:1-10:11”, em *Word and Spirit: Essays in Honor of David Michael Stanley, S. J., on His 60th Birthday*, editado por J. Plevnik, Willowdale, Ont.: Regis College Press, 1975, p. 51.

¹¹ “Deuteronomy”, em *A New Catholic Commentary on Holy Scripture*, editado por R. C. Fuller, Camden, N. J.: Nelson, 1969, p. 267.

21

As Leis de Deuteronômio

DEUTERONÔMIO 12—26

Os próximos 15 capítulos de Deuteronômio representam uma longa série de leis, sendo que algumas repetem outras seções legais do Pentateuco, outras são adaptações de outras leis do Pentateuco e algumas são originais. Já em 1.5, lemos que “começou Moisés a declarar esta lei”; contudo, o que se segue não é lei, mas quatro capítulos de recapitulação histórica seguidos de uma exortação.

Uma frase semelhante à de 1.5 é repetida em 4.44: “Esta é pois, a lei que Moisés propôs aos filhos de Israel”, mas o que voltamos a ver é uma fusão de lembranças históricas e apelos de obediência até o capítulo 11. (Certamente, o Decálogo do Sinai é repetido no capítulo 5.) Esse contexto histórico proporciona uma base sobre a qual podemos acrescentar as leis. O Deus que transmite uma palavra de lei (capítulos 12—26) faz isso somente após transmitir uma palavra de graça (capítulos 1—11). Os padrões divinos não são colocados num vácuo, mas são postos defronte aos generosos recursos de um Deus piedoso. Além disso, Israel não deve obedecer a essas leis para *se tornar* santo, mas sim porque *é* santo. A observância da lei é uma consequência da santidade, não um meio para alcançá-la.

Um problema que há muito atormenta os intérpretes são as geralmente fúteis tentativas de discernir alguma ordem na apresentação das leis. Leis que, aparentemente, não têm nada a ver umas com as outras são colocadas em seqüência. Este fenômeno é particularmente verdadeiro nos últimos capítulos desta unidade.

Os primeiros estudiosos deram o assunto como sem solução. Tudo o que podia ser dito sobre os capítulos 12—26 é que eles eram “sem forma e vazios”, um grande *tóhû wábôhû*. A incoerência na estrutura das leis de Deuteronômio foi atribuída a um interminável processo editorial. Após algum tempo, os estudiosos começaram a ver forma onde antes aparentava haver desordem; mas, mesmo assim, tais tentativas terminaram com resultados um tanto confusos.

Gerhard von Rad¹, por exemplo, dividiu a unidade da seguinte forma: 12.1—16.17: leis sobre o culto; 16.18—18.22: leis sobre as autoridades (juiz, rei, sacerdote, profeta); 19.1—21.9: leis para assuntos criminais; 21.10—22.30: regulamentos sobre as famílias. Von Rad, então, deixa os capítulos 23—26 de lado, visto que não possuíam uma união identificável nem uma temática comum que os vinculasse.

De forma semelhante, o editor que, juntamente com Moshe Weinfeld², contribuiu com o artigo sobre Deuteronômio na *Encyclopaedia Judaica*, sugeriu o seguinte esboço: 12.1—16.17: leis cerimoniais (concordando com von Rad); 16.18—18.22: leis civis (mais uma vez concordando com von Rad); 19.1-21: leis criminais. Nesse esboço, contudo, o ponto de corte é o capítulo 20, pois os capítulos 20—26 não apresentam nenhuma ordem perceptível.

Jeffrey Tigay³, tentou vislumbrar algumas unidades básicas em todo o 12—26. Suas divisões são: 12.2—16.17: santuário e questões relativas a outras religiões; 16.18—18.22: autoridades civis e religiosas; 19.1—21.9: assuntos militares e jurídicos; 21.10—25.29: leis diversas, sendo que a maioria versa sobre a vida doméstica e civil; 26.1-15: declarações litúrgicas.

Norman Geisler⁴, filósofo e conservador, propôs o seguinte esboço: 12.1—16.17: deveres cerimoniais (concordando com os três esboços anteriores); 16.18—20.20: deveres civis; capítulo 21: deveres sociais junto à família; capítulo 22: deveres sociais junto aos amigos; 23.25: deveres junto a toda comunidade de Israel e estrangeiros. A última parte do esboço é nitidamente forçada. Se, por exemplo, o capítulo 22 falasse sobre deveres sociais para com

os amigos, o que isso teria a ver com a lei sobre uma mulher se vestir como homem (22.5) ou com a lei acerca do ninho de passari-nho com a mãe e o filhote dentro do ninho (22.6,7)?

Apareceram dois estudos que, ou abriram novas possibilidades de investigação ou ressuscitaram e aperfeiçoavam idéias há muito abandonadas. Calum Carmichael⁵ acredita que as leis de Deuteronômio são “o trabalho de uma única mão e demonstram um extraordinário sistema de ordem e apresentação”. Sua proposta é ver, dentro desta unidade, uma série de leis cuja organização é semelhante à verificada no Código da Aliança (Êx 21.2—23.19). Assim, Carmichael detecta em Deuteronômio 12—26, uma série de leis edomitas, egípcias, sobre o “descanso” e assim por diante.

Atualmente, poucos estudiosos consideram que o problema foi resolvido com os estudos de Carmichael (veja principalmente a resposta de Levinson⁶). Curiosamente, sua proposta sobre princípios organizacionais dentro do conjunto de leis de Deuteronômio tem sido rejeitada como sendo excessivamente arbitrária e irreal. (Temos de admitir que sua tese é, às vezes, um tanto criativa, mas será que isso impede que seu trabalho seja levado a sério? Será que sua tese é mais fantasiosa que as outras?)

Em vez de classificá-lo como invencionice fantasiosa, uma crítica bem mais sóbria do trabalho de Carmichael seria observar que ele ainda vê os capítulos 12—26 como segmentos sem nenhum vínculo entre si ou com o todo.

Stephen Kaufman sugeriu que a organização das leis está relacionada à seqüência dos dez mandamentos, conforme a lista em Deuteronômio 5. Kaufman⁷ afirma: “A tese apresentada aqui é de que a lei em Deuteronômio (capítulos 12—26) é uma composição altamente estruturada, cujos tópicos principais estão organizados segundo a seqüência das leis no Decálogo [...] É uma obra-prima unificada da literatura jurisprudencial e criada por um único autor [...] uma ampliação do Decálogo”.

Eis as divisões de Kaufman:

1. Mandamentos 1 e 2 (Dt 5.6-10): não ter outros deuses nem ídolos = Dt 12.1-28
2. Mandamento 3 (Dt 5.11): não tomar o nome de Jeová em vão = Dt 13.1—14.27
3. Mandamento 4 (Dt 5.12-15): guardar o dia de Sábado = Dt 14.28—16.17

4. Mandamento 5 (Dt 5.16): honrar o pai e a mãe = Dt 16.18—18.22
5. Mandamento 6 (Dt 5.17): não matar = Dt 19.1—22.8
6. Mandamento 7 (Dt 5.18): não adulterar (nem fazer misturas ilícitas) = Dt 22.9—23.18
7. Mandamento 8 (Dt 5.19): não furtar (nem perpetrar outras violações de propriedades) = Dt 23.19—24.7
8. Mandamento 9 (Dt 5.20): não dar falso testemunho contra o próximo = Dt 24.8—25.4
9. Mandamento 10a (Dt 5.21a): não cobiçar a mulher do próximo = Dt 25.5-12
10. Mandamento 10b (Dt 5.21b): não cobiçar a casa do próximo = Dt 25.13-16

Braulik⁸ também defende que a chave para a seqüência das leis dos capítulos 12—26 está na seqüência do Decálogo, principalmente no que tange às leis que começam no capítulo 19. (Tenha em mente que Braulik une o primeiro e o segundo mandamentos, dividindo em dois mandamentos — nono e décimo — o que a maioria das tradições protestantes considera como o décimo mandamento). A divisão que ele sugere é a seguinte:

1. Mandamento 1 (Dt 5.6-10) = Dt 12.1—13.19
2. Mandamento 2 (Dt 5.11) = Dt 14.1-21
3. Mandamento 3 (Dt 5.12-15) = Dt 14.22—16.17
4. Mandamento 4 (Dt 5.16) = Dt 16.18l—18.22
5. Mandamento 5 (Dt 5.17) = Dt 19.1—21.23 [Transição: 22.1-12]
6. Mandamento 6 (Dt 5.18) = Dt 22.13—23.14 [Transição: 23.15—24.5]
7. Mandamento 7 (Dt 5.19) = Dt 24.6,7
8. Mandamento 8 (Dt 5.20) = Dt 24.8,9.
9. Mandamentos 9 e 10 (Dt 5.21) = Dt 25.5-16

Prefiro a análise de Kaufman. Na verdade, alguns vínculos parecem mais consistentes que outros e, talvez, em alguns momentos, a relação sugerida entre determinadas leis e seu vínculo com um mandamento específico soe algo forçado. A tese de Kaufman, contudo, “unifica” os capítulos 12—26 e relaciona-os a leis específicas do Decálogo citado no capítulo 5, o que sugere um grau de homogeneidade ainda maior para o segundo discurso de Moisés (capítulos 5—26).

Adoração na Forma Apropriada (12)

Talvez tenha sido escrito mais a respeito desse capítulo específico do que sobre qualquer outra parte do conjunto de leis de Deuteronômio. O motivo disso é a freqüente afirmação de que o tema principal de Deuteronômio — a centralização do culto — é abordado com maior clareza nesse capítulo. Efetivamente, a frase “o lugar que o Senhor, vosso Deus, escolher” aparece em seis oportunidades: 12.5,11,14,18,21,26 (mais três vezes no capítulo 14 [vv. 23,24,25], uma vez no capítulo 15 [v. 20], seis vezes no capítulo 16 [vv. 2,6,7,11,15,16], duas vezes no capítulo 17 [vv. 8,10] e uma vez nos capítulos 18 [v. 6], 26 [v. 2] e 31 [v. 11], somando um total de vinte e uma ocorrências).

Além dessa frase, há sua extensão, que pode ser “para ali pôr [sum] o seu nome” (12.5,21; também 14.24) ou “para ali fazer habitar [*sakan*] o seu nome” (12.11; também 14.23; 16.2,6,11; 26.2). Isaías 18.7 reflete esta fraseologia quando se refere ao monte Sião como o “lugar do nome do Senhor dos Exércitos”.

Muito se tem dito sobre a ênfase na “centralização do culto” e na “teologia do nome” em Deuteronômio. Aqueles que defendem de modo tenaz a idéia da preponderância da centralização em Deuteronômio, logicamente sentem que o lugar onde Deus põe seu nome é Jerusalém. Tempos depois, Salomão disse a mesma coisa (1 Rs 9.3) e, quando da consagração do Templo em Jerusalém, Jeová o repetiu a Salomão (1 Rs 9.3). Já foi proposto que Josias utilizou a reforma religiosa como cobertura para o que realmente o motivava a incentivar esse movimento, pois parte da reforma envolvia trazer “os vossos holocaustos, e os vossos sacrifícios, e os vossos dízimos, e a oferta alçada da vossa mão” (12.6). Nas palavras de W. G. Claburn⁹: “Como ambicioso rei consegue pôr as mãos na maior quantidade possível do excedente agrícola dos camponeses? Reformando o sistema fiscal e trazendo para a capital uma maior quantidade dos impostos já conhecidos”. Assim, num só movimento, Claburn retrata Josias como gângster e charlatão, fugindo completamente do que está registrado nos livros de Reis e Crônicas. Cito esse caso para ilustrar o quanto a imaginação exegética pode delirar quando a centralização é considerada o tema central de Deuteronômio. Mesmo von Rad¹⁰ frisa que “há, afinal de contas, um grande número de ordenanças que não mencionam a questão de centralização e nem mesmo parecem ter algo a ver com ela”.

A teologia do nome em Deuteronômio — “para ali pôr o seu nome” — é fascinante. É o nome de Deus, e não o próprio Deus, que está ali. Não seria essa uma tentativa, por parte de Deuteronômio, de moderar referências mais explícitas em outras partes das Escrituras que afirmam que o próprio Deus habita no Tabernáculo ou no Templo? O comentário de von Rad¹¹ é mais uma vez esclarecedor: “A idéia deve, portanto, ser entendida como um protesto contra o conceito popular de que Jeová estava verdadeiramente presente no santuário”. Weinfeld¹² apóia essa interpretação e utiliza a teologia do nome como mais um indício do processo de desmitificação que se processa em Deuteronômio. De acordo com esta análise, a ênfase na teologia do nome é, em essência, uma disputa contra concepções corpóreas de Deus.

Será mesmo isso? A expressão “por o nome de alguém”, ou variações dela, não é exclusividade das Escrituras. Gordon Wenham¹⁵ observa que, na literatura cuneiforme, a expressão tem pelo menos três nuances, sendo utilizadas: (1) para confirmar a propriedade de algo, equivalendo a tomar posse; (2) em textos que descrevem conquistas ou tenham relação com a construção de monumentos celebrando vitórias; e (3) na gravação de nomes em pedras fundamentais de santuários.

Qualquer uma das três é aplicável a Deuteronômio. O local onde Deus deve ser cultuado é sua possessão. Será que mudar de “um local onde Deus habita” para “um local de possessão de Deus” realmente significa um afastamento do antropomorfismo? E o que seria mais adequado do que Deus colocar sua assinatura no local de culto, visto que ele é “a pedra principal da esquina, eleita e preciosa; e quem nela crer não será confundido” (1 Pe 2.6)?

J. C. McConville¹⁴ sugere que a expressão de Deuteronômio em relação à morada do Altíssimo seja simplesmente uma forma complementar de se falar sobre a presença de Deus, encontrada em tantas outras partes das Escrituras. Apenas para dar um exemplo, quando a Bíblia fala sobre revelações excepcionais e dramáticas de Deus, tende a falar da “glória” de Deus. Quando a Bíblia fala sobre épocas de devoção e encontro regular com Deus, tende a usar o “nome” de Deus. Por que, então, Deuteronômio usa “nome” muitas vezes e “glória” apenas uma vez (5.24)? O motivo, conforme McConville¹⁵, é que “Deuteronômio lida com o que deverá ser a rotina de adoração diária na nova terra”, de modo que utilizar o nome de Deus em vez de sua glória é o mais apropriado.

Por fim, se Deuteronômio tenta prescrever que é apenas o nome de Deus, e não o próprio Deus, que habita no local de adoração,

que faremos com expressões como “Porquanto o Senhor, teu Deus, anda no meio do teu arraial” (23.14); “todo varão entre ti aparecerá perante o Senhor, teu Deus” (16.16); “as porás perante o Senhor, teu Deus” (26.10)? O nome de Deus não anda no arraial, nem ninguém aparece diante do nome do Senhor ou apresenta uma oferta perante o nome de Deus.

O capítulo 12 apresenta uma série de contrastes. Primeiro, há o contraste entre o “aqui” (v. 8) e o “ali” (v. 7). Uma vez na terra da promessa, os israelitas experimentaríamos mudanças: “Não fareis conforme tudo o que hoje fazemos aqui, cada qual tudo o que bem parece aos seus olhos” (v. 8). Em segundo lugar, há o contraste entre “seus deuses” (v. 2) e “vosso Deus” (v. 4), entre “seu nome” (v. 3) e “Seu nome” (v. 5), e entre os “lugares” (vv. 2,3) de falsa adoração e “o lugar” que Deus escolheria.

Esse segundo contraste parece sugerir que a verdadeira questão nesse capítulo não é o antagonismo entre um santuário e muitos santuários, mas a diferença entre a verdadeira adoração e a falsa adoração. Com esse fim, o capítulo começa (vv. 2,4) e termina (vv. 29-31) falando sobre ídolos pagãos e práticas religiosas. A adoração de Israel deve se afastar de ambos. Seu culto religioso deve ser caracterizado pela alegria (vv. 7,12,18), por claramente não ter nada de macabro.

E, em meio a um capítulo que se dedica a assuntos envolvendo adoração (que assunto seria mais apropriado para iniciar um código legal?), há também uma importante explicação sobre as práticas religiosas a serem observadas em casa (vv. 15-28). Por exemplo: “poderás matar e comer carne [...] conforme todo o desejo da tua alma” (vv. 15,21 – ARA). Até o verbo usado para “matar” é *zâbah*, um verbo usado 129 vezes no Antigo Testamento e quase que exclusivamente para abate sacrificial (ver Milgrom¹⁶). A partir disso, seria possível concluir que mesmo comer em casa com a família, desfrutando das bênçãos materiais de Deus, constitui um sacramento? Pois até Deus estipula procedimentos a serem seguidos: na adoração, eliminar os falsos deuses; ao comer, eliminar o sangue (vv. 16,23). Derribar os postes-ídolos e os falsos altares; derramar o sangue sobre a terra.

A Tentação da Idolatria (13)

Neste capítulo, a preocupação de Moisés ainda é com a pureza da adoração. No capítulo 12, o texto estava concentrado na idola-

tria; aqui, o texto se concentra no idólatra. No caso anterior, Israel devia destruir todos os locais e relíquias associadas à idolatria. E se a tentação não viesse de um poste-ídolo ou de uma imagem silenciosa, mas da voz de um profeta (13.1-5), de um familiar (13.6-11), ou de um agitador (13.12-18)? Em todas as possibilidades, a resposta de Israel devia ser rápida e decisiva: tais pessoas deviam ser mortas (vv. 5,9-11,15-17). Mesmo uma comunidade inteira poderia ser objeto de uma guerra santa caso se deixasse corromper. Não há o menor indício de que um arrependimento posterior pudesse suavizar a pena.

Em cada um dos três parágrafos é dada uma nova razão que torna a tentação ainda mais sedutora. Nos versículos 1-5, o agravante é que a tentação vem acompanhada de um sinal ou maravilha. Será que Jesus tinha essa passagem em mente ao falar sobre a vinda de falsos messias e profetas, os quais fariam sinais e prodígios e pareceriam autênticos a ponto de confundir até os eleitos (Mt 24.24)?

No segundo parágrafo (vv. 6-11) está a fonte de tentação mais difícil de se resistir. Na verdade, os inimigos podem surgir dentro do próprio lar, no círculo de amigos mais íntimos ou dentre familiares, aos quais se deve dizer: “Retira-te de diante de mim, Satanás” (Mc 8.33). O capítulo 12 mostra o lar como um lugar de adoração, alegria e festas. O capítulo 13 apresenta um lado mais sombrio do lar. Pode mesmo ser um lugar de tentação; uma pedra de tropeço, em vez de um degrau seguro para os pés.

O terceiro fator que torna a tentação da idolatria tão fascinante é estatístico (vv. 12-18). Multidões já haviam adotado os ensinamentos heréticos de homens “indignos”, “iníquos” ou literalmente “filhos indignos”. Estariam todos errados? Poderia uma comunidade inteira ser aliciada? Pode haver apostasia em massa? Sim. O pecado em massa, porém, leva inevitavelmente a repercussões em massa, considerando que todos os fatos e suspeitas tenham sido efetiva e completamente verificados e confirmados (“então, inquirirás, e informar-te-ás, e com diligência perguntarás” [v. 14]). A lei do Pentateuco prevê um dispositivo, via oferta pelo pecado, para perdão dos pecados de “toda a congregação de Israel” (Lv 4.13), mas apenas para pecados involuntários. Idolatria e apostasia não se encaixam nessa categoria.

Santidade e Mordomia (14)

No capítulo 14, é estabelecida uma relação de causa e efeito. A causa é “Filhos sois do Senhor, vosso Deus” (v. 1a); o efeito é a

reação diante da morte (v. 1b), são os hábitos alimentares (vv. 3-21) e a administração do que se possui (vv. 22-29).

Em meio versículo (v. 1b) a lei mosaica proíbe um hábito pagão de luto: a autoflagelação ou a raspagem de uma área da fronte. Será que a inserção dessa proibição não guarda alguma relação com as observações do capítulo anterior, quanto a matar ou passar à espada aqueles que inspirassem ou adotassem práticas idólatras? Principalmente no caso do familiar aliciador, é dado um aviso extra: “nem o teu olho o poupará” tal pessoa. A forte linguagem do capítulo 13 inclui “certamente o matarás” (vv. 5,9) e “destruindo-a completamente” (v. 15 – ARA).

Esse capítulo segue com a idéia de que Israel deve ser inconfundível e, em diversos aspectos, diferente dos vizinhos (v. 2). No capítulo 12, a tentação vem de objetos de idolatria bastante visíveis. No capítulo 13, a tentação toma a forma de um incentivo verbal na boca de um apóstata. Já no capítulo 14, não há nada nem ninguém encorajando os israelitas a raspem suas frentes ou a comem alimentos proibidos. Israel deve se livrar dos postes-ídolos dos cananeus (12.3), mas não dos pelicanos (14.17).

A preocupação desse capítulo é que Israel não apenas evite as coisas flagrantemente pecaminosas (capítulos 12—13), mas também aquelas aparentemente inocentes ou inócuas, seja demonstrando respeito pelos mortos de forma específica ou evitando certos tipos de carne. Não é de pouca importância que a seção sobre animais limpos seja introduzida com a seguinte frase: “Não comereis coisa alguma abominável” (14.3 – ARA). A palavra hebraica para “coisa abominável” é *to'ebâ*, que é, na maior parte de Deuteronômio, usada em referência às práticas cananéias, quando a tradução mais comum é “abominação”. Para outras referências a *to'ebâ* em Deuteronômio, que envolvam algum tipo de idolatria ou práticas cananéias, ver 7.25,26; 13.14; 18.12; 20.18; 22.5 (?); 23.18; 27.15; 32.16. Em contrapartida, Levítico utiliza o termo *to'ebâ* apenas para formas de relações sexuais ilícitas (Lv 18.22,26,27,29,30; 20.13). O capítulo paralelo em Levítico (11), acerca de leis sobre alimentos, usa a palavra *seqes* para “abominação”, não a palavra utilizada aqui. Assim, Deuteronômio 14 utiliza deliberadamente uma palavra que, em outras partes do livro, designa basicamente os atos de perversão dos cananeus. Ao que tudo indica, a lista de animais permitidos e proibidos para o alimento tem algo a ver com o estilo de vida que levam, mas não temos condições de ir além disso.

Observamos que a seqüência de alimentos proibidos é idêntica em Levítico 11 e Deuteronômio 14.3-21.

Animais terrestres de quatro patas (Lv 11.2-8; Dt 14.4-8)

Criaturas aquáticas (Lv 11.9-12; Dt 14.9,10)

Pássaros (Lv 11.13-19; Dt 14.11-18)

Insetos voadores (Lv 11.20-23; Dt 14.19,20)

A segunda metade do capítulo trata do dízimo: o anual (vv. 22-27) e o trienal (vv. 28,29 [ver 26.12-14]). Num período de 7 anos, o primeiro tipo de dízimo era dado no primeiro, segundo, quarto e quinto anos. O segundo dízimo era dado no terceiro e no sexto. Não havia dízimo do que a terra produzia no sétimo ano, pois nesse ano não havia plantio nem colheita (Êx 23.10,11; Lv 25.2-7). O enfoque ainda é o alimento, exceto que a ênfase transferiu-se da carne para sementes e grãos. Também há uma mudança das frases negativas (não adore isso, não coma aquilo) para as positivas (dê o dízimo).

O dízimo era ofertado em produtos, mas sob certas condições (uma longa distância a ser percorrida até o santuário central) o dízimo poderia ser convertido em dinheiro, que era mais fácil de carregar (v. 25). Ao peregrino são feitas concessões: “comerás os dízimos” (v. 23) e “aquele dinheiro darás por tudo o que deseja a tua alma” (v. 26).

As celebrações festivas e sagradas não deviam se tornar apenas um momento particular com a família. Era um tempo de se abrir as portas e convidar à mesa os levitas, o viajante pobre, o órfão, a viúva. *Livrar-se das más companhias (13.17,18) e acolher as boas companhias (14.29b) traz as bênçãos de Deus.*

Os Desvalidos (15)

Três assuntos são discutidos neste capítulo: o Ano Sabático (vv. 1-11); normas para os donos de escravos (vv. 12-18); e o sacrifício dos primogênitos (vv. 19-23), uma lei cujo posicionamento no corpo de leis pode parecer, à primeira vista, deslocado e algo invasivo.

Deuteronômio 14.22 falou sobre o que Israel devia fazer de suas posses “a cada ano”. Deuteronômio 14.28 mencionou o que Israel devia fazer com suas posses “a cada três anos”. Essa ênfase no tempo continua no capítulo 15: “Ao fim dos sete anos” (15.1), seguindo-se um comentário sobre a observância do Ano Sabático.

Esse ano em especial foi inicialmente descrito em Êxodo 23.10,11. Lá, a questão era possibilitar o descanso da terra em prol dos pobres e dos animais, mas nada é dito sobre o perdão das dívidas dos pobres (como faz Dt 15.1-6) ou sobre emprestar aos pobres (como faz Dt 15.7-11). Um segundo enfoque é encontrado em Levítico 25.1-7. A terra, ou partes dela em revezamento, não devia ser cultivada a cada sete anos. Era para ser um descanso para a terra que “eu [o Senhor] vos dou” (Lv 25.2). A safra que crescesse por conta própria proveria a comida necessária tanto para a família quanto para o indigente (Lv 25.6).

O capítulo 15 de Deuteronômio ainda adiciona outro fator: no Ano Sabático as dívidas deviam ser redimidas (15.2). Ao que tudo indica, esta ordem em particular seria aplicável apenas a um certo número de pessoas, pois qual seria, em qualquer sociedade, a taxa de credores em relação à população? O preceito adicional sobre o cancelamento de débitos visa mais claramente a pessoas que estão a ponto de migrar para uma sociedade mais desenvolvida e complexa, na qual o fator econômico assume um papel mais importante do que antes. Isso iria envolver acúmulo de patrimônio, títulos de crédito, empréstimos, captação e investimentos em dinheiro

Moisés, mais uma vez, assume o papel de exortador. Seu aviso para Israel é: “Guarda-te não haja pensamento vil no teu coração” (15.9 – ARA). Trata-se de um alerta um tanto parecido com os dados anteriormente: “não digas no teu coração: A minha força...” (8.17) e “não fales no teu coração, dizendo: Por causa da minha justiça é...” (8.17).

Há mais no Ano Sabático que o cancelamento de dívidas. Não basta simplesmente cancelar as obrigações financeiras que outros devem, mas é preciso haver uma divisão de bens com o pobre (15.7,8). Isso se tornava especialmente relevante à medida que o Ano Sabático se aproximava (15.9). Nessa época, uma pessoa poderia recusar um empréstimo a alguém necessitado, mas Deuteronômio diz: se uma pessoa necessitada solicita um empréstimo no último dia do sexto ano, na véspera do Ano Sabático, supra as necessidades desta pessoa mesmo que isto implique em cancelar o débito no dia seguinte.

Poucas passagens de Deuteronômio, ou de outras partes da Bíblia, lembram-nos de forma tão categórica, quanto 15.1-11, a diferença entre o mundo ideal (no qual almejamos viver) e o mundo pecaminoso e decaído (no qual vivemos). O versículo 4 afirma que: “não deverá haver pobre algum no meio de vocês” (NVI). Por outro lado, o versículo sete diz: “Quando entre ti houver algum pobre” e o

versículo 11 afirma: “Pois nunca cessará o pobre do meio da terra” (passagem essa citada por Jesus em Mt 26.11 e Mc 14.7). Assim, em um único parágrafo, as Escrituras dizem, quase ao mesmo tempo, que “não deviam haver pobres” e que “sempre haverá pobres”. Essa justaposição de afirmativas mutuamente excludentes é um lembrete de que a lei bíblica está voltada para as pessoas onde elas estão, não para onde deviam estar. O contexto mais amplo da lei bíblica não está restrito a uma sociedade redimida e paradisíaca, mas também envolve uma sociedade decaída “encurvada sobre si” (*curvatus in se*), para usar uma frase de Lutero.

Da discussão sobre o Ano Sabático, passamos a uma lei acerca da escravidão nos versículos 12-18. Em muitos aspectos, é semelhante à lei em Êxodo 21.2-11, mas em outros pontos é bastante diferente. Em primeiro lugar, a lei em Êxodo faz distinção entre escravos e escravas (Êx 21.2-6,7-11), mas aqui eles são tratados em conjunto: “irmão hebreu ou irmã hebréia” (Dt 15.12). Em segundo lugar, a versão em Êxodo liberta o escravo após seis anos, mas não a escrava: “[Ela] não sairá como saem os servos” (Êx 21.7; 21.2).

Em terceiro lugar, se o escravo desejasse permanecer na casa de seu senhor, ele tinha essa opção em Êxodo 21.5. Em Deuteronômio 15.17b (“também assim farás à tua serva”), esse privilégio é estendido à serva. Em quarto lugar, numa ampliação do terceiro ponto, o servo que concordasse em ficar com seu senhor devia ter sua orelha furada (Êx 21.6). Esta cerimônia também se aplica à serva em Deuteronômio 15.17b: “e também assim farás à tua serva”. Em quinto lugar, Êxodo 21.6 prescreve que o senhor só pode furar a orelha do servo após levá-lo “perante Deus” (a ARA e a ARC trazem “juízes” em vez de “Deus” para *ĕlohim*¹⁷). Em Deuteronômio não há essa observação. Uma sexta diferença é que o senhor deve libertar o servo com presentes, em vez de deixá-lo ir de mãos vazias (vv. 13,14). Êxodo 21.2 não diz nada a respeito disso.

A enérgica nota de Levítico 25.39b, afirmando que um israelita não podia fazer um compatriota de escravo, lança mais luz (ou seria complexidade?) sobre toda a questão da escravidão. Os escravos deviam ser tomados apenas dentre outras nações e entre os gentios de Canaã (Lv 25.44,45). Em apenas em dois casos um israelita poderia ser tomado como servo de outro: voluntariamente, por conta de pobreza extrema (Lv 25.39a), ou compulsoriamente, no caso de um ladrão que não consegue restituir seu roubo e deve ser vendido a fim de pagar o prejuízo (Êx 22.3).

A partir disso, temos dois desdobramentos. Primeiro, a lei em

Êxodo 21.2-11, “Se comprares um servo hebreu”, não deve se referir a um servo hebreu, mas a um servo habiru, nômades do segundo milênio a.C. que, com frequência, empregavam-se como mercenários ou criados. Israel certamente podia “comprar” servos dessa fonte.

Em segundo lugar, o texto de Levítico 25.39a, “e se vender a ti”, demonstra que a tradução da ARA para Deuteronômio 15.12, “Quando um de teus irmãos, hebreu ou hebréia, te for vendido”, está incorreta. Só poderia ser “Quando teu irmão hebreu ou irmã hebréia se vender a ti” (ARC). Nesse caso, a tradução natural do hebraico *yimmākes* traz uma nuance reflexiva e não passiva. Conservando a voz passiva, a referência mais provável seria um pai miserável que, inevitavelmente, tivesse de vender o filho ou a filha.

A lei sobre escravos em Deuteronômio 15 está, portanto, voltada para o israelita que acabou no último degrau da escada econômica. Embora a situação o obrigue a se vender para outro israelita, ele não se torna, automática e permanentemente, propriedade de seu compatriota mais abastado. Em sete anos, deve ser liberto e generosamente remunerado. Dessa forma, a lei da escravidão prossegue com o tema iniciado nesse capítulo pelo ensino sobre o Ano Sabático, de que o povo da aliança devia ter um lugar especial para os pobres dentro de seus portões. Eles não deviam ser maltratados nem abandonados. Deviam ser auxiliados financeiramente, não receber esmolas.

O terceiro parágrafo trata do sacrifício dos primogênitos de bois e ovelhas (vv. 19-23). Qual o motivo de se colocar essa lei aqui, principalmente quando já há uma referência aos primogênitos em 12.17? Stephen Kaufman¹⁸ faz três interessantes associações. Somente Deuteronômio menciona que o primogênito não deve “trabalhar” (15.19): alusão um tanto oportuna logo após uma lei sobre escravos que “trabalhavam” para compatriotas israelitas (15.12,18). Deuteronômio 15.19 restringe os primogênitos a ovinos e bovinos, os mesmo animais usados na Páscoa (16.2). (Êx 12.5 limitou os animais a ovelhas e cabras de até um ano de idade.) Deuteronômio 15.21 proíbe a consagração de animais que sejam, entre outras coisas, “aleijados”. A palavra hebraica para “aleijado” é *pisscah*, muito próxima do som de *pesah*, Páscoa, a qual será discutida no capítulos seguinte.

Além disso, essa seção faz parte de um todo maior que trata de práticas a serem observadas um certo número de vezes a cada ano ou de tantos em tantos anos:

Dízimo: “cada ano” (14.22).

Dízimo trienal: “Ao fim de três anos” (14.28).

Perdão de dívidas: “Ao fim de cada sete anos” (15.1 – ARA).

Libertação de escravos: “no sétimo ano” (15.12).

Sacrifício dos primogênitos: “de ano em ano” (15.20).

Festa dos Tabernáculos: “Três vezes no ano” (16.16).

Há também uma série de analogias entre 14.22-29 (lei do dízimo) e 15.19-23 (oferta dos primogênitos). Ambos descrevem algo que deve ser feito “de ano em ano” (14.22; 15.20). Ambos se referem aos “primogênitos das tuas vacas e das tuas ovelhas” (14.23; 15.19). Ambos dizem respeito a algo que deve ser feito “no lugar que o Senhor escolher” (14.23,24,25; 15.20). Ambos mencionam que aquele que oferta o dízimo/primogênito deve “comer” o que é levado à presença de Deus (14.23; 15.22).

Assim, temos um belo arranjo 1-2-2-1 com dois grupos de leis análogas em 14.22—15.23:

1 Apresentação do dízimo (14.22-24)

2 Remissão de dívidas (15.1-11)

2 remissão de escravos (15.12-18)

1 Apresentação dos primogênitos (15.19-23)

Três Festas Sagradas (16)

Grupos de três são comuns nessa parte de Deuteronômio. Já vimos três referências a anos: todo ano, a cada três anos, a cada sete anos (capítulos 14 e 15). Os animais limpos e imundos pertencem a três categorias: criaturas terrestres, pássaros e peixes (capítulo 14). São apresentadas três possíveis fontes de idolatria (capítulo 13). Existem três referências sobre não ingerir sangue (12.16,23; 15.23). Tanto no capítulo 12 como no 16 existem seis usos da frase “o lugar que escolher o Senhor, teu Deus” (A expressão também aparece por três vezes no capítulo 14.).

O capítulo 16 continua nesse mesmo caminho ao abordar as três maiores festas a serem observadas ao longo do ano: a Festa da Páscoa e dos Pães Asmos (vv. 1-8), a Festa das Semanas (vv. 9-12) e a Festa dos Tabernáculos (vv. 13-15). Em seguida há uma declaração resumida nos versículos 16,17: “Três vezes no ano, todo verão entre ti aparecerá perante o Senhor...” Assim como não se

devia deixar o servo partir “vazio” (15.13), não era certo comparecer perante o Senhor “vazio” (16.16). Dar aos pobres (15.7-11) corresponde a dar ao Senhor (16.17). Não há apenas o dízimo trienal para os levitas, estrangeiros, órfãos e viúvas (14.28,29), mas também a celebração comunitária das festas do Senhor (16.11,14). Há a oferta para o pobre, mas também a adoração em união com o pobre. Homens e mulheres, escravos e livres, ricos e pobres, casados e solteiros: todos juntos, sob o mesmo teto, em adoração.

A descrição das festas neste capítulo está bastante próxima, porém não é exatamente idêntica das que encontramos em outros livros do Pentateuco (Êx 12.1-28,43-49; 23.14-19; 34.18-26; Lv 23.1-43; Nm 9.1-14; 28.1—29.39). Na Páscoa, as recomendações de Moisés a respeito do emprego de sangue de ovelha, detalhadas com clareza em Êxodo 12, são omitidas desse capítulo (pela óbvia razão de que o ritual passou dos lares para o santuário), juntamente com muitos outros itens. Alguns, comentaristas, como Moshe Weinfeld, usam tais comparações para respaldar o argumento de que Deuteronômio representa uma mudança rumo à secularização. Por outro lado, se assumirmos que Deuteronômio de fato demonstra tal tendência, que poderemos dizer quanto a Deuteronômio repetir o que Êxodo 23.17 e 34.24 dizem sobre a Páscoa ser um prática limitada ao local escolhido por Deus, em vez de algo a ser observado no lar, como explicado em Êxodo 12.3,4,7? Isto dificilmente parece ser uma mudança rumo à secularização.

Existem três outras diferenças, principalmente entre a Páscoa em Êxodo 12 e aqui: (1) Êxodo 12.9 diz que o sacrifício da Páscoa não deve ser “cozido/fervido” (*bashal*) em água, mas “assado”. Deuteronômio 16.7, em contrapartida, diz que o sacrifício deve ser “cozido/fervido” (*bashal*). Lemos em 2 Crônicas 35.13 que o rei Josias “ferveu/assou” (*bashal*) os animais para a Páscoa “no fogo”, sugerindo que *bashal* refere-se a qualquer tipo de preparação de comida: ferver ou assar. (2) Êxodo 12.3-5 limita o sacrifício da Páscoa a um cordeiro, enquanto Deuteronômio 16.2 permite “ovelhas e vacas”. Essa diferença também tem uma explicação. As vacas, possivelmente, são para sacrifícios adicionais feitos nesta ocasião. Tigay¹⁹ apresenta duas outras sugestões. Uma é que, enquanto os israelitas estavam no Egito, fazendo a celebração em casa, um animal pequeno era o suficiente para a maioria das famílias. Deuteronômio prevê uma época em que inúmeras famílias celebrariam juntas, necessitando assim de um animal maior. Ou pode ser que, embora os israelitas possuíssem principalmente ovelhas e cabras no Egito, Deuteronômio estivesse prevendo um tempo em que criariam gado de maior porte. (3) A terceira e mais

importante diferença é que, em Êxodo 12, a Páscoa e a Festa dos Pães Asmos são tratados como dois eventos distintos (12.1-13 e 12.14-20). Deuteronômio 16 os une: Páscoa (16.1,2); Pães Asmos (16.3,4a); Páscoa (16.4b-7); Pães Asmos (16.8). Embora a maioria dos comentaristas concorde com essa fusão, não há consenso quanto a sua data de origem. Deuteronômio poderia ser o primeiro registro de uma união já bastante antiga de duas cerimônias originalmente separadas²⁰, ou refletir uma união um tanto recente: digamos, por volta do tempo do rei Josias, ao fim da década de 600 a.C.²¹

A declaração resumida no versículo 16, de que “três vezes no ano, todo varão entre ti aparecerá perante o Senhor” é uma repetição de Êxodo 23.17. Isso certamente não significa que as mulheres estão excluídas da adoração comunitária. Antes de mais nada, os versículos 11 e 14 incluem “tua filha” e “tua serva” como participantes dessas ocasiões festivas. Ademais, Deuteronômio 12.12,18 inclui os mesmos grupos no culto comunitário, enquanto Deuteronômio 12.7 fala da participação de “vós e as vossas casas” e Deuteronômio 14.26 fala de “tu e a tua casa”. Talvez a participação dos homens adultos fosse obrigatória, enquanto a participação dos outros membros da família era voluntária; especialmente no caso de pessoas mais vulneráveis, como crianças pequenas e mulheres grávidas ou lactantes, para quem uma longa peregrinação ao santuário seria por demais exaustiva. É também provável que esta ênfase em “homens/machos” sirva para destacar o papel de proeminência do pai em tais celebrações domésticas/comunitárias no santuário.

O capítulo 16 se encerra com dois breves parágrafos que poderiam ser mais adequadamente discutidos no capítulo 17. Um parágrafo versa sobre a nomeação de juízes (vv. 18-20); o outro fala sobre evitar práticas religiosas pagãs (vv. 21,22).

Aliás, os versículos 18-20 lidam parcialmente com a seleção de juízes, que devem “[julgar] o povo com juízo de justiça”. A maior parte do parágrafo, contudo, fala sobre as próprias pessoas e não sobre os juízes — “tu” e não “eles”. Todos os israelitas deviam ter o comportamento de juízes, acima de qualquer parcialidade ou suborno, sendo seguidores da justiça.

Autoridades Públicas (17)

Como já vimos, as leis a respeito de pessoal administrativo começaram em 16.18, com diretrizes para a nomeação de juízes e

oficiais. Então se seguem três determinações a respeito da falsa adoração: não plantar nenhuma árvore como se fazia a Aserá (16.21); não levantar estátua (16.22); não sacrificar animal defeituoso (17.1). Em seguida, vêm instruções quanto ao castigo para idolatria, a qual deve ser cuidadosamente investigada e contar com pelo menos duas testemunhas (17.2-7). Logo após, há a descrição de um tribunal superior, separado para os casos por demais complexos para os juízes locais (17.8-13).

Pode parecer que as três leis a respeito da adoração incorreta, em 16.21,22 e 17.1, interrompem o fluxo de 16.18-20 (a nomeação de juízes locais) e 17.2-7 (a implementação de juzados locais) e se encaixariam melhor nalgum lugar entre 12.1 e 16.17, que trata do culto aceitável. Esse, com certeza, não é o caso. Existem alguns importantes vínculos vocabulares entre as seções. Tanto 17.1 como 17.4 falam de algo que é “abominável” ou uma “coisa abominável”, tradução da palavra hebraica *toēba*. Em 17.1, a palavra hebraica para “defeito” é *dâbâr râ*; ao passo que a palavra hebraica para “malefício” em 17.5 é *haddâbâr hârâ*. O mais importante, porém, segundo o que comenta Stephen Kaufman²², é que o texto apresenta uma fluidez natural: (1) uma orientação genérica para que sejam nomeados juízes locais honestos (16.18-20); (2) proibições contra a falsa adoração (16.21—17.1); (3) jurisprudência instruindo os juízes com respeito a infrações religiosas (17.2-7). Até aqui, portanto, as matérias legais estão organizadas da seguinte forma: adoração (12.1—16.17), justiça (16.18-20), adoração (16.21—17.1), justiça (17.2-7,8-13). Estes são os dois focos que tornam o povo de Deus uma comunidade fiel e verdadeira. Adoração sem justiça é farisaísmo; justiça sem adoração leva ao legalismo.

A ordem, então, é: nomeação de juizes locais (16.18-20); proibição de métodos pagãos de adoração (16.21—17.1); julgamento, condenação e sentença de idólatras nos juízos locais (17.2-7); um tribunal no santuário principal, com membros religiosos e leigos, a fim de deliberar sobre disputas legais mais complexas (17.8-13). Os últimos versículos do capítulo (vv. 14-20) constituem a lei do rei em Deuteronômio. A primeira autoridade descrita nesta unidade é o juiz, que é nomeado pelo povo (16.18), eleito para a função. O rei, por outro lado, é escolhido pelo Senhor (17.15).

Parece desnecessário dizer que essa lei em especial só poderia ter sido escrita muito depois da criação da monarquia de Judá e Israel e, mesmo assim, numa situação de decadência. Essa é, logicamente, a posição de quase todos os críticos. Não é admissível que Moisés, em algum momento ao longo daqueles 120 anos, ti-

vesse plenas oportunidades, dentro e fora do Egito, de observar a ostentação de déspotas orientais que deleitavam-se em suas vidas opulentas? Essa observação de Moisés torna-se a base e a conjuntura na qual são propostos limites para a monarquia israelita, cuja atividade está descrita primeiro negativamente (vv. 15-17) e, então, positivamente (vv. 18-20).

Von Rad²³ acerta ao comentar: “Deuteronômio não vê na realidade uma autoridade que Jeová possa usar para o bem do povo, mas apenas uma instituição na qual o detentor da posição vive numa esfera de extremo perigo, pois é constantemente tentado, por seu harém ou suas riquezas, a virar as costas para Jeová ou ‘levantar seu coração sobre os seus irmãos’”. Um coração desviado do Senhor produz um coração exaltado acima do povo. Anteriormente, o povo de Israel como um todo já fora alertado para não dizer em seu coração: “A minha força e a fortaleza de meu braço me adquiriram este poder” (8.17). Tanto Israel quanto seu soberano são potencialmente vulneráveis nesse ponto.

Certamente, o rei deve escrever e então ler, regularmente, “um traslado desta lei” (v. 18). P. C. Craigie²⁴ sugere três possibilidades para “desta lei”: a lei de Deuteronômio, Deuteronômio como um todo ou uma certa parte dele, ou o documento original da aliança no Sinai (Êx 20.24). A despeito de qual seja, o propósito de um tal documento é lembrar ao rei que ele está subordinado a alguém. Ele não é independente nem é Deus, mas apenas um instrumento de Deus.

Esta lei sobre o rei tem uma estrutura muito próxima da lei acerca do culto no capítulo 12, como observa Carmichael²⁵. Nos dois casos, o povo, uma vez na nova terra, iria a público com suas intenções ou pedido: “Gostaríamos de um pouco de carne” (12.20 – NVI); “Queremos um rei que nos governe” (17.14 – NVI). Deus, por sua vez, concederia sua permissão: “conforme todo desejo da tua alma, comerás carne” (12.20b); “porás, certamente, sobre ti como rei” (17.15). Haveria, contudo, uma condição: “Tão-somente o sangue não comereis” (12.16); “não multiplicará para si cavalos [...] Tampouco para si multiplicará mulheres, [...] nem prata nem ouro multiplicará (17.16,17). Logo, há uma certa coerência entre essas leis e a ordem e estrutura utilizadas em sua formulação. Carmichael chama isso de “repetição”.

Dispor a lei sobre o rei (17.14-20) logo após uma longa dissertação sobre adoração e justiça (12.1—17.13) é intrigante. Era de se esperar que alguma parte de 17.14-20 abordasse as responsabilidades do rei nessas duas áreas. Geralmente, na antigüidade,

era o rei que supervisionava tanto a adoração pública como o sistema legal praticado no reino. A falta de tais dispositivos em Deuteronômio 17 é uma ilustração de como as Escrituras apresentam, não apenas uma idéia modificada da monarquia em Israel, mas uma revisão radical de tal instituição, a ponto de ela dificilmente poder ser comparada a suas congêneres.

Sacerdotes e Profetas (18)

Após falar sobre as funções “seculares” de juiz e rei, Deuteronômio volta-se para as funções “religiosas” de sacerdote e (vv. 1-8) e profeta (vv. 9-22). As quatro funções demonstram as duas formas pelas quais o indivíduo alcançava uma posição proeminente: carisma (juiz); hereditariedade (rei); hereditariedade (sacerdote e levita); carisma (profeta).

Diferentemente dos dois capítulos anteriores, que enfatizavam principalmente as qualidades necessárias àqueles na posição de juiz ou rei, o capítulo 18 não fala nada sobre o tipo de vida de sacerdotes e levitas. Em vez disso, a preocupação nesses versículos está em como esses obreiros serão sustentados. Visto que não possuíam patrimônio algum, como iriam viver? É dada uma palavra sobre todos os levitas (vv. 1,2), sobre levitas que também atuam como sacerdotes no santuário (vv. 3-5) e sobre levitas sem funções eclesiásticas que vivem em áreas mais distantes (vv. 6-8). Sistemáticamente, o texto enfatiza seus privilégios como ministros e fala sobre o que as pessoas têm obrigação de lhes dar. Assim como Israel é totalmente dependente de Deus para seu bem-estar, também os sacerdotes e levitas são totalmente dependentes do povo de Deus para seu bem-estar. Israel não deve ter outro(s) deus(es), e os sacerdotes levitas não devem ter outro meio de subsistência. Em outras passagens, Deuteronômio detalha as responsabilidades do levita. Ele deve carregar a arca (10.8; 31.9,25) e é responsável pela lei escrita que guia o rei (17.18). O mais próximo que a lei chega de descrever responsabilidades específicas é: “ministrar em o nome do Senhor, seu Deus” (18.7), mas a lei é, antes de mais nada, para benefício dos leigos, não do clero.

Antes de discutir a lei sobre profetas, Deuteronômio lista diversas técnicas utilizadas pelo paganismo para obter oráculos divinos (vv. 9-14). Tais métodos não serviriam para Israel ouvir a voz do Senhor. O que esses itens proibidos têm em comum é que todos caem na categoria da sabedoria e da ingenuidade humanas.

Yehezkel Kaufmann²⁶, com muita propriedade, chama a adivinhação de “ciência de segredos cósmicos” e o adivinho de “cientista” que pode dispensar a “revelação divina”.

O Senhor, em contrapartida, levantaria como seu veículo de revelação um profeta. Tal qual o rei, ele devia ser oriundo da comunidade israelita (18.15; 17.15). Ele só era capaz de falar porque Deus punha a palavra em sua boca (17.19; bem próximo do que o Senhor mais tarde falaria a um hesitante Jeremias [Jr 1.9]). O fato de Deus, por assim dizer, colocar suas palavras na boca de seus profetas explica o porquê de muitos deles iniciarem seus pronunciamentos com: “A palavra do Senhor veio a mim” ou “Assim diz o Senhor”. Por outro lado, é raro que qualquer outra pessoa nas Escrituras. Antigo ou Novo Testamentos, prefaciara e validara seus comentários com esta fórmula. Uma coisa é afirmar que as Escrituras foram inspiradas; outra coisa é entender como Deus a inspirou. Já com os profetas, não restam dúvidas: Deus inspirou os profetas ao lhes ditar suas palavras, colocando sua palavra em suas bocas, de forma que as palavras do profeta eram proferidas por Deus.

Tais profetas deviam seguir o exemplo de Moisés. Aqui, temos um dos poucos exemplos no corpo legal de Deuteronomio em que Moisés fala a respeito de si próprio como sendo ele um paradigma: “O Senhor, teu Deus, te despertará um profeta do meio de ti, de teus irmãos, como eu [...] Eis que [Eu, Deus] lhes suscitarei um profeta do meio de seus irmãos, como tu” (18.15,18). Essa é a única função descrita por Moisés na qual ele especifica um modelo em particular — ele mesmo. Ele era o arquétipo. Moisés, aqui, ou está dando um exemplo do cúmulo da arrogância, ou simplesmente está dizendo a verdade a respeito de si mesmo, da sua singularidade e de sua influência como modelo para as gerações futuras. Foi compreensível, portanto, que a pregação de Pedro no Pentecostes tivesse apontado para o segundo Moisés (At 3.20-25; ver também 7.37). E, assim como aqueles que se atreviam a ignorar o primeiro Moisés o faziam por sua conta e risco (Dt 18.19), virar-se contra o segundo Moisés traria um castigo ainda maior, mas um castigo que poderia ser aplacado pelo arrependimento.

A partir da leitura de Deuteronomio 12.1—16.17, poder-se-ia supor que adoração tem a ver com uma abordagem direta e individual de Deus — Jeová e eu, ou Jeová e minha família. O capítulo 18, no entanto, lembra-nos que ninguém consegue isso sozinho. A legitimidade do “sacerdócio de todos os crentes” não torna supérfluos aqueles servos de Deus que foram separados para ajudar o restante de nós a chegar a Deus e ouvir sua voz. Precisamos de

um sacerdote que nos represente diante de Deus (18.1-8) e precisamos de um profeta que represente a Deus diante de nós (18.14-22). Juntamente com juízes e reis, são personalidades paternas a quem devemos honrar.

Lidando com o Crime e a Violência (19)

Os versículos 1-13 determinam a fundação de seis cidades de refúgio, três imediatamente a oeste do Jordão, com a possibilidade de se adicionar mais três cidades no futuro (v. 9b) — algo que, a propósito, nunca aconteceu, aparentemente por causa da desobediência do povo. Este fenômeno já fora descrito de forma resumida em Êxodo 21.12-14 (quando é previsto um altar de refúgio, e não uma cidade de refúgio) e com mais detalhes em Números 35.9-28. Deuteronômio 4.41-43 já havia mencionado a separação de três cidades de refúgio logo após o Jordão. Essas cidades forneciam refúgio para o homicida involuntário, mas não para o assassino. O capítulo anterior diferenciou o verdadeiro do falso profeta, que devia ser morto. A idéia de diferenciação é mantida no capítulo 19, distinguindo o homicida involuntário do assassino contumaz; para quem, assim como para o profeta presunçoso, a pena é a morte. Novamente, as leis de Deuteronômio levam em conta um Israel futuro, onde também haverão iníquos. Mesmo em meio à nação santa e eleita haverá, lamentavelmente, crimes passionais e violência, demonstrando o mais absoluto desprezo pela vida em santidade dos outros.

Weinfeld²⁷ dá grande importância ao fato de que Deuteronômio, ao contrário de Números 35, não especifica o tempo que o assassino deve permanecer na cidade de refúgio: “e ali ficará até à morte do sumo sacerdote” (Nm 35.25,28). Weinfeld não apenas vê isso como mais um movimento de secularização em Deuteronômio; ele também especula que o silêncio da lei deuteronômica significa que o indivíduo deve permanecer na cidade de refúgio “até que a ira do vingador seja aplacada”. E se isso nunca acontecer? Será que o temperamento de uma pessoa pode servir para fundamentar uma lei? Será que Deuteronômio não está apenas reproduzindo a lei a respeito do refúgio, sem incluir a parte referente ao sumo sacerdote?²⁸

Após a explicação sobre a lei do refúgio, Deuteronômio passa por uma lei de uma única frase sobre não remover o marco do vizinho (v. 14). Em seguida, fala sobre provas testemunhais e,

particularmente, sobre testemunhas maliciosas (vv. 15-21). A necessidade do depoimento de (pelo menos) duas testemunhas visa a impedir que alguém seja falsamente acusado e condenado, meramente por causa de boatos ou de um falso depoimento de uma testemunha perversa. A primeira parte desse capítulo (vv. 1-13) se propõe a impedir uma vingança rápida e injusta contra alguém que, acidentalmente, tenha tirado a vida de outrem. A segunda metade do capítulo (vv. 15-21) tem a finalidade de evitar condenações errôneas, produzidas sem testemunhos incriminatórios suficientes e confirmáveis. A penalidade para o testemunho falso e maldoso é bastante severa, como fica claro nos versículos 18-21. Temos de admitir que essa lei não aborda algumas situações específicas. Sabemos, por exemplo, pela história em 1 Reis 21.9-14, que o (falso) testemunho de duas pessoas podia resultar na execução de alguém totalmente inocente (Nabote). De forma que a presença de duas testemunhas não garante exatidão e justiça. Além disso, se um crime fosse testemunhado apenas por uma pessoa, o que deve ter ocorrido bastante, isso significa que o(s) criminoso(s) não podiam ser levado(s) a julgamento e punido(s)?

A lei sobre remoção de marcos (uma tentativa de o rico oprimir o pobre?) é encontrada mais uma vez em 27.17 e também em textos de sabedoria (Pv 22.28; 23.10), mas que relação ela guarda com as leis que vêm antes e depois? E como se encaixam as três leis que formam esse capítulo — refúgio, remoção de marcos e testemunhas?

Talvez, no que diz respeito às duas primeiras leis, haja um vocabulário comum que as vincule: “Preparar-te-ás o caminho e os termos [*gāba*] da tua terra” (19.3) e “Não mudes o marco [*gebû*] do teu próximo” (19.14).

Stephen Kaufman²⁹ sugere a seguinte organização: como lidar com homicídio (vv. 1-3); como evitar homicídios (v. 14); e como lidar com a acusação de homicídio (vv. 15-21). Naturalmente, as leis acerca de refúgio e testemunho possuem uma preocupação em comum: que o sangue inocente não seja derramado, seja por um vingador sanguinário ou por uma testemunha que comete perjúrio contra um acusado.

Dispensas de Guerra e Execuções (20)

O capítulo 19 falou sobre o homicídio perpetrado por alguém que mata seu próximo involuntariamente ou num momento de

raiva e sobre os procedimentos civis contra a falsas testemunha. Seguindo pelo capítulo 20, o tema central agora é a guerra.

A primeira metade do capítulo (vv. 1-9) é composta basicamente pela exortação de um sacerdote para os soldados serem corajosos (seu único papel fora do santuário) (vv. 2-4), seguida por algumas ofertas dos oficiais que permitem a desqualificação de alguns para o serviço militar (vv. 5-9).

A lista dos que são dispensados do serviço militar é interessante: um homem que construiu sua nova casa e ainda não a consagrou ou na qual ainda não começou a morar; um homem que plantou uma vinha e ainda não usufruiu dela; um homem prestes a se casar; e aqueles que são medrosos e de coração tímido (veja as palavras de Gideão para os medrosos em Juízes 7.3). As três primeiras categorias de isentos são bastante comuns, mas é de certa forma surpreendente ver um homem saudável ser dispensado como inapto para o serviço militar simplesmente por estar com medo. Mas quem gostaria de servir nas trincheiras com um homem que entra em pânico sob pressão? Melhor que seja dispensado ou designado para uma função longe do campo de batalha. Parte alguma do livro de Josué, na descrição da conquista de Canaã nos capítulos 6—11, menciona tais dispensas. Na verdade, por que deveria? O propósito de Josué 6—11 é narrar triunfos militares, e não dispensas.

Particularmente interessante é o possível impacto dessa parte de Deuteronômio no Evangelho de Lucas. Em *Studies in the Gospels* (Estudos dos Evangelhos), C. F. Evans³⁰ sugere que Lucas 9.51—18.14 é um Deuteronômio cristão e segue a mesma estrutura de Deuteronômio 1—26. Tal visão tem sido aplicada especificamente a Deuteronômio 20.5-8 e Lucas 14.16-20 (ver Ballard³¹ e Sanders³²). A analogia é verificada entre os motivos de dispensa do serviço militar em Deuteronômio e as desculpas apresentadas por aqueles que, no Evangelho de Lucas, recusam o convite para o banquete (ver Tabela 16). Contudo, qual o motivo de se associar uma batalha ou guerra (Dt 20) a um banquete (Lc 14)? Seria porque uma boa parte das Escrituras aponta para dois eventos no final dos tempos: uma batalha e um banquete, o grande e terrível dia do Senhor e as bodas do Cordeiro?

A segunda metade de Deuteronômio 20 (vv. 10-20) trata de estratégias militares. Uma cidade não palestina tinha, antes de mais nada, a chance de se render (vv. 10-15), mas cidades palestina deviam ser completamente destruídas (vv. 16-18). Um jeito melhor de explicar isto é que os versículos 10-15 mostram a forma

costumeira de se tratar os povos subjugados, enquanto que os versículos 16-18 tratam de uma exceção à regra geral: como lidar com os povos subjugados dentro da Terra Prometida. Em qualquer cerco, as árvores frutíferas não deviam ser cortadas (vv. 19,20). Os dois tipos de árvores nos versículos 19,20 tipificam os dois tipos de nações nos versículos 10-18. Algumas nações não deviam ser destruídas e algumas árvores não deviam ser cortadas; algumas nações deviam ser destruídas e algumas árvores deviam ser cortadas (Em 2 Rs 3.19,25, há um exemplo de Israel fazendo isso com Moabe.). O capítulo 20 diz que não se deve tratar da mesma forma todas as nações ou todos os recursos naturais da terra. Isso condiz com o capítulo 19, que diz que não se pode tratar a todos os homicídios da mesma forma. Os dois capítulos advertem contra atos impulsivos, generalizações muito amplas e simploriedade no julgamento de pessoas e circunstâncias.

Curiosamente, os versículos 10-18 supõem a vitória. Não há qualquer indicação da possibilidade de derrota ou empate. Israel é retratado como uma nação poderosa que ou intimidará o oponente até a submissão ou avançará incólume e incontestemente sobre seus oponentes, destruindo “tudo o que respira”.

Tabela 16

Deuteronômio 20	Lucas 14
Casa construída, ainda não consagrada (20.5)	Campo comprado, ainda não visto (14.18)
Vinha plantada, ainda não desfrutada (20.6)	Bois comprados, ainda não examinados (14.19)
Homem prestes a se casar (20.7)	Homem recém-casado (14.20)

O capítulo começa com uma lista daqueles que eram dispensados do serviço militar e termina com a indicação do que deveria ser poupado: os recursos naturais da terra.

Vida e Morte (21)

No início desse capítulo, sugeri que os últimos capítulos do código legal deuteronômico seriam os mais amorfos de todos. Alguns estudiosos têm se contentado em classificar tudo o que há nos capítulos 21—25 sob o título de “leis diversas”. O capítulo 21 parece confirmar isso, pois encontramos o seguinte: uma lei acerca da expiação do homicídio quando o assassino não tiver sido detido (vv. 1-9); uma lei sobre o casamento com mulheres (solteiras?) captura-

das na guerra (vv. 10-14); uma lei sobre heranças, defendendo o direito de primogenitura em um lar bígamo/polígamo (vv. 15-17); uma lei sobre filhos rebeldes e contumazes (vv. 18-21); uma lei sobre o sepultamento de um criminoso executado (vv. 22,23).

Carmichael³³ sustenta que todas essas leis têm em comum o fato de associarem a morte à vida de forma dramática: a bezerra que nunca trabalhou, o campo que nunca foi lavrado e a pessoa assassinada em campo aberto. A mulher capturada na guerra é raptada da casa de seus pais, por quem ela chora durante um mês, visto que provavelmente não voltará a vê-los; mas ela então se torna esposa de um israelita — uma celebração de uma nova vida. Um pai que se aproxima da morte não deve deixar de garantir a vida e o futuro bem-estar de seu primogênito. Os pais sábios tentam proteger a vida de seu filho por meio de conselhos e castigos, mas devem entregá-lo à morte se não houver mais esperança e ele se mostrar incorrigível. Permitir que o cadáver de um criminoso executado passasse a noite pendurado em um madeiro significaria contaminar a terra de Israel, uma terra que é viva, não estéril ou maculada. Fica óbvio que esta polarização em particular — vida e morte — é exibida diante dos israelitas ao longo de todo o livro de Deuteronômio.

Pode haver outras razões para a organização de leis encontrada no capítulo 21. O assunto, por exemplo, do casamento com uma mulher capturada na guerra (vv. 10-14) ficaria mais adequado em alguma parte do capítulo 20, que contém leis acerca da guerra. Tal lei, contudo, está no capítulo 21, cujo principal foco é o casamento, com vemos nos versículos subseqüentes (vv. 15-17). O mesmo acontece com a parte sobre o filho insubordinado (vv. 18-21) e com a seção sobre a exposição do cadáver de um criminoso (vv. 22,23): o foco de ambas é a execução. Por fim, a primeira (vv. 1-9) e a última (vv. 22,23) leis tratam de conseqüências que podem recair sobre toda a comunidade, caso deixem de tomar as medidas necessárias no caso de um cadáver ser encontrado no campo ou deixado pendurado no cadafalso.

A primeira lei do capítulo trata de questões da comunidade, e o mesmo vale para a última lei. Ambas lidam com cadáveres expostos, para os quais são necessárias ações imediatas. Na primeira lei, o corpo é de uma vítima; na última, de um criminoso.

No caso de um assassinato não solucionado, é preciso haver um ritual, cujas fases não nos são muito compreensíveis no que tange a sua importância. A novilha não substitui o pecado de ninguém. Seu sangue não é derramado; apenas seu pescoço é que-

brado. Esse deve ser o caso, pois os anciãos, após quebrarem o pescoço da novilha, dizem: “As nossas mãos não derramaram este sangue”. Para que faça sentido, o “sangue” precisa ser o sangue da vítima, não da novilha. Isso tudo não quer dizer que Deuteronômio possui uma visão singular do sacrifício, como argumenta Weinfeld³⁴, mas simplesmente que a cerimônia *não* é sacrificial. É por esse motivo que os sacerdotes não executam nenhum ritual e só entram na história *após* o pescoço do animal ser quebrado.

A cerimônia é encerrada com um ritual em que todos lavam as mãos (v. 6), que provavelmente corresponde a uma expressão simbólica de inocência (como quando Pilatos lava as mãos no julgamento de Jesus [Mt 22.24]), e com uma recitação litúrgica (vv. 7,8) que corresponde a uma declaração de inocência.

As três leis seguintes nesse capítulo dizem respeito à família e são apresentadas numa interessante seqüência: esposa (vv. 10-14); esposa e filho (vv. 15-17); filho (vv. 18-21). A primeira delas repete Deuteronômio 20.10-15, onde vemos que, numa batalha contra uma cidade não-palestina, as mulheres, crianças e animais devem ser aprisionados e não mortos. O texto acrescenta que o israelita pode tomar uma esposa de uma dessas cidades. Aparentemente, seria uma moça solteira, pois lhe é permitido prantejar durante um mês por seus pais, não por um marido. Ela não deve ser tratada como escrava.

A segunda lei dessa seção proíbe o homem de, tendo duas esposas e preferindo uma delas, atribuir arbitrariamente a herança para o filho da mulher de sua preferência, em detrimento do primogênito, filho da outra esposa. A lei, sem dúvida, reflete o incidente em Gênesis, no qual Jacó ignora Rúben, seu primogênito com Léa (embora Jacó não tenha feito isso de forma arbitrária).

Esta lei estipula que o primogênito, independentemente de quem seja sua mãe, deve receber uma “porção/quota dobrada”. Foi essa mesma expressão que Eliseu falou a Elias: “Peço-te que haja porção dobrada de teu espírito sobre mim” (2 Rs 2.9). Essa expressão é muitas vezes interpretada de forma errônea, como se Eliseu estivesse pedindo o dobro do espírito que Elias possuía. Eliseu estava na verdade pedindo a Elias — e aqui está sua ousadia — que o declarasse como seu principal sucessor. Caso houvesse dois sucessores, Eliseu ficaria com 2/3 do espírito de Elias e 1/3 ficaria para o outro sucessor; no caso de três sucessores, Eliseu ficaria com metade do espírito de Elias, restando 1/4 para cada um dos outros dois; e assim por diante.

A terceira lei trata do filho que é persistentemente teimoso, rebelde e recusa correção. Possivelmente, caso fosse o primogênito, seria o tipo de filho a quem o pai não ficaria muito entusiasmado de dar uma “porção dobrada”. Ele devia ser entregue às autoridades e apedrejado até a morte, mas tanto o pai como a mãe deviam concordar que essa era a única opção que lhes restava. Poucas leis em Deuteronômio possuem uma aplicação alegórica tão evidente para Israel, pois os termos utilizados para descrever o filho — “contumaz e rebelde” — são sistematicamente aplicados a Israel em outras partes das Escrituras (Bellefontaine³⁵). Para ser mais exato, ambas as palavras aparecem com frequência por todas as Escrituras, mas separadas. Os únicos outros lugares onde elas ocorrem juntas para descrever Israel (ou quem quer que seja) são Salmos 78.8: “não fossem como seus pais, geração contumaz e rebelde” e Jeremias 5.23: “Mas este povo é de coração rebelde e contumaz” (ARA). Será que Israel também havia chegado a um estado incorrigível, onde Deus não vê outra possibilidade de disciplina senão o exílio (ainda que, no final das contas, tivesse em vista a purificação e a redenção)?

Relacionamentos Legais e Ilegais (22)

Esse capítulo possui quinze leis: nove nos versículos 1-12, seis nos versículos 13-29 [o versículo 30, na Bíblia hebraica, corresponde ao versículo 1 do capítulo 23]. Ao menos, todas as leis nos versículos 13-30 caem em uma categoria geral: castidade. Os primeiros doze versículos, contudo, não podem ser reunidos de forma tão harmoniosa. Estes versículos incluem as seguintes leis: a responsabilidade daquele que acha algo que seu próximo tenha perdido e o auxílio que deve ser dado ao animal, pertencente a outrem, que tenha caído sob o peso da carga (vv. 1-4) (quicá essa lei tenha servido como base veterotestamentária para a parábola de Jesus a respeito de coisas perdidas [Derrett³⁶]); travestismo (v. 5); a descoberta de um ninho de passarinho, caído ou na árvore, com a mãe pássaro e o filhote no ninho (vv. 6,7); sobre como construir uma casa corretamente, com destaque para o telhado (v. 8); sobre a obrigação de se evitar três tipos de misturas (vv. 9-11); sobre como ornamentar uma manta (v. 12).

Existem três possibilidades aqui. Uma é enxergar os versículos 1-12 como uma coletânea de leis heterogêneas. A segunda abordagem é tentar relacioná-las entre si por uma palavra ou tema

em comum, como fez Stephen Kaufman³⁷. Dessa forma, teríamos uma relação entre 22.3: “assim farás com as suas vestes” e 22.5: “não vestirá o homem veste de mulher”. A ênfase na vestimenta continua nas leis sobre a lã e o linho (22.11), as franjas na manta (22.12) e a veste nupcial (22.17). Ou pode-se fazer a seguinte relação: um animal caído (22.4), um ninho caído (22.6), uma pessoa caída (22.8).

Uma terceira possibilidade, apresentada por Carmichael³⁸, é que 22.1-8 trata de procedimentos para tempos de guerra. Quando em guerra, seria errado expressar fúria, contra um inimigo ou compatriota, abatendo seus animais — a guerra não é com os animais. Os pássaros em um ninho seriam, portanto, tratados como árvores frutíferas: seriam poupados. Já a curiosa lei sobre travestismo, segundo Carmichael, significa que a mulher não deve usar armas de um guerreiro, ou vestir-se como tal, a fim de entrar clandestinamente no exército. Também o homem, não devia se vestir de mulher para tentar evitar o serviço militar. Por fim, em tempos de paz, preciosos como são, ninguém deseja derramar sangue de outrem em uma casa construída de forma negligente. Creio que as explicações de Carmichael, embora bastante engenhosas, com especial destaque para a lei sobre travestismo, são um tanto improváveis. Por que o autor de Deuteronômio 22 não falaria de maneira mais direta se, de fato, a preocupação fosse o comportamento em tempos de guerra? A primeira metade do capítulo não dá nenhum indício de que as leis se referem a tempos de guerra. Em capítulos anteriores (20.1, por exemplo), o autor escreveu especificamente: “Quando saíres à peleja”.

O restante do capítulo (vv. 13-30) fala sobre relacionamentos sexuais ou, mais precisamente, da violação de tais relacionamentos. Pode ser que as três pequenas leis sobre a proibição de misturas (dois tipos de semente, o boi e o asno, lã e linho [vv. 9-11]) sirvam como um prelúdio para essas leis sobre a castidade, as quais também lidam com misturas ilegais no âmbito sexual. Além disso, a versão de Números para a lei da franja (Nm 15.37-41; conforme Dt 22.12) diz que o propósito desses ornamentos era lembrar os israelitas dos mandamentos de Deus, de forma a que não “adulterassem” ao seguir os “desejos” de seus próprios corações e olhos (Nm 15.39). Ao que parece, uma boa parte de Deuteronômio 22.13-30 fala sobre os desejos dos olhos e do coração. Seis situações são discutidas: (1) uma acusação de infidelidade, feita pelo marido contra a esposa, que se mostra falsa (vv. 13-19); (2) os procedimentos a serem seguidos se tal acusação for comprovada

(vv. 20,21); (3) adultério com uma mulher casada (v. 22); (4) relações sexuais, na cidade, com uma virgem comprometida (vv. 23,24); (5) relações sexuais, no campo, com uma virgem comprometida (vv. 25-27); (6) relações sexuais com uma virgem não comprometida (vv. 28,29). As primeiras três lidam com mulheres casadas; as três últimas lidam com mulheres solteiras. (O versículo 30 do capítulo 22, mencionado acima, é o primeiro versículo do capítulo 23 na Bíblia hebraica).

Deve-se notar três coisas a respeito das penalidades impostas. Primeiro, quem é considerado o culpado? Em apenas um caso a mulher é punida sozinha: no segundo (v. 21). Tanto o homem como a mulher são condenados em duas ocasiões: nos casos 3 e 4 (vv. 22,24). Em três ocasiões o homem é condenado sozinho: casos número 1 (vv. 18,19), 5 (v. 25) e 6 (v. 29).

Ao se organizar as transgressões nessa ordem em particular, cria-se propositalmente uma seqüência literária na qual as punições formam quiasmos³⁹, como observam Wenham e McConville⁴⁰:

- A- Indenização de cem ciclos para o pai da mulher.
- B- mulher executada.
- C- mulher e homem executados.
- C'- mulher e homem executados.
- B'- homem executado.
- A'- indenização de cinquenta ciclos para o pai da mulher.

Existe uma grande diferença entre adultério e fornicação. A punição do adultério, para ambos, era a morte (vv. 21,22). Para fornicação, não havia pena de morte. Em vez disso, o homem devia pagar uma multa de cinquenta ciclos ao pai da mulher (v. 29). Por essa razão, o homem e a virgem desposada, se coabitarem, são apedrejados até a morte (v. 24), exceto quando se tratar de estupro no campo. A explicação para esta diferença de penalidades é que a Escritura atribui maior seriedade e honra ao relacionamento matrimonial. O casal se torna, em verdade, uma só carne. E não se permite que nada abra uma brecha nessa união.

Entre as leis nos versículos 1-12 e 13-30, que tratam de má conduta conjugal e sexual, há uma diferença que salta à vista. Além de versículos como “qualquer que faz isto abominação é ao Senhor, teu Deus” (v. 5) e “para que não ponhas culpa de sangue na tua casa” (v. 8), não é estipulada nenhuma punição para a violação das leis nos versículos 1-12. O que acontece se alguém vestir lã e linho ao mesmo tempo? O que acontece se alguém juntar

boi e jumento na mesma parrelha? Não há qualquer punição para tais ações. Em contrapartida, os pecados que envolvem condutas sexuais inadequadas têm conseqüências explícitas e rigorosas, que vão de grandes indenizações até a morte.

Expulsão, Limpeza e Posse (23)

Esse capítulo contém uma mescla de leis, possivelmente sem um tema geral. Os primeiros oito versículos falam sobre quem deve e quem não deve entrar na comunidade de Deus. Cada uma das leis começa com a partícula negativa *lô*: “Nenhum homem tomará” (22.30 [23.1 no texto hebreu]); “não entrará” (23.1); “Nenhum [...] entrará” (23.2); “Nenhum [...] entrará” (23.3); “Não lhes procurarás” (23.6); “não abominarás [...] nem abominarás” (23.7). Ser membro do legislativo (na “congregação do Senhor”) não está aberto a todos, embora todos tenham direito de residência. Excluídos do corpo governante estavam os amonitas e moabitas, ambos produtos de um relacionamento incestuoso (ver Gn 19.30-38), crianças nascidas de uniões incestuosas/adúlteras (v. 2) e os fisiologicamente imperfeito (v. 1). Os egípcios estão incluídos, provavelmente porque, a despeito de mais tarde terem maltratado os hebreus, deram comida e abrigo aos hebreus e edomitas assolados pela fome nos dias de José.

Os versículos 9-14 discutem a necessidade de limpeza física no acampamento e, por conta disso, apontam quem precisava sair do arraial: aqueles que tivessem poluição (v. 10; cf. Lv 15.16) e aqueles que precisassem fazer necessidades (vv. 12,13). É improvável que haja algo mais do que preocupação com a higiene aqui. A limpeza no arraial era necessária, pois “o Senhor, teu Deus, anda no meio do teu acampamento” (v. 14). Até aqui, a seqüência de assuntos no capítulo é: (1) aqueles que deviam ser mantidos fora do acampamento (vv. 1-8) e (2) aqueles que precisam sair (vv. 12-14).

Além disso, a comunidade devia permitir que escravos fugitivos pudessem “viver no meio de vocês” (v. 16a – NVI). Curiosamente, todo escravos tinha permissão para morar “em qualquer cidade que ele escolher” (v. 16b – NVI). Devemos lembrar que essa é uma prerrogativa divina presente em todo o Deuteronômio. Israel, então, devia receber escravos fugitivos, enquanto que excluía amonitas e moabitas (como membros) e tolerava egípcios e edomitas (“a terceira geração”)?

Uma lei proibindo a prostituição religiosa (vv. 17,18), que também entra em assuntos de dinheiro e proíbe doações para o san-

tuário de recursos advindos da prostituição (v. 18), é seguida por uma que proíbe empréstimos com juros entre israelitas (vv. 19,20). A lei seguinte também se refere a finanças e posses (vv. 21-23). Um voto feito ao Senhor devia ser pago da forma correta. O versículo 18 mostra a forma errada de pagar os votos! De certo modo, a última lei desse capítulo pertence à mesma área. Ela alerta o israelita para não transformar um ato benevolente do seu próximo, que visa a sustentar o indigente, no lucro de seu furto. Não devia haver essa história de “o que é seu, é meu” (vv. 24,25). Assim, a seqüência da segunda metade do capítulo é: não à exploração de escravos (vv. 15,16), não à exploração sexual (vv. 17,18), não à exploração econômica de um familiar (vv. 19,20), não à exploração de promessas religiosas (vv. 21-23), não à exploração do sistema israelita de apoio aos pobres (vv. 24,25).

Casamento e Pobreza (24)

A primeira lei nesse capítulo (vv. 1-4) tem levantado muita discussão. Seu assunto é o divórcio e, de modo mais específico, o novo casamento de uma mulher com seu primeiro marido, após a morte de seu segundo marido ou depois de ela ter novamente se divorciado. O cerne dessa passagem é a explicação do motivo do divórcio: “por ter ele achado coisa indecente nela” (ARA), literalmente, “a nudez de uma coisa”. Isso se refere a adultério ou algum tipo de conduta sexual perniciosa por parte da esposa? Se for este o caso, por que o homem e sua companheira não são apedrejados até a morte, conforme estipulado em 22.22? Era de se esperar uma execução, não um divórcio.

Além disso, a expressão hebraica para “coisa indecente” é encontrada em 23.14, em um contexto relacionado às instalações sanitárias do acampamento: “para que ele [Deus] não veja em ti coisa indecente e se aparte de ti”. É nítida a inexistência de qualquer conotação moral ligada a esta frase; ela se refere a coisas inconvenientes, mas não imorais. Não há nenhuma evidência no Antigo Testamento de que o excremento humano seja, por si só, corrompedor.

Quais são, então, as opções, se os vícios sexuais estão descartados? Talvez pudéssemos adotar o outro extremo e sugerir que a ambigüidade da sentença dava ao marido o direito de divorciar-se da esposa por qualquer motivo (Phillips⁴¹). Isso não significa que o marido tivesse o direito de romper o casamento a qualquer

momento. Significa, mais exatamente, que o divórcio era um assunto doméstico, e não da alçada dos tribunais. Em consequência, nenhum código legal seria capaz de impor regras e critérios com respeito ao divórcio.

Nada na lei indica que o divórcio era ilegal, nem nada indica que casar com alguém divorciado fosse ilegal. O que se configura como anátema é um novo casamento de pessoas casadas anteriormente uma com a outra. Mais uma vez, nenhum motivo é apresentado para esta proibição. Aqueles que interpretam o segundo casamento como um adultério propriamente dito, vêem este significado nas palavras “foi contaminada”. Voltar a se casar com uma mulher que foi contaminada estava fora de questão. Esse mesmo conceito pode ter ecoado em Jeremias 3.1a. A questão em Jeremias 3.1-5 é se Israel, como noiva de Jeová, deve ou não deve retornar para Deus após cometer apostasia; e se Jeová, como “noivo” de Israel, deve ou não recebê-la de volta ou voltar para ela. De acordo com Deuteronômio 24.4, um marido não pode, legalmente, voltar a se casar com sua primeira esposa nas circunstâncias detalhadas nos versículos 1-4. (Para uma comparação entre esses dois textos, veja Fishbane⁴².) Ao que parece, na passagem em Jeremias, Deus está disposto a correr o risco de ser humilhado e contaminado; algo que Deuteronômio 24 diz acontecer, se o marido volta a se casar com sua primeira esposa após um segundo matrimônio dela com outro homem. Walter Brueggemann⁴³ cita W. Sibley Towner quanto a uma passagem em Daniel: “A [...] questão é se Deus é está preso pela imutabilidade de sua própria lei [...] A lei de Deus é imutável, mas, mesmo assim, ele pode se a compaixão o exigir”.

Gordon Wenham⁴⁴ sugere que o motivo para a proibição do segundo casamento nada tem a ver com adultério, mas sim com incesto. Tornar-se esposa é como se tornar irmã. Casar-se com a mesma mulher uma segunda vez é, portanto, o mesmo que casar-se com a irmã. A sugestão de Wenham é possível, mas sua explicação limita a ênfase da lei ao segundo casamento com uma outra pessoa. A preocupação da lei não é o primeiro nem o segundo casamento, mas sim o terceiro. Isto posto, é razoável perguntar quão corrente era esse costume. Tal prática ocorria em pouquíssimas sociedades, pelo menos no ocidente.

Aqueles que já estudaram o papel da mulher no Antigo Testamento, chamam a atenção para o fato de que, em parte alguma, as Escrituras permitem que uma mulher tome a iniciativa de se divorciar. Essa observação torna-se ainda mais relevante quando

percebemos que as culturas pagãs, vizinhas a Israel, permitiam tal iniciativa tanto ao homem quanto à mulher; embora as palavras de Jesus em Marcos 10.12 — “E, se a mulher deixar a seu marido e casar com outro” — indiquem que isto era mais aceitável à época do Messias. O Código de Hamurabi, por exemplo, em sua lei 142, diz: “Se uma mulher odiar seu marido a ponto de lhe declarar: ‘Tu não me podes ter’, seu histórico deve ser investigado no conselho da cidade e, se ela foi cuidadosa e não foi achada culpada, apesar de seu marido ter se afastado e lhe menosprezado; esta mulher, sem ficar sujeita a qualquer culpa, pode pegar seu dote e voltar para a casa de seus pais”⁴⁵.

Devemos concluir, a partir disso, que as mulheres em outras culturas possuíam um grau maior de independência que as mulheres de Israel? A mulher tinha o *status* de pessoa na sociedade mesopotâmica, mas era apenas uma propriedade na sociedade israelita? Estou convencido de que a resposta para essas indagações seja um sonoro não. Minha conclusão é baseada em um extenso exame de todas as evidências literárias em ambas as civilizações.

O que, então, podemos concluir dos procedimentos de divórcio? A melhor resposta para esta pergunta pode ser encontrada em um interessante comentário de Walther Eichrodt⁴⁶:

Em geral, pode-se dizer de maneira efetiva que, sempre que uma cultura altamente desenvolvida perverte, ou simplesmente afrouxa, os laços familiares, torna-se necessário intensificar a proteção legal do indivíduo. Os reinos israelitas, contudo, foram, durante a maior parte de sua história, sociedades camponesas e rurais [...] Em condições menos complexas, a força da família e do clã proporciona um grande apoio, o que substitui uma grande quantidade de dispositivos legais [...] Se tivermos em mente a grande importância do clã dentro do período monárquico, fica mais fácil de entender a ausência de dispositivos semelhantes ao modelo legal babilônico.

Curiosamente, uma lei sobre divórcio e novos casamentos é seguida por outra que fala sobre a manutenção do casamento (v. 5). Ao homem é permitido ficar o primeiro ano de casado inteiramente com sua esposa. Esta lei se aproxima do que diz 20.7, exceto que 20.7 refere-se a um adiamento do serviço militar. Ambos os enunciados refletem a sensibilidade de Deuteronômio para com os sentimentos e necessidades da esposa ou futura esposa. Não lhe devia ser imposta a solidão e a separação (20.7) e cabia-lhe o

direito à “alegria” (24.5); termo este que inclui todos os prazeres partilhados pelos recém-casados, incluindo os conjugais. Embora lei seguinte fale sobre a penhora de uma ou duas mós (v. 6), o clima sexual das duas leis anteriores perdura até aqui. Assim como o marido recém-casado não deve ficar separado de sua esposa, também a “mó de cima”, que se move sobre a mó de baixo, não deve ser separada de seu par. Stephen Kaufman⁴⁷ percebe a associação da palavra para “moinho” com “esposo” e “noivo” em Jeremias 25.10: “E farei perecer, entre eles, a voz de folgado, e a voz de alegria, e a voz do esposo, e a voz da esposa, e o som das mós” (ver também Jó 31.10). Nos tribunais de hoje em dia, o que essa lei proíbe seria chamado de extorsão: desapropriar algo de pouco valor para o credor mas de grande valor para o devedor, como garantia em um empréstimo não quitado.

A seqüência seguinte de leis encerra o capítulo: seqüestro (tal qual a lei no versículo 6, trata-se de uma apropriação ilegal) (v. 7); lepra (lembrar de Miriã) (vv. 8,9); outra lei sobre empréstimos, a respeito de como tratar um devedor (vv. 10-13); sobre a opressão do pobre, acerca do pagamento imediato de seu salário “antes do pôr do sol”, como na lei anterior, no versículo 13 (vv. 14,15); a responsabilidade individual pela violação de leis civis ou criminais (a responsabilidade coletiva continua válida para pecados contra Deus, como no segundo mandamento em 5.9) (v. 16); justiça para os indefesos (vv. 17,18); sobre deixar alimento para o pobre (vv. 19-22). Esta última lei assemelha-se à última lei do capítulo 23. Ao ser hóspede na casa de alguém, não abuse da hospitalidade de seu anfitrião (23.24,25). Se for o anfitrião ou estiver colhendo sua safra, não ceife totalmente os campos. A maior parte do final do capítulo refere-se a leis acerca dos pobres (vv. 6,7,10-15,17-22). Qualquer tentativa de controlá-los, manipulá-los, oprimi-los ou fustigá-los pela fome põe em perigo o relacionamento com Deus.

A memória é um ótimo dissuasor para as atitudes inadequadas daqueles que levam o nome de Jeová. Por três vezes, o capítulo exorta o leitor a lembrar: “Lembra-te do que o Senhor, teu Deus, fez a Miriã” (v. 9); “lembrar-te-ás de que foste servo no Egito” (vv. 18,22). O antigo ditado continua valendo: aqueles que esquecem o passado estão fadados a repetir seus erros. Para outros exemplos de exortação à lembrança em Deuteronômio, além de 24.9,18,22, veja: 5.15; 7.18; 8.2; 9.7; 15.15; 16.3, 12; 25.17; 32.7. Os israelitas deviam sempre se lembrar das coisas em si próprios, sobre as quais não podiam se gabar, e das coisas a respeito de Jeová, sobre as quais não podiam deixar de se gabar.

Litígio e Justiça (25)

Este capítulo contém, principalmente, leis acerca de duplas: uma contenda entre duas pessoas (vv. 1-3); o boi e seu dono (v. 4); “Quando alguns irmãos morarem juntos” (vv. 5-10); quando dois homens brigarem (vv. 11,12); dois pesos e duas medidas (vv. 13-16); Israel e Amaleque (vv. 17-19).

A primeira lei envolve uma disputa legal entre dois adversários. O propósito da lei não é, essencialmente, imputar castigo físico, mas limitá-lo. O número máximo de golpes no homem culpado não deve exceder a quarenta (como nas trinta e nove chibatadas em Paulo, uma abaixo do limite [2 Co 11.24]).

O versículo 4, uma lei à parte, trata do amordaçamento ilícito de um boi. Esse versículo é citado pelo apóstolo Paulo em 1 Coríntios 9.9 e 1 Timóteo 5.18. Essa lei efetivamente funciona como uma introdução para a lei seguinte (vv. 5-10). Assim como o boi tem o direito de comer enquanto trabalha nos campos, também a viúva sem filhos tem direito a um filho para perpetuar o nome de seu falecido esposo (ver Carmichael¹⁸).

A lei nos versículos 5-10 é claramente um reflexo do casamento levirato. A preocupação não é com a viúva, mas com a viúva sem filhos. Também há a preocupação de se evitar que a mulher case “com homem estranho de fora”. A lei realmente deixa algumas perguntas sem respostas. Qual é, por exemplo, o significado da frase “Quando alguns irmãos morarem juntos”? Devemos tomar isso ao pé da letra, como se morassem sob o mesmo teto ou na mesma propriedade, ou, num sentido mais amplo, na mesma vizinhança? O casamento levirato estava limitado apenas ao filho primogênito? E se os outros irmãos já fossem casados? Após gerar um filho com sua cunhada (um relacionamento normalmente proibido [ver Lv 18.16]), pode o homem se casar com uma outra mulher ou ele, para todos os propósitos práticos, perde seu direito à herança e a seus descendentes? O que ocorre se não houver outros irmãos? Em Gênesis 38, vemos um sogro assumindo esse papel e, no livro de Rute, é Boaz, um dos parentes de Rute, que a “redime”.

Um ponto em que essa lei não deixa dúvidas é que o homem não podia ser forçado a engravidar sua cunhada. Certamente, uma tal recusa trazia humilhação pública — ela era instada a “lhe descalçar o sapato do pé, e lhe cuspir no rosto” (o significado disso não é claro), mas nada além disso. Esse ato da mulher devia ser realizado “aos olhos dos anciãos”, mas cabia-lhes apenas interrogar e observar, sem nada mais fazer na situação (ao contrário dos

juízes, na lei dos versículos 1-3). Assim como na lei sobre o divórcio (24.1-4), temos aqui mais um caso de lei familiar. Os juízes não deliberavam nesses assuntos, a fim de não se imiscuírem em áreas não autorizadas.

A quarta lei desse bloco também tem como foco situações familiares. Se uma esposa saísse em socorro de seu marido, que estava sendo agredido, e, seguindo seus instintos, tentasse dar um basta na situação agarrando o agressor pela genitália, ela perderia a mão. Trata-se de uma lei particularmente interessante, pois, em toda a lei bíblica, somente aqui vemos a mutilação ser recomendada como punição por um crime. É difícil acreditar que essa lei tenha sido implementada regularmente, se é que houve algum caso. Uma lei que versa sobre atos de uma mulher que podem até incapacitar um homem para gerar filhos, deve naturalmente vir logo após a que trata da mulher incapacitada para gerar filhos. A referência nessa lei às “vergonhas” (ARC) do homem pode repercutir na lei posterior em razão da frase “dois pesos em sua bolsa” (v. 13).

A quinta lei (vv. 13-16) muda de pessoas para propriedades, tratando, nesse caso, de dois pesos e duas medidas. Aqui, o proibido é a fraude ou, mais exatamente, a posse de itens utilizados na realização da fraude: “não terás diversos pesos [...] não terás duas sortes de efa”. O melhor modo de vencer a tentação é evitar situações nas quais a tentação possa facilmente sair do pensamento para o ato. Assim, até mesmo o que tem a aparência do mal deve ser evitado.

O último parágrafo desta seção (vv. 17-19) talvez devesse ter sido incluído no próximo capítulo. Trata-se da advertência de Moisés para que Israel não usasse de misericórdia para com os amalequitas e, como tal, não faz realmente parte do grupo de leis em Deuteronômio. O que encontramos aqui, mas não em Êxodo 17.8-15, é a informação de que Amaleque atacou somente os fracos e cansados de Israel, que estavam indefesos e desprotegidos. Não teria esse acréscimo funcionado como um alerta alegórico, em forma de parábola, para Israel? Os israelitas corriam o risco de provocar a perpétua ira de Deus, caso prejudicassem os mais fracos em seu meio. Essa última lei no capítulo 25 fecha um quadro com a segunda lei, mediante a repetição de uma frase. O propósito do casamento levirato é providenciar “para que o seu nome [do marido falecido] se não apague em Israel” (v. 6b). A última lei do capítulo ordena a Israel: “apagarás a memória de Amaleque de debaixo do céu” (v. 19b). Uma destruição é proibida, outra é incentivada.

Ação de Graças e Obediência: Nesse Dia! (26)

O corpo legal de Deuteronômio se conclui com esse capítulo e deve ser claramente dividido em três seções. Primeiro temos a liturgia para a apresentação das primícias (vv. 1-11) (veja a explanação anterior sobre esse tópico em 14.22-27). Boa parte dessa unidade engloba as crenças que os israelitas deveriam anunciar, uma vez fixados na Palestina e cientes do local que o Senhor escolhera para estabelecer seu nome (vv. 5-10). Moisés, em essência, diz a Israel: “No futuro, não esqueçam o seu passado”.

A segunda parte do capítulo é uma outra liturgia para a apresentação do dízimo trienal (vv. 12-15) (veja a explanação anterior desse assunto em 14.28,29). A confissão nos versículos 5-10 enfatiza o que Deus havia feito por Israel, por “nós”. A confissão presente nesta liturgia (vv. 13-15) destaca o que cada pessoa fez ou deixou de fazer. Ao que tudo indica, espera-se que o crente leve uma vida de obediência e pureza; que seja capaz de estar diante de Deus e dizer: “Vivi conforme teus preceitos, Mestre”. A primeira declaração, em seu clímax, chama a atenção para os atos de obediência do indivíduo (“E eis que agora eu trouxe as primícias dos frutos da terra que tu, ó Senhor, me deste” [v. 10]). O segundo discurso termina com uma oração (“Olha desde a tua santa habitação, desde o céu, e abençoa o teu povo, a Israel” [v. 15]).

O último parágrafo (vv. 16-19) é a terceira seção, na qual Moisés faz um desafio final ao povo. Trata-se de uma extensão lógica do clamor por bênçãos no versículo 15. Os versículos 16,17 são o caminho para se alcançar estas bênçãos (“fazer estes estatutos e juízos”). O versículo 19 enumera as manifestações dessas bênçãos (“Para assim te exaltar sobre todas as nações que fez, para louvor, e para fama, e para glória [...] um povo santo ao Senhor”). O versículo 18 proporciona uma transição e uma superposição entre os dois enfoques: o versículo 18 combina com o versículo 19 e os versículos 16,17 combinam com o versículo 18. Especialmente interessante é o destaque dado à expressão “Neste dia”, ou “hoje”: “Neste dia, o Senhor, teu Deus, te manda [...] Hoje, declaraste ao Senhor [...] E o Senhor, hoje, te fez dizer” (vv. 16-18).

Essa expressão é crucial ao longo de todo o livro de Deuteronômio. Estas palavras, ou algo bem próximo delas, aparece por pelo menos cinqüenta e nove vezes em Deuteronômio. Quase metade delas segue a seguinte fórmula: “os mandamentos que eu te ordene neste dia”.

Simon DeVries⁴⁹ fez um interessante estudo a respeito desta expressão. Vale a pena registrar sua conclusão quanto à urgência evocada nessa fórmula: “Sua revelação é para *agora*. Ele está bem vivo e presente. Israel tem de responder de um jeito ou de outro, pois a voz de Deus está próxima. A palavra que devem obedecer não está longe nos céus, nem pertence a um passado remoto. Portanto, não adie sua escolha para um outro ‘hoje’”.

O que devemos dar a Deus é composto de duas partes: ações de graças (vv. 5-10) e uma vida obediente e fiel (vv. 13,14,16,17,18b). Contudo, o que damos a Deus não é nada em comparação com o que Ele nos dá. Repare que, das oito ocorrências do verbo “dar”, nos versículos 1-15, o povo de Deus é o sujeito apenas uma vez (v. 12). Por outro lado, Deus é o doador em sete ocasiões (vv. 1,2,3,10,11,13,15). Deus dá a terra, a liberdade, bênçãos, sua graça, sua palavra e seus mandamentos.

Deuteronômio 12—26

- BLENKINSOPP, J. “Deuteronomy and the Politics of Post-Mortem Existence”. *VT*n° 45, 1995, pp. 1-16.
- BRAULIK, G. “The Sequence of Laws in Deuteronomy 12—26 and in the Decalogue”, em *A Song of Power and the Power of Song: Essays on the Book of Deuteronomy*. Editado por D. L. Christensen. SBTS n° 3. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1993, pp. 313-335.
- CARMICHAEL, C. “Deuteronomic Laws, Wisdom and Historical Traditions”. *JJS* n° 12, 1967, pp. 198-206.
- _____. *The Laws of Deuteronomy*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1974.
- _____. *Law and Narrative in the Bible: The Evidence of the Deuteronomic Laws and the Decalogue*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1985.
- ESLINGER, L. “More Drafting Techniques in Deuteronomic Laws”. *VT*n° 34, 1984, pp. 221-226.
- GEISLER, N. *Popular Survey of the Old Testament*. Grans Rapids: Baker, 1977.
- KAUFMAN, S. “The Structure of Deuteronomic Law”. *Maarav* n° 1(2), 1979, pp. 105-158.
- KNIGHT, D. A. “Whose Agony? Whose Ecstasy? The Politics of Deuteronomic Law”, em *Shall Not the Judge of the Earth Do What Is Right? Studies on the Nature of God in Tribute to James L. Crenshaw*. Editado por D. Penchansky e P. L. Redditt. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2000, pp. 97-112.
- LEVINSON, B. M. “Calum M. Carmichael’s Approach to the Laws of Deuteronomy”. *HTR* n° 83, 1990, pp. 225-257.
- PATRICK, D. *Old Testament Law*. Atlanta: John Knox, 1985, pp. 97-144.

- _____. "The Rhetoric of Collective Responsibility in Deuteronomic Law", em *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*. Editado por D. P. Wright, D. N. Freedman e A. Hurvitz. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1995, pp. 421-436.
- PRESSLER, C. *The View of Women Found in Deuteronomic Family Laws*. BZAW n° 216. Berlim: de Gruyter, 1993.
- RAD, G. von. *Old Testament Theology*. Traduzido por D. M. G. Stalker. 2 vols. Nova York: Harper & Row, 1962.
- ROFÉ, A. "The Arrangement of the Laws in Deuteronomy". *ETL* n° 64, 1988, pp. 265-287.
- STEINBERT, N. "The Deuteronomic Law Code and the Politics of State Centralization", em *The Bible and the Politics of Exegesis: Essays in Honor of Norman K. Gottwald on His Sixty-fifth Birthday*. Editado por D. Jobling, P. L. Day e G. T. Sheppard. Cleveland: Pilgrim Press, 1991, pp. 12-26.
- STULMAN, L. "Encroachment in Deuteronomy: An Analysis of the Social World of the Deuteronomic Code". *JBL* n° 109, 1990, pp. 613-632.
- TIGAY, J. H. *Deuteronomy: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*. JPS Torah Commentary. Filadélfia: The Jewish Publication Society, 1996, pp. 446-459.
- WEINFELD, M. "Deuteronomy". *Enc Jud* n° 5, 1971, pp. 1573-1583.
- WENHAM, G. J. e McCONVILLE, J. G. "Drafting Techniques in Some Deuteronomic Laws". *VT* n° 30, 1980, pp. 248-252.

Deuteronomio 12

- CLABURN, W.G. "The Fiscal Basis of Josiah's Reforms". *JBL* n° 92, 1973, pp. 11-22.
- GUTMANN, J. "Deuteronomy: Religious Reformation or Iconoclastic Revolution", em *The Image and the Word: Confrontations in Judaism, Christianity and Islam*. Editado por J. Gutmann, Religion and the Arts n° 4. Missoula, Mont.: Scholars Press, 1977, pp. 5-25.
- HALPERN, B. "The Centralization Formula in Deuteronomy". *VT* n° 31, 1981, pp. 20-38.
- KAUFMANN, Y. *The Religion of Israel*. Traduzido por M. Greenberg. Chicago: University of Chicago Press, 1960, pp. 180-182.
- LEVINSON, B. M. *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*. Oxford: Oxford University Press, 1997, pp. 23-52.
- McCONVILLE, J. G. "God's 'Name' and God's 'Glory'". *TynB* n° 30, 1979, pp. 149-163.
- MILGROM, J. "Profane Slaughter and a Formulaic Key to the Composition of Deuteronomy". *HUCA* n° 47, 1976, pp. 1-17.

- NICHOLSON, E. "The Centralisation of the Cult in Deuteronomy". *VT* n° 13, 1963, pp. 380-389.
- RAD, G. von. *Deuteronomy: A Commentary*. Traduzido por D. Barton. OTL. Filadélfia: Westminster, 1966.
- ROFÉ, A. "The Strata of the Law about the Centralization of Worship in Deuteronomy and the History of the Deuteronomic Movement", em *Congress Volume, Uppsala 1971*. VTSup n° 22. Leiden: Brill, 1972, pp. 221-226.
- ROTH, M. W. "The Deuteronomic Rest Theology: A Redactional-Critical Study". *BRes* n° 21, 1976, pp. 5-14.
- TIGAY, J. H. *Deuteronomy: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*. JPS Torah Commentary. Filadélfia: The Jewish Publication Society, 1996, pp. 459-464.
- WEINFELD, M. "Cult Centralization in Israel in the Light of a Neo-Assyrian Analogy". *JNES* n° 23, 1964, pp. 202-212.
- _____. *Deuteronomy and the Deuteronomic School*. Oxford: Clarendon, 1972.
- WENHAM, G. J. "Deuteronomy and the Central Sanctuary". *TynB* n° 22, 1971, pp. 103-118. Reproduzido em *A Song of Power and the Power of Song: Essays on the Book of Deuteronomy*. Editado por D. L. Christensen. SBTS n° 3. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1993, pp. 94-108.

Deuteronomio 13

- DION, P. E. "Deuteronomy 13: The Suppression of Alien Religious Propaganda in Israel during the Late Monarchical Era", em *Law and Ideology in Monarchic Israel*. Editado por B. Halpern e D. W. Hobson. JSOTSup n° 124. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991, pp. 147-216.
- HAMILTON, J. M. "How to Read an Abhorrent Text: Deuteronomy 13 and the Nature of Authority". *HBT* n° 20, 1998, pp. 12-32.
- LEVINSON, B. M. "Textual Criticism, Assyriology, and the History of Interpretation: Deuteronomy 13.7a as a Test Case in Method". *JBL* n° 120, 2001, pp. 211-243.
- POLZIN, R. *Moses and the Deuteronomist: A Literary Study of the Deuteronomic History*. Nova York: Seabury, 1980, pp. 57-65.
- WEINFELD, M. "The Loyalty Oath in the Ancient Near East". *UF* n° 8, 1976, pp. 389,390.

Deuteronomio 14

- CRAIGIE, P. C. "Deuteronomy and Ugaritic Studies". *TynB* n° 28, 1977, pp. 155-169.
- HARAN, M. "Seething a Kid in Its Mother's Milk". *JJS* n° 30, 1979, pp. 23-29.

- MILGROM, J. "Numbers: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation". *JPS Torah Commentary*. Filadélfia: The Jewish Publication Society, 1990a, pp.432-436.
- _____. "The Foundations of the Biblical Dietary Laws", em *Religion and Law: Biblical-Judaic and Islamic Perspectives*. Editado por E. R. Firmage, B. G. Weiss e J. W. Welch. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1990b, pp. 159-191.
- _____. *Leviticus 1—16: A New Translation with Introduction and Commentary*. Ab n° 3. Nova York: Doubleday, 1991, pp. 698-704.
- RATNER, R. e ZUCKERMANN, B. "A Kid in Milk"? New Photographs of KTU 1. 23 Line 14". *HUCA* n° 57, 1986, pp. 15-60.
- WEINFELD, M. "Tithe". *Encjud* n° 15, 1971, pp. 1156-1162.
- WRIGHT, D. P. "Observations on the Ethical Foundations of the Biblical Dietary Laws: A Response to Jacob Milgrom", em *Religion and Law: Biblical-Judaic and Islamic Perspectives*. Editado por E. R. Firmage, B. G. Weiss e J. W. Welch. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1990, pp. 193-198.

Deuteronomio 15

- HAMILTON, J. M. *Social Justice and Deuteronomy. The Case of Deuteronomy 15*. SBLDS n° 136. Atlanta: Scholars Press, 1990.
- HOUSTON, W. "You Shall Open Your Hand to Your Needy Brother': Ideology and Moral Formation in Deuteronomy 15.1-18", em *The Bible in Ethics: The Second Sheffield Colloquium*. Editado por J. W. Rogerson, M. Davies e M. Daniel Carroll R. JSOTSup n° 207. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995, pp. 296-314.
- KAUFMAN, S. "A Reconstruction of the Social Welfare Systems of Ancient Israel", em *In the Shelter of Elyon: Essays on Ancient Palestinian Life and Literature in Honour of G. W. Ahlstrom*. Editado por W. B. Barrick e J. R. Spencer. JSOTSup n° 31. Sheffield: JSOT Press, 1984, pp. 227-286
- _____. "Deuteronomy 15 and Recent Research on the Dating of P", em *Das Deuteronomium: Entstehung, Gestalt und Botschaft*. Editado por N. Lohfink. BETL n° 68. Leuven: Leuven University Press, 1985, pp. 273-276.
- LEMECHE, N. P. "The Manumission of Slaves — The Fallow Year — The Sabbatical Year — The Yobel Year". *VT* n° 26, 1976, pp. 38-59.
- LINDENBERGER, J. M. "How Much for a Hebrew Slave? The Meaning of *Mishneh* in Deuteronomy 15.18". *JBL* n° 110, 1991, pp. 479-498.
- MENDELSON, I. *Slavery in the Ancient Near East*. Nova York: Oxford University Press, 1949.
- TSEVAT, M. "The Hebrew Slave according to Deut. 15.12-18: His Lot and the Value of His Work, with Special Attention to the Meaning of *mishneh*". *JBL* n° 113, 1994, pp. 587-595.

WEINGREEN, J. "The Deuteronomic Legislator — A Proto-Rabbinic Type", em >*From Bible to Mishna: The Continuity of Tradition*. Manchester: Manchester University Press, 1976, pp. 132-142.

Deuteronomio 16

- BOKSER, B. M. "Unleavened Bread and Passover, Feast of". *ABD* n° 6, 1992. pp. 755-765.
- COOPER, A. e GOLDSTEIN, B. R. "Exodus and *Massot* in History and Tradition". *Maarav* n° 8, 1992, pp. 15-37.
- GASTER, T. H. *Festivals of the Jewish Year: A Modern Interpretation and Guide*. Nova York: Sloane, 1953.
- GOLDSTEIN, B. R. e COOPER, A. "The Festivals of Israel and Judah and the Literary History of the Pentateuch". *JAOS* n° 110, 1990, pp. 19-31.
- LEVINSON, B. M. *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*. Oxford: Oxford University Press, 1995, pp. 53-97.
- _____. "The Hermeneutics of Tradition in Deuteronomy: A Reply To J. G. McConville". *JBL* n° 119, 2000, pp. 269-286.
- MCCONVILLE, J. G. "Deuteronomy's Unification of Passover and *Massot*: A Response to Bernard M. Levinson". *JBL* n° 119, 2000, pp. 47-58.
- WHARTON, J. A. "Deuteronomy 16.1-8". *Int* n° 41, 1987, pp. 287-291.

Deuteronomio 17

- CRAIGIE, P. C. *The Book of Deuteronomy*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans. 1976.
- DAUBE, D. "One from among Your Brethren Shall You Set King over You". *JBL* n° 90, 1971, pp. 480,481.
- DUTCHER-WALLS, P. "The Circumscription of the King: Deuteronomy 17.16,17 in Its Ancient Social Context". *JBL* n° 121, 2002, pp. 601-616.
- GREENBERG, M. "Biblical Attitudes toward Power: Ideal and Reality in the Law and Prophets", em *Religion and Law: Biblical-Judaic and Islamic Perspectives*. Editado por E. R. Firmage, B. G. Weiss e J. W. Welch. Winona Lake, Ind.: Eisenbrans, 1990, pp. 101-112.
- HAGEDORN, A. S. "Deut. 17, 8-13. Procedure for Cases of Pollution?" *ZAW* n° 115, 2003, pp. 538-556.
- HALPERN, B. *The Constitution of the Monarchy in Ancient Israel*. HSM n° 25. Chico, Calif.: Scholars Press, 1981, pp. 216-249.
- KNOPPERS, G. N. "The Deuteronomist and the Deuteronomistic Law of the King". *ZAW* n° 108, 1996, pp. 329-346.

- LEVINSON, B. M. *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*. Oxford: Oxford University Press, 1997, pp. 98-143.
- LOHFINK, N. "Distribution of the Functions of Power: The Laws concerning Public Offices in Deuteronomy", em *A Song of Power and the Power of Song: Essays on the Book of Deuteronomy*. Editado por D. L. Christensen. SBTS n° 3. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1993, pp. 336-352.
- MCCONVILLE, J. G. "King and Messiah in Deuteronomy and the Deuteronomistic History", em *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East: Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*. Editado por J. Day. JSOTSup n° 270. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, pp. 271-295.
- MILGROM, J. "The Ideological and Historical Importance of the Judge in Deuteronomy", em *Essays on the Bible and the Ancient World: Isaac Leo Seeligmann Volume*. Vol. 3. *Non-Hebrew Section*. Editado por Y. Zakovitch e A. Rofé. Jerusalém: Rubinstein, 1983, pp. 129-139.
- RAD, G. von. *Deuteronomy: A Commentary*. Traduzido por D. Barton. OTL. Filadélfia: Westminster, 1966.
- VAN SETERS, J. "The Creation of Man and the Creation of the King". *ZAW* n° 101, 1989, pp. 333-342.
- WEINGREEN, J. "Deuteronomy, a Proto-Mishna", em *From Bible to Mishna: The Continuity of Tradition*. Manchester: Manchester University Press, 1976, pp. 143-154.

Deuteronômio 18

- Ver, na bibliografia de Deuteronômio 17, Halpern (1981) e Lohfink (1993).
- ABBA, R. "Priests and Levites in Deuteronomy". *VT* n° 27, 1977, pp. 257-267.
- CODY, A. *A History of the Old Testament Priesthood*. AnBib n° 35. Roma: Pontifical Biblical Institute, 1969.
- DUKE, R. K. "The Portion of the Levite: Another Reading of Deuteronomy 18.6-8". *JBL* n° 106, 1987, pp. 193-201.
- HARAN, M. "Priests and Priesthood". *EncJUD* n° 13, 1971, pp. 1069-1086.
- KAUFMANN, Y. *The Religion of Israel*. Traduzido por M. Greenberg. Chicago: University of Chicago Press, 1960.
- PAUL, S. "Prophets and Prophecy". *EncJud* n° 13, 1971, pp. 1150-1175.
- POLZIN, R. *Moses and the Deuteronomist: A Literary Study of the Deuteronomistic History*. Nova York: Seabury, 1980, pp. 57-65.
- TIGAY, J. H. "Empirical Basis for the Documentary Hypothesis". *JBL* n° 94, 1975, pp. 329-342.
- TUCKER, G. M. "Deuteronomy 18.15-22". *Int* n° 41, 1987, pp. 292-297.
- WILSON, R. *Prophecy and Society in Ancient Israel*. Filadélfia: Fortress, 1980.

Deuteronomio 19

- GREENBERG, M. "The Biblical Conception of Asylum". *JBL* n° 67, 1959, pp. 125-132.
- _____. "Avenger of Blood". *IDB* n° 1, 1962a, p. 321.
- _____. "Bloodguilt". *IDB* n° 1, 1962b, pp. 449,450.
- _____. "City of Refuge". *IDB* n° 1, 1962c, pp. 638,639.
- MILGROM, J. "The Alleged 'Demythologization' and 'Secularization' in Deuteronomy". *IEJ* n° 23, 1973, pp. 151-56.
- _____. *Numbers: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*. JPS Torah Commentary. Filadélfia: The Jewish Publication Society, 1990. pp. 504-511.
- ROFÉ, A. "The History of the Cities of Refuge in Biblical Law", em *Studies in Bible*.
- Editado por S. Japhet, *Scripta Hierosolymitana* n° 31. Jerusalém: Magnes. 1986, pp. 205-239.
- WEINFELD, M. *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*. Oxford: Clarendon. 1972.

Deuteronomio 20

- BALLARD, P. H. "Reason for Refusing the Great Supper". *JTS* n° 23, 1972, pp. 341-350.
- CRAIGIE, P. C. *The Problem of War in the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1976.
- EPH'AL, I. "On Warfare and Military Control in Ancient Near Eastern Empires: A Research Outline", em *History, Historiography and Interpretation*. Editado por H. Tadmor e M. Weinfeld. Jerusalém: Magnes. 1983, pp. 88-106.
- EVANS, C. F. *Studies in the Gospels*. Oxford: Blackwell, 1955.
- LONGMAN, T. e REID, D. G. *God Is a Warrior*. Studies in Old Testament Biblical Theology. Grand Rapids: Zondervan, 1995.
- ROFÉ, A. "The Laws of Warfare in the Book of Deuteronomy: Their Origin. Intent and Positivity". *JSOT* n° 32, 1985, pp. 23-44.
- SANDERS, J. A. "The Ethic of Election in Luke's Great Banquet Parable", em *Essays in Old Testament Ethics*. Editado por J. Crenshaw e J. T. Willis. Nova York: Ktav, 1974, pp. 245-271.
- YADIN, Y. *The Art of Warfare in Biblical Lands*. 2 vols. Nova York: McGraw-Hill, 1963.

Deuteronomio 21

- BELLEFONTAINE, E. "Deuteronomy 21.18-21: Reviewing the Case the Rebellious Son". *JSOT* n° 13, 1979, pp. 13-31.
- CALLAWAY, P. R. "Deuteronomy 21.18-21: Proverbial Wisdom and Law". *JBL* n° 103, 1984, pp. 341-352.
- CARMICHAEL, C. "A Common Element in Five Supposedly Disparate Laws". *VT* n° 29, 1979, pp. 129-142.
- DAVIES, E. W. "The Meaning of *pi s' nayim* in Deuteronomy XXI 17". *VT* n° 36, 1986, pp. 341-347.
- FLEISHMAN, J. F. "Legal Innovation in Deuteronomy XXI 18-20". *VT* n° 53, 2003, pp. 311-327.
- HAGEDORN, C. A. "Guarding the Parent's Honor — Deuteronomy 21.18-21". *JSOT* n° 88, 2000, pp. 101-121.
- LIEU, J. M. "Reading in Canon and Community: Deuteronomy 21.22,23, a Test Case for Dialogue", em *The Bible in Human Society: Essays in Honour of John Rogerson*. Editado por M. Daniel Carroll R., D. J. A. Clines e P. R. Davies. *JSOTSup* n° 200. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995, pp. 317-334.
- MARCUS, D. "Juvenile Delinquency in the Bible and in the Ancient Near East", *JANES* n° 13, 1981, pp. 31-52.
- ROTENBERG, M. e DIAMOND, B. L. "The Biblical Conception of Psychopathy: The Law of the Rebellious Son". *Journal for the History of the Behavioral Sciences* n° 7, 1971, pp. 29-38.
- WEINFELD, M. *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*. Oxford: Clarendon, 1972.
- WRIGHT, D. P. "Deuteronomy 21.1-9 as a Rite of Elimination". *CBQ* n° 49, 1987, pp. 387-403.
- ZEVIT, Z. "egla Ritual of Deuteronomy 21.1-9". *JBL* n° 95, 1976, pp. 377-390.

Deuteronomio 22

- CARMICHAEL, C. "A Time for War and a Time for Peace: The Influence of the Distinction upon Some Legal and Literary Material (in Dt)". *JJS* n° 25, 1974, pp. 50-64.
- _____. "Forbidden Mixtures in Deuteronomy XXII 9-11 and Leviticus XIX 19". *VT* n° 45, 1995, pp. 433-448.
- DERRETT, J. D. M. "2 Cor 6.14: A Midrash on Dt 22.10". *Bib* n° 59, 1978, pp. 231-250.
- _____. "Fresh Light on the Lost Sheep and the Lost Coin". *NTS* n° 26, 1979, pp. 36-60.

- FISHBANE, M. "Biblical Colophons, Textual Criticism and Legal Analogies". *CBQ* n° 42, 1980, pp. 438-449.
- HARLAND, P. J. "Menswear and Womenswear: A Study of Deuteronomy 22.5". *ExpT* n° 110, 1998-1999, pp. 73-76.
- HIEBERT, R. J. V. "Deuteronomy 22.28,29 and Its Premishnaic Interpretations". *CBQ* n° 56, 1994, pp. 203-220.
- KAUFMAM, S. "The Structure of the Deuteronomic Law". *Maarav* n° 1 (2), 1979, pp. 105-158.
- TIGAY, J. H. "Adultery". *EncJud* n° 2, 1971, pp. 313-315.
- _____. "Examination of the Accused Bride in 4Q159: Forensic Medicine at Qumran". *JANES* n° 22, 1993, pp. 129-134.
- WENHAM, G. J. e McCONVILLE, J. G. "Drafting Techniques in Some Deuteronomic Laws". *VT* n° 30, 1980, pp. 248-252.

Deuteronomio 23

- CRAIGIE, P. C. "Deuteronomy and Ugaritic Studies". *TynB* n° 28, 1977, pp. 155-169.
- FISHBANE, M. *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Oxford: Clarendon, 1985, pp. 114-153.
- FISHER, E. J. "Cultic Prostitution in the Ancient Near East". *BTB* n° 6, 1976, pp. 225-236.
- GRUBER, M. "Hebrew Qedesah and Her Canaanite and Akkadian Cognates". *UF* n° 18, 1986, pp. 133-148.
- MILGROM, J. *Studies in Cultic Theology and Terminology*. SJLA n° 36. Leiden: Brill, 1983, pp. 1-17.
- PHILLIPS, A. C. "Uncovering the Father's Skirt". *VT* n° 30, 1980, pp. 38-43.
- TOORN, K. van der. "Female Prostitution in Payment of Vows in Ancient Israel". *JBL* n° 108, 1989, pp. 193-205.
- _____. "Cultic Prostitution". *ABD* n° 5, 1992, pp. 510-513.
- WEINFELD, M. "Congregation". *EncJud* n° 5, 1971, pp. 893-896.

Deuteronomio 24

- BREWER, D. I. "Deuteronomy 24.1-4 and the Origin of the Jewish Divorce Certificate". *JJS* n° 49, 1998, pp. 230-243.
- BRUEGGEMANN, W. *A Commentary on Jeremiah: Exile and Homecoming*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- EICHRODT, W. *Theology of the Old Testament*. Traduzido por J. Baker. 2 vols. OTL. Filadélfia: Westminster, 1961-1967.

- FISHBANE, M. *Biblical Interpretation in Ancient Israel* Oxford: Clarendon, 1985, pp. 307-312.
- HOBBS, T. R. "Jeremiah 3.1 and Deuteronomy 24.1-4". *ZAW* n° 86, 1974, pp. 23-29.
- LANEY, J. C. "Deuteronomy 24.1-4 and the Issue of Divorce". *BSac* n° 149, 1992, pp. 3-15.
- LIPINSKI, E. "The Wife's Right to Divorce in Light of an Ancient Near Eastern Tradition", *Jewish Law Annual* n° 4, 1981, pp. 103-127.
- PHILLIPS, A. "Some Aspects of Family Law in Pre-exilic Israel". *VT* n° 23, 1973, pp. 349-361.
- WARREN, A. "Did Moses Permit Divorce?" *TynB* n° 49, 1988, pp. 39-56.
- WENHAM, G. J. "The Restoration of Marriage Reconsidered". *JJS* n° 30, 1979, pp. 36-40.
- WESTBROOK, R. "The Prohibition on Restoration of Marriage in Deuteronomy 24.1-4", em *Studies in Bible*. Editado por S. Japhet, Scripta Hierosolymitana n° 31. Jerusalém: Magnes, 1986, pp. 387-405.

Deuteronomio 25

- CARMICHAEL, C. *The Laws of Deuteronomy*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1974.
- _____. "Ceremonial Cruelty: Removing a Man's Sandal as a Female Gesture of Contempt". *JBL* n° 96, 1977, pp. 321-336.
- COHN, H. H. "Flogging". *EncJud* n° 6, 1971, pp. 1348-1349.
- ESLINGER, L. "The Case of the Immodest Lady Wrestler in Deuteronomy 25.11,12". *VT* n° 31, 1981, pp. 269-281.
- FRICK, F. "Widows in the Hebrew Bible", em *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy*. Editado por A. B. Brenner, *The Feminist Companion to the Bible* n° 6. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994, pp. 139-151.
- KAISER, W. C. Jr. "Current Crisis in Exegesis and the Apostolic Use of Deuteronomy 25.4 in 1 Cor. 9.8-10". *JETS* n° 21, 1978, pp. 3-18.
- KRUGER, P. A. "The Removal of the Sandal in Deuteronomy XXV 9: 'A Rite of Passage'?" *VT* n° 46, 1996, pp. 534-539.
- NOONAN, J. T. "The Muzzled Ox". *JQR* n° 70, 1980, pp. 172-175.
- WILSON, P. E. "Deuteronomy XXV 11-12 — One for the Books". *VT* n° 47, 1997, pp. 220-235.

Deuteronomio 26

- DEVRIES, S. J. "The Development of the Deuteronomic Promulgation Formula". *Bib* n° 55, 1974, pp. 301-316.

- EADES, K. L. "Divine Action and Human Action: A Comparative Study of Deuteronomy 26.1-11 and Haggai 2.10-19", em *Reading the Hebrew Bible for a New Millennium: Form, Concept, and Theological Perspective*. Vol. 1. *Theological and Hermeneutical Studies*. Editado por W. Kim e outros. SAC. Harrisburg, Pa.: Trinity, 2000, pp. 103-123.
- JANZEN, J. G. "The 'Wandering Aramean' Reconsidered". *VT* n° 44, 1994, pp. 359-375.
- MILLARD, A. "A Wandering Aramean". *JNES* n° 49, 1980, pp. 153-155.
- RICE, G. "Egypt, the Desert, and Canaan (Three Themes in Dt 26.5-10)". *Journal of Religious Thought* n° 18, 1961, pp. 23-25.
- STEINER, R. C. "The 'Aramean' of Dt 26.5 *Peshat* and *Derash*", em *Tehillah le-Moshe: Biblical and Judaic Studies in Honor of Moshe Greenberg*. Editado por M. Cogan, B. L. Eichler e J. H. Tigay. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1997, pp. 127-138.
- ¹ *Old Testament Theology*. Traduzido por D. M. G. Stalker. 2 vols. Nova York: Harper & Row, 1962, primeiro volume, p. 226.
- ² "Deuteronomy". *Enc Jud* n° 5, 1971, p. 1573.
- ³ *Deuteronomy: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*. JPS Torah Commentary. Filadélfia: The Jewish Publication Society, 1996, pp. 446-449.
- ⁴ *Popular Survey of the Old Testament*. Grans Rapids: Baker, 1977, p. 79.
- ⁵ "A Time for War and a Time for Peace: The Influence of the Distinction upon Some Legal and Literary Material (in Dt)", *JJS* n° 25, 1974, pp. 50-64.
- ⁶ "Calum M. Carmichael's Approach to the Laws of Deuteronomy", *HTR* n° 83, 1990, p. 225-257.
- ⁷ "The Structure of Deuteronomical Law". *Maarav* n° 1(2), 1979, pp.108,109,147.
- ⁸ "The Sequence of Laws in Deuteronomy 12—26 and in the Decalogue", em *A Song of Power and the Power of Song: Essays on the Book of Deuteronomy*. Editado por D. L. Christensen. SBTS n° 3. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1993, pp. 313-335.
- ⁹ "The Fiscal Basis of Josiah's Reforms". *JBL* n° 92, 1973, p. 15.
- ¹⁰ *Deuteronomy: A Commentary*. Traduzido por D. Barton. OTL. Filadélfia: Westminster, 1966, p. 89.
- ¹¹ *Ibid.*, p. 90.
- ¹² *Deuteronomy and the Deuteronomical School* Oxford: Clarendon, 1972, pp. 193-209.
- ¹³ "Deuteronomy and the Central Sanctuary", *TynB* n° 22, 1971, p. 113.
- ¹⁴ "God's 'Name' and God's 'Glory'", *TynB* n° 30, 1979, pp. 149-163.
- ¹⁵ *Ibid.*, p. 161.

- ¹⁶ “Profane Slaughter and a Formulaic Key to the Composition of Deuteronomy”. *HUCA* n° 47, 1976, p. 1.
- ¹⁷ A tradução “perante Deus” foi localizada somente na católica romana *Bíblia da Ave Maria*, publicada pela primeira vez em 1957 pela *Editora Ave Maria*. (N. do T.)
- ¹⁸ “The Structure of Deuteronomic Law”. *Maarav* n° 1(2), 1979, p. 132.
- ¹⁹ *Deuteronomy: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*. JPS Torah Commentary. Filadélfia: The Jewish Publication Society, 1996, pp. 153,154.
- ²⁰ McCONVILLE, J. G. “Deuteronomy’s Unification of Passover and *Massot*: A Response to Bernard M. Levinson”. *JBL* n° 119, 2000, pp. 47-58.
- ²¹ LEVINSON, B. M. “The Hermeneutics of Tradition in Deuteronomy: A Reply To J. G. McConville”. *JBL* n° 119, 2000, pp. 269-286.
- ²² “The Structure of Deuteronomic Law”. *Maarav* n° 1(2), 1979, pp. 133,134.
- ²³ *Deuteronomy: A Commentary*. Traduzido por D. Barton. OTL. Filadélfia: Westminster, 1966, p. 120.
- ²⁴ *The Problem of War in the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1976, p. 256.
- ²⁵ “A Time for War and a Time for Peace: The Influence of the Distinction upon Some Legal and Literary Material (in Dt)”. *JJS* n° 25, 1974, pp. 104-105.
- ²⁶ *The Religion of Israel*. Traduzido por M. Greenberg. Chicago: University of Chicago Press, 1960, p. 43.
- ²⁷ *Deuteronomy and the Deuteronomic School*. Oxford: Clarendon, 1972, pp. 236-237.
- ²⁸ MILGROM, J. “The Alleged ‘Demythologization’ and ‘Secularization’ in Deuteronomy”. *IEJ* n° 23, 1973, p. 159.
- ²⁹ “The Structure of Deuteronomic Law”. *Maarav* n° 1(2), 1979, p. 137.
- ³⁰ EVANS, C. F. *Studies in the Gospels*. Oxford: Blackwell, 1955, pp. 37-53.
- ³¹ BALLARD, P. H. “Reason for Refusing the Great Supper”. *JTS* n° 23, 1972, pp. 341-350.
- ³² SANDERS, J. A. “The Ethic of Election in Luke’s Great Banquet Parable”, em *Essays in Old Testament Ethics*. Editado por J. Crenshaw e J. T. Willis. Nova York: Ktav, 1974, pp.254-259.
- ³³ “A Common Element in Five Supposedly Disparate Laws”. *VT* n° 29, 1979, pp. 129-142.
- ³⁴ *Deuteronomy and the Deuteronomic School*. Oxford: Clarendon, 1972, pp. 210-217.
- ³⁵ BELLEFONTAINE, E. “Deuteronomy 21.18-21: Reviewing the Case the Rebellious Son”. *JSOT* n° 13, 1979, pp. 18,19.
- ³⁶ DERRETT, J. D. M. “Fresh Light on the Lost Sheep and the Lost Coin”. *NTS* n° 26, 1979, pp. 36-60.

- ³⁷ “The Structure of the Deuteronomic Law”. *Maarav* n° 1 (2), 1979, pp. 105–158.
- ³⁸ “A Time for War and a Time for Peace: The Influence of the Distinction upon Some Legal and Literary Material (in Dt)”. *JJS* n° 25, 1974, pp. 50–64.
- ³⁹ Quiasmo: disposição cruzada de frases, de modo que formem uma antítese ou um paralelo. (N. do T.)
- ⁴⁰ “Drafting Techniques in Some Deuteronomic Laws”. *VT* n° 30, 1980, p. 250.
- ⁴¹ PHILLIPS, A. “Some Aspects of Family Law in Pre-exilic Israel”. *VT* n° 23, 1973, p. 355.
- ⁴² FISHBANE, M. *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Oxford: Clarendon, 1985, pp. 307-310.
- ⁴³ *A Commentary on Jeremiah: Exile and Homecoming*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998, p. 43 n° 4.
- ⁴⁴ “The Restoration of Marriage Reconsidered”. *JJS* n° 30, 1979, p. 40.
- ⁴⁵ Essa tradução foi extraída de *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. Editado por James B. Pritchard. 2ª ed. Princeton, H, J.: Princeton University Press, 1955, p. 172.
- ⁴⁶ *Theology of the Old Testament*. Traduzido por J. Baker. 2 vols. OTL. Filadélfia: Westminster, 1961-1967.
- ⁴⁷ “The Structure of Deuteronomic Law”. *Maarav* n° 1(2), 1979, p. 156, n° 108.
- ⁴⁸ *The Laws of Deuteronomy*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1974, p. 239.
- ⁴⁹ “The Development of the Deuteronomic Promulgation Formula”, *Bib* n° 55, 1974, p. 316.

22

Bênçãos e Maldições

DEUTERONÔMIO 27—30

Os quatro capítulos a serem estudados nesta unidade compreendem os dois últimos capítulos do segundo discurso de Moisés (capítulos 27—28) e também o seu breve terceiro discurso (capítulos 29—30).

A essa altura, Moisés já havia terminado de apresentar a lei do Senhor a Israel. Diante dessa lei, nenhum crente podia ficar neutro. Era preciso optar entre viver por ela ou ignorá-la. O que Moisés tenta demonstrar aqui é a inevitabilidade de toda paga ou consequência. Toda escolha que se faz corresponde a uma reação divina proporcional.

Se a opção for pela obediência, a consequência será bênção; mas se for pela desobediência, a consequência será maldição. Especificamente no terceiro discurso (veja 29.27), a maldição inclui um futuro exílio — tema esse já abordado em 4.27-31. Robert Polzin¹ percebe essa mudança de foco do segundo para o terceiro discurso de Moisés: “Lá [o segundo discurso, capítulos 5—28] a ênfase era o futuro imediato e o que Israel precisava fazer para *permanecer* na terra que Deus lhes estava dando. Aqui, no terceiro discurso, Moisés se volta para o longínquo futuro no exílio e para o que Israel precisaria fazer a fim de recuperar a terra”.

Podemos esboçar essa seção da seguinte forma:

1. 27.1-10: a cerimônia de renovação da aliança em Siquém;
2. 27.11-26: os levitas proclamam doze proibições e a congregação responde positivamente (a seqüência de “améns” equivale a um juramento para se fugir de tais coisas);
3. 28.1-14: bênçãos;
4. 28.15-68: maldições;
5. 29.1-29: uma exortação ao compromisso e à fidelidade;
6. 30.1-10: a esperança de restauração, mesmo no exílio, e a expectativa de um novo pacto, posteriormente anunciado em Jeremias 31.31-34 e Ezequiel 36.24-28;
7. 30.11-20: as opções: vida e morte — escolha!

Ao olharmos as seções que envolvem os efeitos ou conseqüências, fica patente que é utilizado muito mais espaço para se falar de maldições do que de bênçãos. No capítulo 27, percebemos que os representantes de seis tribos se posicionam no monte Ebal para amaldiçoar (v. 13), e os representantes das outras seis tribos se colocam no monte Gerizim para abençoar (v. 12). Ainda assim, não lemos nada sobre bênçãos até metade do capítulo, somente sobre maldições. (Esta é uma das razões por que muitos estudiosos vêem o capítulo 27 como uma inserção entre os capítulos 26 e 28, a qual foi profunda e longamente editada. As argumentações sobre essa questão podem ser verificadas nos comentários.)

Este desequilíbrio entre bênção e maldição não causa surpresa. P. C. Craigie² cita Kenneth Kitchen a respeito desse fenômeno em outro texto. No Código de Lipit-Ishtar, as maldições se sobrepõem às bênçãos numa proporção de aproximadamente 3:1. No Código de Hamurabi, esta proporção chega a 20:1. Esta ênfase se repete nos tratados assírios do primeiro milênio a.C. (O tratado de Assaradão, por exemplo, datado do século VII a.C., traz maldições em 250 das 674 linhas).

O fato de 27.14-26 utilizar exclusivamente “maldito”, cujo uso no capítulo 28 (vv. 15-68) supera com grande folga o termo “bendito” (vv. 1-14), pode significar bem mais do que mera analogia com tratados antigos do Oriente Médio. O domínio de um sobre o outro pode ser o modo de Deuteronômio “explicitamente reconhecer uma expectativa de que o futuro de Israel lhe guardasse maldições e não bênçãos”³. A única parte contendo “bênçãos” nos capítulos 27 e 28 (28.1-14) está ladeada por seções contendo “maldições” (27.14-26 e 28.15-68). Isso posto, deve-se esclarecer que a

forte ênfase em maldições no futuro de Israel, nos capítulos 27 e 28, não é assim tão diferente do que encontramos no capítulo 32 — “o cântico de Moisés” — onde podemos vislumbrar, em algumas partes, apostasia para o futuro de Israel.

Os eleitos de Deus, portanto, se deixados à própria sorte, não tinham um futuro muito promissor. Se ficassem satisfeitos em confiar no que possuíam para se firmar, os israelitas realmente teriam muito com que se “inquietar pelo dia de amanhã” (algo que Jesus disse que seus seguidores não precisavam fazer [Mt 6.34]). Ao percorrermos Deuteronomio, é importante notar que as conclamações exortando o povo a ser fiel que aparecem nas primeiras partes (por exemplo: “Circuncidai, pois, o prepúcio do vosso coração” [10.16]), são substituídas por promessas divinas nas últimas partes do livro por exemplo: “E o Senhor, teu Deus, circuncidará o teu coração” [30.6]). A limitação humana é contrastada com a fidelidade e os recursos ilimitados de Deus⁴. A nação de Israel, cujo futuro é o único sob a lei, é também a Israel cujo futuro é o único sob a graça.

Talvez essa seja a única razão para o destaque geográfico do capítulo 27, nos montes Ebal e Gerizim, ambos próximos à cidade de Siquém. Siquém fora a primeira cidade cananéia onde Abraão havia entrado, um lugar onde Deus fez as primeiras promessas de uma nova terra para sua descendência e onde Abraão construiu seu primeiro altar (Gn 12.7). Jacó havia comprado terras em Siquém (Gn 33.19) e José seria enterrado lá (Js 24.32). Em outras palavras, o que Deus iria fazer no futuro de Israel, conforme a previsão no capítulo 27, era cumprir as promessas feitas aos patriarcas (veja Dt 1.6-8; 34.4). Deus é muito mais aquele que cumpre suas promessas, que um distribuidor de recompensas em troca de obediência. Ademais, Ele é um Deus que se antecipa ao fracasso e à insubmissão, ordenando a construção de um altar (27.4-7), não no monte Gerizim, local onde as bênçãos foram promulgadas (27.12), mas sim no monte Ebal, onde as maldições foram proclamadas (27.13). A quebra da lei de Deus e o entristecimento do Senhor coexistem, assim como a ira e a expiação divinas. Em um livro que enfatiza tanto que só é possível estar diante de Deus e adorá-lo “no lugar que ele irá escolher e fará habitar o seu nome”, é extremamente interessante ver que, mesmo dos mais desolados e distantes recônditos, pode-se voltar para Ele (4.29 e 30.4).

A teologia contida nesses capítulos serve de base para profundas reflexões teológicas presentes na própria Bíblia, que se esten-

dem até a atualidade. Refiro-me aqui ao que é geralmente chamado de “teologia deuteronômica”. Ou seja, aqueles que seguem ao Senhor podem esperar bênçãos na forma de filhos, saúde, prosperidade, vitória sobre os inimigos, ou condições climáticas ideais para suas plantações. Por outro lado, a inexistência de tais vantagens ou a existência do oposto, é resultado da desobediência às normas da aliança. Assim, Deuteronômio 28 classifica as maldições de Deus, por causa da desobediência de Israel, nas seguintes categorias: pestilência e seca (vv. 20-24); derrota militar (vv. 25,26); doenças físicas, doenças mentais e a perda da esposa e do rebanho (vv. 27-35); vida no exílio, improdutiva e frustrante (vv. 36-46); e cerco do inimigo (vv. 47-57).

Tal sistema, portanto, parece ser simples, claro e direto. Aqueles que seguem ao Senhor, podem, justificadamente, esperar todo tipo de bênçãos materiais; os que repudiam o senhorio de Jeová sobre suas vidas podem esperar sofrimentos, revezes, esterilidade e assim por diante.

A questão que desejo analisar aqui é até que ponto a teologia deuteronômica influencia o restante do Antigo Testamento. Existem partes do Antigo Testamento que não permitem uma rápida solução dessa questão. Será que o próprio Deuteronômio impede o leitor de simplificar demasiadamente a relação entre o caráter e as circunstâncias de alguém? O que então dizer sobre os ensinamentos de Jesus e Paulo?

E se a ênfase deuteronômica estiver distorcida, quais as possibilidades de isso causar estragos, danos e deturpações? G. K. Chesterton fala a esse respeito: “Uma vez que o povo tenha começado a crer que prosperidade é recompensa para a retidão, o abismo seguinte é óbvio. Se a prosperidade é vista como recompensa para a retidão, pode ser então considerada como um indicador de integridade. Os homens não mais terão a árdua tarefa de transformar homens bons em prósperos. Em vez disso, adotarão uma tarefa mais simples: considerar homens prósperos como bons” (citado por Glatzer⁵).

Já tive a oportunidade de mencionar os estudos de Martin Noth e sua alegação de que as narrativas contidas nos livros de Josué e Reis funcionam fundamentalmente como testemunhos históricos da veracidade da teologia deuteronômica, no que diz respeito à obediência, à desobediência e às conseqüências. No livro de Josué, por exemplo, aqueles que vão à guerra, segundo as instruções de Deus, vencem (Js 6); aqueles que vão à guerra, contrariando as instruções divinas, são derrotados (Js 7). Pense no que aconteceu

a um Saul, a um Davi ou a um Salomão, quando eles violaram as leis de Deus. Agora, lembre das bênçãos que foram auferidas por um Ezequias ou um Josias quando obedeceram às mesmas leis.

A esses livros históricos, podemos ainda adicionar muitos oráculos dos profetas. Não é exagero dizer, por exemplo, que quase toda a pregação de Amós, profeta do século VIII a.C., está baseada em Deuteronômio 28 ou algo bem próximo a isso. Esse pano de fundo torna muito mais compreensíveis suas perguntas de retórica, tais como: “Sucederá qualquer mal à cidade, e o Senhor não o terá feito?” (3.6b) No capítulo seguinte (4.6-11), para ilustrar a tentativa divina de promover um despertar em Israel, Amós relaciona os seguintes itens: escassez de alimento, falta de chuvas para a colheita, escassez de água potável, pragas que destruíram o produto precioso de hortas e vinhas, guerras e peste. Toda e qualquer desgraça imaginável é, por conseguinte, fruto da ira do Senhor.

Também diversos salmos respaldam esse conceito. Basta pensar em textos como o Salmo 1, que compara o íntegro, que prospera em tudo o que faz, e o perverso, que perece. Mais uma vez, vem-nos à mente o testemunho de Davi: “nunca vi desamparado o justo, nem a sua descendência a mendigar o pão” (Sl 37.25); “O ímpio tem muitas dores, mas aquele que confia no Senhor, a misericórdia o cercará” (Sl 32.10). É claro que os salmos de lamento, principalmente aqueles escritos por pessoas íntegras e obedientes às leis que se sentiram abandonadas por Deus (por exemplo: o Salmo 22), ou por pessoas confusas ao ver a prosperidade do ímpio (por exemplo: Salmo 73), ou por aqueles que sofrem com a maldade alheia (por exemplo: Salmo 109), mostram que coisas boas não acontecem apenas aos justos. Porém, aqueles que compuseram tais súplicas acreditavam que deviam ser convenientemente recompensados por seu comportamento, pois sua teologia era a teologia de Deuteronômio 27 e 28. O ensinamento de 2 Timóteo 3.12 (“E também todos os que piamente querem viver em Cristo Jesus padecerão perseguições”) está a anos luz de Deuteronômio 27—30.

Além de alguns desses “salmos de sabedoria”, encontramos influências similares em Provérbios. Somente os primeiros nove capítulos já seriam suficientes para fornecer um vasto repertório de exemplos de recompensas para aqueles que temem ao Senhor. Estes verão a salvação, mas o ímpio será arrancado e exterminado (2.12,21,22). O temor ao Senhor é a garantia de que “se encherão os teus celeiros abundantemente, e trasbordarão de mosto os teus lagares” (3.10). A essas unidades mais longas, poderíamos ainda acrescentar alguns aforismos de Provérbios, como: “O que

semear a perversidade segará males” (22.8). (Meu objetivo aqui não é discutir se a literatura de sabedoria enxerga as adversidades como um castigo, imposto à pessoa por uma força externa ou superior; ou como algo intrínseco e necessário, que brota do ato em si. Procuro apenas demonstrar a existência do princípio de que todo ato pressupõe uma consequência.) Há muitas referências em Provérbios sobre o tópico da pobreza (por exemplo: 6.9-11; 10.4; 14.23; 20.13 e 24.30-34). Segundo Provérbios, a pobreza é, sem exceções, consequência da preguiça ou de alguma outra disfunção comportamental. E a preguiça, imortalizada no famoso “The Sluggard”⁶, é um pecado. Provérbios não indica em parte alguma que outros fatores que possam fazer alguém ser mergulhado na pobreza.

Esta idéia estava de tal forma arraigada, que ainda era lugar-comum entre os discípulos de Jesus. Ao encontrar um homem cego de nascença, perguntam: “Rabi, quem pecou, este ou seus pais, para que nascesse cego?” (Jo 9.2) Após a conversa com o jovem rico, Jesus, para benefício dos discípulos, completou dizendo: “Em verdade vos digo que é difícil entrar um rico no Reino dos céus”. Um camelo passaria pelo fundo de uma agulha antes que isso acontecesse (Mt 19.23,24). E qual foi a reação dos discípulos? “Quem poderá, pois, salvar-se?” Afinal de contas, não era a prosperidade uma das principais evidências da bênção de Deus (embora o Antigo Testamento reconheça que algumas pessoas possuem riquezas adquiridas de forma ilícita)? A teologia que exibiam também explica porque não podiam aceitar a iminente crucificação do Senhor.

No entanto, precisamos entender que, apesar de toda a verdade contida no pacto de maldições e bênçãos de Deuteronômio, isso representa apenas parte da questão. Quaisquer conclusões que posamos querer extrair disso precisa ser moldada por um estudo de toda a Bíblia. As informações a seguir são bastante importantes.

Primeiro, os próprios livros históricos apresentam um quadro confuso. Na guerra “a espada tanto consome este como aquele” (2 Sm 11.25), de forma que o inocente sofre tanto quanto o culpado. Veja a morte prematura de Abner (2 Sm 3.33,34), dos sacerdotes de Nobe (1 Sm 22.18) e dos irmãos de Abimeleque (Jz 9.5). Estes são exemplos em que a morte nada tem a ver com um castigo justo. Na outra ponta desse balanço, basta lembrarmos dos muitos reis, tanto de Judá quanto de Israel, que deleitaram-se em luxúria e opulência, a despeito de atitudes e atos que claramente desobedeciam a Deus.

Em segundo lugar, os profetas não adotavam a teologia deuteronômica de forma indiscriminada e mantinham certa reserva. Aludindo a parte de Deuteronômio, Oséias afirma que, a despeito da infidelidade do povo de Deus, o Altíssimo proveu “o grão, o mosto e o óleo”, e lhes “multiplicou [...] a prata e o ouro” (Os 2.8). O que vemos aqui são dádivas da bênção divina, embora tudo indicasse que tais bênçãos deviam ter sido retidas. Talvez o exemplo mais notório na literatura profética seja o Servo sofredor de Isaías 53. O Servo do Senhor é rejeitado, angustiado e desprezado. Ele não prospera. A situação aqui descrita, ainda que numa intensidade infinitamente maior, possui a mesma natureza do sofrimento experimentado pela maioria dos profetas, principalmente Jeremias. Poucos, se é que houve algum, escaparam dos ataques e perseguições. Não lemos, contudo, em lugar nenhum que tais provações eram a repreensão divina sendo derramada sobre os profetas de Deus.

Em terceiro lugar, embora muitos salmos apóiem de maneira efetiva o conceito tradicional de recompensa e castigo, a mesma quantidade, se não mais, desafia essa visão. Trabalhando apenas com os salmos de sabedoria, J. K. Juntz⁷ divide esses salmos em três categorias, em função daquilo que sustentam acerca da doutrina do castigo e recompensa. Essas categorias são: a tradicional, a realista e a futurista, que se apóia na esperança da imortalidade. A esses, somem-se os numerosos salmos de lamento (quase um terço da totalidade do livro), sendo que alguns resvalam para imprecizações, e somos forçados a examinar com maior cautela, em vez de aceitarmos uma compreensão simplista da relação entre ato e conseqüência.

Em quarto lugar, alguns livros inteiros no cânon do Antigo Testamento discordam de uma interpretação ao pé da letra de Deuteronômio. Os melhores exemplos são Eclesiastes e Jó. Da forma como vê o autor de Eclesiastes, tanto o sábio quanto o tolo estão fadados ao mesmo destino (2.14 e 9.2): ambos são rapidamente esquecidos (2.16). Os seres humanos não têm vantagem alguma sobre os animais (3.19). Deus concede riqueza e honra a algumas pessoas; mas outras, que não o merecem, alimentam-se de tudo como se fossem carniceiros (6.2). A experiência de Jó é bem conhecida. Os amigos de Jó refletem, com exatidão, a teologia de Deuteronômio (“Você sofre, Jó, por ter pecado deliberadamente. Ora, o caminho para a cura e a restauração é o arrependimento”), mas sua aplicação ao caso de Jó foi errônea e, portanto, irrelevante.

Em quinto lugar, o testemunho do Novo Testamento é fascinante. Jesus decerto ensinou a *possibilidade* de haver uma relação entre o caráter do indivíduo e seu destino. O que ele rejeitava era uma relação *obrigatória* entre caráter e circunstância. Temos, por exemplo, o caso do rapaz cego de nascença, cuja doença nada tinha a ver com pecado (Jo 9.3). Os dezoito esmagados pela torre de Silóé não eram notórios pecadores (Lc 13.1-5). Jesus ensinou que Deus envia chuva e sol tanto sobre crentes como sobre incrédulos (Mt 5.45). Essa última afirmação é um tanto pungente à luz de Deuteronômio 28.12, que identifica a chuva como uma das bênçãos de Deus para o obediente. As bem-aventuranças de Jesus sobre os pobres (Mt 5.3), os que choram (Mt 5.4) e os que sofrem perseguição (Mt 5.10) são essencialmente opostas à teologia deuteronômica.

Duas experiências na vida de Paulo dão apoio aos exemplos tirados dos Evangelhos (veja Thompson⁸). A experiência de Paulo durante uma tempestade no Mediterrâneo (At 27) pode ser comparada à experiência de Jonas, ocorrida em épocas mais remotas, mas no mesmo mar e sob as mesmas condições de tempo. Ambos, Jonas e Paulo, navegaram no mesmo mar, do oriente para ocidente. Em ambos os barcos há um viajante famoso e um sem número de outros passageiros desconhecidos. A morte por afogamento parece iminente em ambos os casos. Alguém ou algo é jogado ao mar a fim de evitar que vidas sejam perdidas. Existe, contudo, uma grande diferença. Para Jonas, a tempestade é enviada por Deus, com o intuito de por fim à sua desobediência e relutância em ir para Nínive; para Paulo, a tempestade é apenas um fenômeno climático. Paulo poderia acrescentar que o crente fiel consegue evitar a tormenta de Jonas, mas não a que ele enfrentou. Até mesmo na vida do mais dedicado servo de Deus pode ocorrer turbulência. Decerto isso foi verdade na vida de Paulo, e ainda mais radicalmente na vida de Jesus: o ser mais justo que já agradeceu nosso planeta com sua presença.

A segunda ilustração gira em torno de Romanos 8.31-39. Paulo fala de certas experiências que estão precisamente listadas em Deuteronômio 28 como maldições em relação à aliança: tribulação, aflição, perseguição, fome, nudez, perigo, e espada. Em meio a sua argumentação, Paulo cita Salmos 44.22: “Por amor de ti somos mortos todo o dia”; mas deixa de citar o versículo seguinte, Salmos 44.23: “Desperta! Por que dormes, Senhor?”. Em vez disso, Paulo pode dizer: “Em todas as coisas, somos mais do que vencedores”. A base da certeza de Paulo não reside em sua própria experiência, mas sim na morte e ressurreição de Cristo (Rm 8.32-34).

Um último ponto a ser mencionado é que o próprio Deuteronômio (ver Gammie⁹) nos fornece uma dupla perspectiva. Moisés lembra ao povo que Deus humilhou Israel no deserto, não por causa de algum pecado específico, e sim com o intuito de ensiná-lo e prová-lo (Dt 8.2,3). Havia sido uma forma de disciplinar Israel (Dt 8.5). Moisés também lembra ao povo que a prosperidade de Israel é uma dádiva de Deus, não algo conseguido por esforço próprio (Dt 8.18). Deus não estava abençoando Israel com terras e vitórias por serem mais justos do que outras nações (Dt 9.4-6). No episódio do bezerro de ouro, Israel só pôde evitar a ira de Deus porque Moisés intercedeu (Dt 9.25-29), de forma que Israel foi poupado pelo esforço de outrem e não por conta de sua própria virtude. No penúltimo capítulo de Deuteronômio (33), Moisés profere bênçãos futuras exclusivas para cada tribo de Israel. Curiosamente, ao contrário do que ocorre no capítulo anterior (32), não lemos aqui nem uma única palavra de advertência contra possíveis transgressões das leis de Jeová, nem encontramos frase alguma com a estrutura “Deus te abençoará *se* você...” Veja a citação de B. Childs na página 460. O próprio livro de Deuteronômio, portanto, adverte quanto a uma excessiva simplificação de um tema tão complexo quanto o caminhar com Deus.

Não se pode jamais duvidar de que cada página do Novo Testamento reforça a idéia básica da teologia deuteronômica: Deus honra a obediência e vê a desobediência com desprezo. Esta é uma verdade que pertence tanto à antiga como à nova aliança. O que a verdade da nova aliança afirma de forma exclusiva é que algumas das manifestações das bênçãos de Deus serão retidas até o tempo da Nova Jerusalém: “não haverá mais morte, nem pranto, nem clamor, nem dor” (Ap 21.4).

Deuteronômio 27—30

ANBAR, M. “The Story about the Building of an Altar on Mt. Ebal: The History of Its Composition and the Question of the Centralization of the Cult”, em *Das Deuteronomium: Entstehung, Gestalt und Botschaft*. Editado por N. Lohfink. BETL n° 68. Leuven: Leuven University Press, 1985, pp. 304-309.

BARKER, P. A. “The Theology of Deuteronomy 27”. *TynB* n° 49, 1998, pp. 277-303.

BELLEFONTAINE, E. “The Curses of Deuteronomy 27: Their Relationship to the Prohibitives”, em *No Famine in the Land: Studies in Honor of John L. McKenzie*. Editado por J. W. Flanagan e A. W. Robinson. Missoula,

- Mont.: Scholars Press, 1975, pp. 49-61. Reproduzido em *A Song of Power and the Power of Song: Essays on the Book of Deuteronomy*. Editado por D. L. Christensen. SBTS n° 3. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1993, pp. 256-268.
- BRETTLER, M. Z. "Predestination in Deuteronomy 30, 1-10", em *Those Elusive Deuteronomists: The Phenomenon of Pan-Deuteronomism*. Editado por L. S. Schearing e S. L. McKenzie. JSOTSup n° 268. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999, pp.171-188.
- BRIGHTO, H. C. *The Problem of "Curse" in the Hebrew Bible*. Filadélfia: Society of Biblical Literature, 1963.
- BUDD, P. J. "Priestly Instruction in Pre-exilic Israel". *VT* n° 23, 1973, pp. 1-14.
- CRAIGIE, P. C. *The Book of Deuteronomy*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans, 1976.
- EICHRODT, W. *Theology of the Old Testament*. Traduzido por J. Baker. 2 vols. OTL. Filadélfia: Westminster, vol. 1, 1961-1967, pp. 258-269.
- FENSHAM, F. C. "Malediction and Benediction in Ancient Near Eastern Vassal-Treaties and the Old Testament". *ZAW* n° 74, 1962, pp. 1-9. Reproduzido em *A Song of Power and the Power of Song: Essays on the Book of Deuteronomy*. Editado por D. L. Christensen. SBTS n° 3. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1993, pp. 247-255.
- GAMMIE, J. G. "The Theology of Retribution in the Book of Deuteronomy". *CBQ* n° 32, 1970, pp. 1-12.
- GLATZER, N., ed. *The Dimensions of Job: A Study and Selected Readings*. Nova York: Schocken, 1969.
- HILL, A. E. "The Ebal Ceremony as Hebrew Land Grant? [Deut 17,1-26]". *JETS* n° 31, 1988, pp. 399-406.
- KAUFMANN, Y. *The Religion of Israel*. Traduzido por M. Greenberg. Chicago: University of Chicago Press, 1960, pp. 329-338.
- KEARNEY, P. J. "The Role of the Gibeonites in the Deuteronomic History". *CBQ* n° 35, 1973, pp. 1-19.
- KUNTZ, J. K. "The Retribution Motiv in Psalmic Wisdom". *ZAW* n° 89, 1977, pp. 223-233.
- LEWY, I. "The Puzzle of Dt XXVII: Blessings Announced, but Curses Noted". *VT* n° 12, 1962, pp. 207-211.
- OLSON, D. T. "Deuteronomy as De-centering Center: Reflections on Postmodernism and the Quest for a Theological Center of the Hebrew Scriptures". *Semeia* n° 71, 1955, pp. 119-132.
- PATRICK, D. "The Word Is Near at Hand". *Encounter* n° 33, 1972, pp. 385-392.
- POLZIN, R. *Moses and the Deuteronomist: A Literary Study of the Deuteronomic History*. Nova York: Seabury, 1980, pp. 69-71.

- RAD, G. von. *Wisdom in Israel*. Traduzido por J. D. Martin. Nashville: Abingdon, 1973, pp. 128-137.
- ROFÉ, A. "The Covenant in the Land of Moab (Deuteronomy 28.69—30.20): Historico Literary, Comparative, and Formcritical Considerations", em *A Song of Power and the Power of Song: Essays on the Book of Deuteronomy*. Editado por D. L. Christensen. SBTS n° 3. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1993, pp. 269-280.
- SCHLEY, D. G. Jr. "Yahweh Will Cause You to Return to Egypt in Ships' (Deuteronomy XXVIII 68)". *VT* n° 35, 1985, pp. 369-372.
- THOMPSON, D. L. "The Godly and the Good Life: The Relationship between Character and Circumstance in Biblical Thought". *Asbury Seminary* n° 34, 1979, pp. 28-46.
- TOWNER, W. S. "Retribution Theology in the Apocalyptic Setting". *USQR* n° 26, 1971, pp. 203-214.
- WEINFELD, M. *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*. Oxford: Clarendon, 1978, pp. 104-146.
- WOLFF, H. W. "The Kerygma of the Deuteronomistic Historical Work", em *The Vitality of Old Testament Traditions*, de H. W. Wolff e W. Brueggemann. Atlanta: John Knox, 1974, pp. 93-100.
- ¹ *Moses and the Deuteronomist: A Literary Study of the Deuteronomistic History*. Nova York: Seabury, 1980, p. 70.
- ² CRAIGIE, P. C. "Priestly Instruction in Pre-exilic Israel". *VT* n° 23, 1976, pp. 1-14.
- ³ BARKER, P. A. "The Theology of Deuteronomy 27". *TynB* n° 49, 1998, p. 284.
- ⁴ OLSON, D. T. "Deuteronomy as De-centering Center: Reflections on Postmodernism and the Quest for a Theological Center of the Hebrew Scriptures". *Semeia* n° 71, 1995, p. 122.
- ⁵ GLATZER, N., ed. *The Dimensions of Job: A Study and Selected Readings*. Nova York: Schocken, 1969, p. 236,237.
- ⁶ *The Sluggard* (O Preguiçoso): famosa escultura de Lord Leighton, artista vitoriano, que retrata um homem se espreguiçando. (N. do T.)
- ⁷ "The Retribution Motiv in Psalmic Wisdom". *ZAW* n° 89, 1977, p. 232.
- ⁸ THOMPSON, D. L. "The Godly and the Good Life: The Relationship between Character and Circumstance in Biblical Thought". *Asbury Seminary* n° 34, 1979, pp. 28-46.
- ⁹ GAMMIE, J. G. "The Theology of Retribution in the Book of Deuteronomy". *CBQ* n° 32, 1970, pp. 1-12.

23

A Despedida de Moisés

DEUTERONÔMIO 31—34

Os dois mais importantes capítulos dessa unidade são poemas: o “cântico de Moisés” (capítulo 32) e “a bênção de Moisés” (capítulo 33). Esses poemas são precedidos pela relação de uns poucos acontecimentos já perto do fim da vida de Moisés: a redação da lei, a preocupação com sua leitura periódica e a apresentação de Josué perante o Senhor (capítulo 31). Após estes poemas, temos o capítulo final, que fala, em sua maior parte, sobre a morte de Moisés (capítulo 34).

À parte dessa mescla de prosa e poesia, outros três itens diferenciam os capítulos 31—34. Um deles é a mudança de enfoque no texto, passando daquilo que Moisés fala, nos capítulos 1—30, para o que ele faz, especialmente no capítulo 31.

Um segundo ponto é que estes últimos capítulos de Deuteronômio fornecem um belo contraste com os capítulos de abertura do livro, em Deuteronômio 1—3, em que Moisés começa olhando para o passado, evocando e voltando a relatar eventos históricos de Israel após a saída do Egito. Em contrapartida, nos capítulos 31—34, ele termina olhando para o porvir, antevendo o futuro de Israel e o ministério de Josué após sua própria morte. Dessa forma,

Deuterônômio começa com uma reflexão sobre o passado, do qual Moisés fez parte, e termina refletindo sobre um futuro que não contará com sua presença.

O terceiro ponto, bastante peculiar, é que trata-se da única oportunidade, em Deuterônômio, na qual Deus fala diretamente (31.14b; 31.16b-21; 31.23b; 32.49-52; 34.4b; e partes do poema no capítulo 32). No que tange a essa questão, os outros quatro livros do Pentateuco são diametralmente diferentes, com a voz de Deus sendo ouvida em toda parte. Isso não significa que o restante do Pentateuco, com sua prodigalidade de discursos divinos, seja mais ou menos valioso que Deuterônômio, com sua parcimônia nessa área. Deuterônômio é tão divino quanto qualquer outra parte da Torá, exceto que nesse caso a palavra de Deus surge através da voz de Moisés numa proporção jamais vista em outra parte do Pentateuco. Se, por exemplo, os Salmos são originalmente palavras humanas (orações direcionadas a Deus) que se tornam a Palavra de Deus, Deuterônômio é a palavra divina emitida através de voz e recursos humanos.

Muita tinta foi gasta na composição dos dois poemas. Em primeiro lugar, estão cheios de problemas na tradução. Fazem uso de algumas palavras pouco utilizadas e de algumas estruturas gramaticais hebraicas incomuns. O leitor pode conferir o tratamento dado, versículo por versículo, nos comentários ou nos estudos de Frank Cross e D. N. Freedman, entre outros, a fim de confrontar algumas das questões tratadas aqui.

Outra preocupação tem sido quanto à datação desses poemas. As teorias sugerem a época de Samuel, como a possibilidade mais remota, e a época do exílio, como a possibilidade mais recente. Não conheço nenhum estudioso que tenha sugerido que esses escritos são anteriores a Samuel ou contemporâneos de Moisés (com exceção de Umberto Casuto, que atribui ambos os poemas à época de Juízes). Também não conheço nenhum crítico que não defenda a idéia de que a maior parte deste bloco final seja secundária, posteriormente anexada ao texto básico de Deuterônômio.

Uma resposta cautelosa teria pelo menos três partes. Em primeiro lugar, a reconstrução crítica, se cabível, precisaria evitar o que esses capítulos testemunham a respeito de sua própria origem: “Então, Moisés falou as palavras deste cântico” (31.30); “E veio Moisés e falou todas as palavras deste cântico” (32.44); “Esta, porém, é a bênção com que Moisés, homem de Deus, abençoou os filhos de Israel antes da sua morte” (33.1). Será que este testemunho pode ser facilmente ignorado?

Em segundo lugar, a linguagem dos poemas mostra-se suficientemente arcaica para ser vista como uma autêntica representação cananéia de fins do segundo milênio a.C. George Mendenhall¹ chega mesmo a sugerir uma série de correlações linguísticas entre Deuterônômio 32 e os textos silábicos de Byblos, os quais ele localiza em torno de 2.000 a.C.

Em terceiro lugar, a forma “final” do texto nos dá uma estrutura quase perfeita para uma aliança do segundo milênio a.C. Esses últimos capítulos incluiriam as seguintes partes dessa estrutura: a conservação do texto (“Tomai este livro da Lei e ponde-o ao lado da arca do concerto do Senhor, vosso Deus” [31.26]); a proclamação pública periódica do conteúdo do pacto (“Ao fim de cada sete anos [...] lerás esta Lei diante de todo o Israel aos seus ouvidos” [31.10,11]); a presença de testemunhas nesse acontecimento (“para que este cântico me seja por testemunha contra os filhos de Israel” [31.19]); “este cântico responderá contra eles por testemunha” [31.21]); “este livro da Lei [...] para que ali esteja por testemunha contra ti” [31.26]); “e contra eles por testemunhas tomarei os céus e a terra” [31.28]). A questão é: Qual hipótese é a mais provável? Seria uma criação homogênea, feita por alguém que conhecesse modernos padrões de expressão e a estrutura de uma aliança; ou uma criação feita por partes, culminando numa estrutura perfeitamente moldada de maneira nostálgica, conforme padrões que, em última análise, há muito tinham deixado de existir?

Josué, o Sucessor (31)

Este capítulo contém sete discursos: quatro de Moisés e três do Senhor:

1. De Moisés para Israel (vv. 1-6): Israel conquistaria Canaã, mesmo sem Moisés.
2. De Moisés para Josué (vv. 7,8): Não tema! O Senhor estará contigo.
3. De Moisés para sacerdotes e anciãos (vv. 9-13): Leia esta lei a cada sete anos.
4. Do Senhor para Moisés (vv. 14,15): Estás prestes a morrer. Traga Josué perante mim.
5. Do Senhor para Moisés (vv. 16-21): Israel irá me abandonar em Canaã.
6. Do Senhor para Josué (v. 23): Eu estarei contigo, Josué.

7. Moisés aos levitas (vv. 24-29): Israel se rebelará, como já tem feito.

Em três desses discursos Josué está presente (números 2, 4 e 6). Em uma ocorrência, ele ouviu Moisés (v. 7); em outra, ouviu ao Senhor (v. 23); na terceira, falam sobre ele (v. 14). Seria de se esperar que o versículo 23 viesse logo após o versículo 15, ou seja, que o quarto discurso conduzisse naturalmente ao sexto discurso. Teríamos, portanto: “chama a Josué, e ponde-vos na tenda da congregação, para que eu lhe dê ordem. Assim, foi Moisés e Josué, e se puseram na tenda da congregação” (v. 14); “Então o Senhor apareceu” (v. 15); e então: “e ordenou o Senhor a Josué” (v. 23). Há, contudo, entre a convocação de e sua efetiva nomeação, um discurso do Senhor para Moisés.

O argumento central desse pronunciamento foi que Israel, uma vez na Terra Prometida, seguiria após outros deuses e faria com que Deus escondesse sua face. Josué ouviu esta profecia, ainda que de soslaio. Na verdade, este discurso é mais para benefício de Josué que de Moisés. É o modo de Deus dizer, ainda que indiretamente, a Josué: “Prepare-se para o pior, pois sua liderança não fará cessar a desobediência de Israel”. É curioso que, durante todos esses acontecimentos, Josué não fala nada. Ele apenas ouviu. É assustador ser informado de antemão que sua missão não será bem-sucedida em todos os aspectos. Mesmo a leitura da lei a cada sete anos, destinada a fazer com que o povo “tema ao Senhor”, não seria capaz de impedi-los. Note que o Senhor não fala sobre uma possibilidade de apostasia, mas de sua inevitabilidade. Ao que tudo indica, Moisés concorda com o Senhor nessa questão (vv. 27,29)! Ele ao menos via a si mesmo como uma influência disciplinadora, como uma sombra que seu sucessor não conseguiria imitar. Isso pode explicar o porquê de Moisés pronunciar duas vezes a frase: “Esforçai-vos, e animai-vos”, uma vez para Israel e uma vez para Josué. Por sua vez, o Senhor a diz a mesma frase por quatro vezes para Josué (Dt 31.23; Js 1.6,7,9). Josué tinha um duplo desafio em suas mãos: preencher a eminente posição de Moisés e apascentar um por vezes recalcitrante rebanho.

O Cântico de Moisés (32)

Esta composição poética é, mais que qualquer coisa, um vívido contraste entre a natureza de Deus e a natureza de seu povo. Ele

é a Rocha (vv. 4,18,30,31); eles estão sobre as rochas ou seguindo a rocha errada (v. 37).

No capítulo anterior, Moisés pareceu produzir dois documentos. Um é a lei (31.9,11,12,13,24,26), e o outro é um cântico (31.19,21,22,30). Moisés “escreve” tanto a lei (31.9,24) como o cântico (31.19,22). Ambos, o cântico (31.19) e a lei (31.26), devem funcionar como “testemunhas” contra as futuras gerações de israelitas. Provavelmente, é melhor considerar que Moisés foi o autor de duas composições separadas que, embora distintas, têm um mesmo propósito. É bem possível, contudo, que a “lei” e o “cântico” mencionados no capítulo 31 sejam a mesma coisa. Isso seria mais concebível se traduzíssemos a palavra hebraica *tôrâ*, normalmente traduzida como “lei”, por “instrução, ensino” — um significado que é visto em outras passagens. Nesse caso, *tôrâ* estaria se referindo à função do capítulo 32, ao passo que “cântico” diria respeito à sua forma (Weitzman²).

No decorrer do poema, há uma alternância de oradores, indo de Moisés para Deus e vice-versa; a exemplo do que vemos no capítulo 31, onde Moisés e Deus compartilham a responsabilidade pelo que é dito:

Moisés: versículos 1-19

Deus: versículos 20-35

Moisés: versículo 36

Deus: versículos 37-42

Moisés: versículo 43

Um amplo estudo de G. E. Wright³ estabeleceu as bases para subseqüentes entendimentos desse poema. Ele sugere que o texto é uma “ação judicial de aliança”, com intimação de testemunhas (v. 1), uma acusação em forma de pergunta (v. 6), as vantagens concedidas pelo reclamante (Deus) ao acusado (vv. 7-14), uma denúncia de ruptura do pacto (vv. 15-18) e a conseqüente sentença e condenação do culpado (vv. 19-29).

Essa análise, em maior ou menor grau, tem sido aceita pela maioria dos comentaristas. Apenas em uns poucos casos pudemos ver algumas alternativas diferentes. Mendenhall⁴ sugere que o poema não é uma ação judicial de aliança, mas um oráculo profético. Ele argumenta o seguinte: “Jeová, aqui, não está executando ninguém por quebra de contrato/aliança. Em vez disso, a transgressão já havia acontecido, as conseqüências já tinham sido

sofridas e a questão era se Jeová seria ou não um refúgio confiável no futuro”.

Essa interpretação tem a vantagem de transformar a maior parte de uma amarga reprimenda contra o povo em uma doxologia a Deus. No passado, Deus podia ter “escondido seu rosto” (v. 20); agora, Moisés estava tentando fazer Israel voltar a ver aquele rosto. Se conseguiram ou não, era duvidoso. O próprio Moisés não tem certeza disso. Por esse motivo, na introdução do poema, ele consegue apenas expressar seus desejos: “Goteje a minha doutrina como a chuva, destile o meu dito como o orvalho (v. 2). Thiessen⁵ concorda com Wright até certo ponto. Em vez de ver o capítulo inteiro como uma ação legal, Thiessen vê o capítulo como um hino que possui em si uma ação judicial de aliança. Deuteronômio 32, do ponto de vista litúrgico, funciona como um modelo de como as futuras gerações de adoradores devem se expressar diante do seu Deus.

Se o capítulo 32 fosse uma ação judicial acerca da aliança, pareceria estranho que Moisés chamasse o poema de “minha doutrina”, uma expressão que parece mais adequada ao texto do Livro de Provérbios. Também soaria estranho Moisés chamar os ouvintes desse poema de “loucos e ignorantes” (v. 6), de gente “falta de conselhos” (v. 28), e Deus chamá-los a serem “sábios, que isso entendessem e atentassem” (v. 29). Considerando que o texto do capítulo 32 são as últimas palavras do profeta, Weitzman⁶ propõe que esse texto é o ‘canto do cisne’ de Moisés, combinando as dimensões legais de uma ação judicial sobre a aliança e os elementos didáticos da tradição de sabedoria. Trata-se, portanto, de um poema tanto educacional quanto acusatório.

É inútil tentar identificar eventos históricos específicos nas palavras do escritor, embora o poema seja essencialmente um currículo da história de Israel. Mesmo frases que talvez pudessem ser identificadas parecem estranhas. Deparamo-nos, por exemplo, com a frase: “Achou-o na terra do deserto” (v. 10; repare na repercussão dessa expressão em Oséias 9.10: “Achei Israel como uvas no deserto”). A “terra do deserto” dificilmente seria o Egito, embora essa seja uma solução possível. Deus então “achou” Israel no deserto? Igualmente inútil é tentar identificar os inimigos nos versículos 27-43. Seriam arameus, assírios, babilônicos, samaritanos ou um outro povo qualquer?

A atemporalidade do poema é acentuada não apenas pela imprecisão da linguagem, mas também pelas constantes alterações de sujeito pronominal ao longo do texto. Somente como exemplo:

“Corromperam-se contra ele; seus filhos eles não são, e a sua mancha é deles [...] Recompensais, assim, ao Senhor, povo louco e ignorante? Não é ele teu Pai, que te adquiriu, te fez e te estabeleceu? (vv. 5,6). Ou, “engordaste-te, engrossaste-te e de gordura te cobriste; e deixou a Deus, que o fez [...] Com deuses estranhos o provocaram a zelos” (vv. 15,16). Como Fokkelman⁷ comentou, a atemporalidade do poema “exorta à reflexão: todas as gerações de Israel (e, portanto, todo leitor que se dispuser a imaginar-se nessa posição) são aqui perfeitamente esclarecidas quanto ao seu *status* de povo eleito [...] e das armadilhas que estão associadas [...] da indolência moral [...] e, por conseguinte, da responsabilidade que possuem diante de Deus”.

Pude notar que a metáfora predominante para Deus nesse capítulo é “rocha”. Obviamente, a idéia transmitida é de estabilidade, continuidade, refúgio e segurança. Moisés, no entanto, interessasse em ir além das características pétreas de Deus. A metáfora paternal, por exemplo, é interessante. A certa altura do texto, nós lemos: “Não é ele o Pai de vocês, o seu Criador” (v. 6 – NVI). Um pouco depois, o escritor muda para uma linguagem geomórfica: “Esqueceste-te da Rocha que te gerou; e em esquecimento puseste o Deus que te formou” (v. 18). (Jeremias talvez esteja parodiando esse versículo quando fala sobre seus contemporâneos apóstatas, que diziam a uma árvore: “Tu és meu pai”, e a uma pedra: “Tu me geraste” [Jr 2.27] — com talvez uma ironia a mais na alteração de papéis sexuais⁸.) O versículo 18 em hebraico deixa ainda mais vívida a imagem de um Deus que experimentou a dor do parto: “Vocês desertaram o Deus que os fez nascer; esqueceram o Deus que sentiu dores de parto por vocês”. O primeiro desses verbos, *yâlad*, “dar à luz”, aparece 208 vezes no Antigo Testamento com o sentido de parir e apenas pouco mais de vinte vezes em relação à paternidade. O segundo verbo, *hûl*, “sentir as dores do parto”, claramente diz respeito às dores do parto, como em Isaías 51.2: “Sara, que vos deu à luz” para fazer nascer a Israel.

Ele é um Deus que guardou Israel “como a menina dos seus olhos” (v. 10b). Essa frase é fértil, de modo particular. Em hebraico, lê-se literalmente: “Ele os guardou como o pequeno homem ’îsôn] em seus olhos”. O quão próximo é preciso estar de alguém para se enxergar, diminuto, nos olhos dessa outra pessoa? Era essa a distância entre Deus e Israel. Deus estava cara a cara com Israel.

Os versículos 23-33 são especialmente interessantes. Deus estava prestes a lançar seu derradeiro castigo sobre o povo — a aniquilação — mas antes de maiores reflexões ele pára. A respei-

to desses versículos, Gerhard von Rad⁹ diz: “Essa seção, portanto, funciona como um interlúdio que nos remove do tumulto do processo histórico e permite-nos ouvir um solilóquio nas profundezas do coração de Deus”. O Senhor optou por usar de comedimento, não por causa dos méritos de Israel, mas por sua honra que estava em jogo.

Mas se Deus é moderado para o bem de Israel, os povos vizinhos de Israel não podiam esperar o mesmo tratamento. Contra eles o Senhor lançaria sua vingança ou justa retribuição (termo esse utilizado três vezes nessa seção [vv. 35,41,43]). Antes de darmos as costas a essa idéia como muito primitiva e divergente do pensamento cristão, vamos recordar sentimentos semelhantes que aparecem no Novo Testamento: “Até quando, ó verdadeiro e santo Dominador, não julgas e vingas o nosso sangue dos que habitam sobre a terra?” (Ap 6.10) e “das mãos dela vingou o sangue dos seus servos” (Ap 19.2). Os dois versículos de Apocalipse são consideravelmente semelhantes a Deuteronômio 32.43.

Moisés e Davi são os mais importantes autores das Escrituras veterotestamentárias. O Deuteronômio de Moisés e os Salmos de Davi provêm o que há de mais essencial para o bem-estar da comunidade da fé: um livro da lei e um hinário. Um apresenta diretrizes e limites, enquanto o outro enfatiza a adoração, o culto e a oração. Ainda assim, o festivo saltério começa com uma ênfase na lei (“Bem-aventurado o varão que [...] tem o seu prazer na lei do Senhor” [Sl 1.1,2]). De forma semelhante, Deuteronômio, esse importantíssimo documento legal, termina com um cântico. Assim como Israel não podia dissociar a adoração da lei, também não podia dissociar a lei da adoração. Como Patrick Miller corretamente coloca, “os capítulos 31 e 32 de Deuteronômio indicam que Israel devia entoar cânticos com a mesma frequência que lia a lei”.

A Bênção de Moisés

Esse segundo poema de Moisés também é para Israel, mas, ao contrário do capítulo 32, é voltado basicamente para grupos específicos. Somente no prefácio (vv. 1-5) e na conclusão (vv. 26-29) vemos a Palavra de Deus ser dirigida ao povo como um todo, quando o enfoque principal está no Deus de Israel e não no destino de Israel. A parte central do capítulo (vv. 6-25) traz palavras individuais de Moisés para Rúben, Judá, Levi, Benjamim, José, Zebulom, Gade, Dã, Naftali e Aser.

Essa não é a primeira vez no Pentateuco em que tais oráculos foram dirigidos às tribos de Israel. A melhor analogia para esse capítulo é Gênesis 49, a bênção de Jacó.

Quando, contudo, comparamos os dois, notamos uma diferença crucial. Os oráculos de Gênesis 49 são às vezes críticos e às vezes salvíficos. Os oráculos de Deuteronômio 33, por outro lado, falam sistematicamente sobre salvação e promessas. Eles prometem uma existência perene (v. 6); prerrogativas sacerdotais (v. 10); segurança (v. 11); dádivas especialmente selecionadas (vv. 13-16); fartura (vv. 18,19); recompensas em terras (vv. 20,21); posses (v. 23); prosperidade e poder (vv. 24,25).

Basta compararmos o que Jacó falou a Rúben com as palavras de Moisés para a tribo de Rúben. Jacó disse: “Inconstante como a água, não serás o mais excelente, porquanto subiste ao leito de teu pai. Então, o contaminaste” (Gn 49.3,4); mas Moisés disse: “Viva Rúben, e não morra; Porém sejam os seus homens poucos em número” (Dt 33.6).

Observando que esse capítulo não contém exortações, mas orações por bênçãos futuras, Brevard Childs¹⁰ comenta:

O capítulo 33 tem a função canônica de colocar a lei dentro da perspectiva da soberania divina, desviando o foco do comportamento de Israel para o supremo propósito de Deus. A legislação mosaica estava, portanto, subordinada ao propósito de Deus para seu povo, e a derradeira e inevitável realização da vontade divina estava confirmada, apesar das falhas de Israel.

As bênçãos sobre as tribos são entremeadas de elogios a Deus. Os versículos 1-5 são um louvor a Deus já na introdução. O poema termina com a mesma ênfase: “Não há outro, ó Jesurum, semelhante a Deus” (v. 26). Desse modo, a ordem é: o abençoador (vv. 2-5), as bênçãos (vv. 6-25), o abençoador (vv. 26-29).

A Morte de Moisés (34)

O Senhor ordenou que Moisés subisse no topo de Pisga (32.48-52). As bênçãos proferidas por Moisés atrasaram a subida (capítulo 33), mas ele agora começava sua ascensão. Ele recebe mais uma rápida visão de toda a terra que seu povo iria herdar, então morre. A cena nos faz lembrar Abraão vendo a terra diante dele em Gênesis 13. A expressão “toda a terra” ou “a terra toda” aparece no Pentateuco pela primeira vez em Gênesis 13 e, pela última

vez, em Deuteronômio 34.1. (Romes e Brettler¹¹). Moisés é sepultado (por Deus), mas a localização exata do sepulcro não é revelada (v. 6). Vilipendiado enquanto vivo, Moisés poderia se tornar maior na morte que em vida. Talvez o propósito desse segredo fosse evitar que o túmulo de Moisés se transformasse numa espécie de lugar sagrado, num destino de peregrinos que desejassem adorá-lo (necrolatria). O mais provável é que fosse para impedir uma prática comum na antigüidade, conhecida como necromancia, na qual tentavam fazer contato com os mortos, via um médium ou de forma direta (principalmente se o falecido era famoso ou da família), a fim de obter conselhos ou conhecimentos.

Moisés viveu até os 120 anos de idade. Mesmo na época de sua morte, ele ainda tinha uma excelente visão (“mostrar” a terra a um homem cego seria absurdo) e conservava seu vigor (v. 7), apesar da idade tê-lo impedido de continuar a exercer funções militares (“já não poderei mais sair e entrar” [31.2]).

Ao longo de todo o livro de Deuteronômio e principalmente nos últimos capítulos, era ele que vinha abençoando Israel. Agora, era chegada a hora de alguém abençoá-lo (vv. 10-12).

Josué reconhecia suas limitações. Ele não era nenhum Moisés nem um *alter ego* de Moisés, pois Moisés fora o único que Deus tinha conhecido face a face (Êx 33.11). É claro que ninguém tenta deificar Moisés. A ninguém era permitido dizer: “Eu sou de Moisés” ou “Eu sou de Josué”. Moisés não se torna um herói popular. Josué não é Moisés, e Moisés não é Deus.

O enfoque desses últimos versículos não é o conhecimento que Moisés tinha de Deus, mas o conhecimento que Deus tinha de Moisés. Para Moisés, o Senhor jamais diria: “Nunca vos conheci; apartai-vos de mim” (Mt 7.23). O que mais poderia querer qualquer crente?

Em um certo sentido, Deuteronômio, e na verdade todo o Pentateuco, termina como uma história incompleta. Deuteronômio se encerra sem que Moisés ou Israel adentrem a terra, embora Moisés tenha podido vê-la. O que Deus tinha prometido repetidas vezes aos patriarcas, desde Gênesis 12.7, não se concretiza até o fim do Pentateuco. Von Rad resolveu de modo fácil (e artificial) essa questão, bastando substituir o conceito de Pentateuco pelo de um Hexateuco. Ele traz Josué para o clímax final de um conjunto de seis livros, em vez de permitir que Deuteronômio e Moisés desempenhem esse papel em um conjunto de cinco livros.

Todavia, a forma como o Pentateuco é encerrado pode ser mais uma confirmação teológica que um problema teológico. Em pri-

meiro lugar, como comenta Sanders¹², a posição de Deuterônômio entre Números e Josué, entre peregrinações e o fim das peregrinações, “tomou o lugar de Josué e suas conquistas como o clímax do período canônico de autoridade [...] A verdadeira autoridade é encontrada apenas no período de Moisés”.

Além disso, o Pentateuco termina com realismo (“Vocês ainda não são o que Deus quer que vocês sejam”) e esperança (“Logo vocês estarão no lugar que Deus lhes separou”). É no deserto que você está, mas não é no deserto que ficará. Para citar Walter Brueggemann¹³: “O texto, de mais a mais, serve para todo tipo de comunidades de exilados. O Pentateuco é, no final das contas, a promessa de um lar e de um retorno ao lar. É uma promessa dada pelo Deus de todas as promessas, que jamais se contentará com o deserto, o exílio ou o degredo”.

Deuterônômio 31—34

BERGEY, R. “The Song of Moses (Deuteronomy 32.1-43) and Isaianic Prophecies: A Case of Early Intertextuality?” *JSOT* n° 28, 2003, pp. 33-54.

BLINKINSOPP, J. *Prophecy and Canon: A Contribution to the Study of Jewish Origins*. SJCA n° 3. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1977, pp. 80-95.

BRITT, B. “Deuteronomy 31—32 as a Textual Memorial”. *BibInt* n° 8, 2002, pp. 358-374.

BRUEGGEMANN, W. *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*. Minneapolis: Fortress, 1997, pp. 209-212.

CASSUTO, U. “The Song of Moses (Deuteronomy Chapter XXXII, 1-43)”, em *Biblical and Oriental Studies*. Traduzido por I. Abrahams. 2 vols. Jerusalém: Magnes. Vol. 1. 1974a, pp. 41-46.

_____. “Deuteronomy XXXIII and the New Year in Ancient Israel”, em *Biblical and Oriental Studies*. Traduzido por I. Abrahams. 2 vols. Jerusalém: Magnes. Vol. 1, 1974b, pp. 47-70.

CHILDS, B. S. *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Filadélfia: Fortress, 1979.

CHRISTENSEN, D. L. “Two Stanzas of a Hymn in Deuteronomy 33”. *Bib* n° 65, 1984, pp. 382-389.

_____. “Dtn 33,11 — A Curse in the ‘Blessing of Moses?’” *ZAW* n° 101, 1989, pp. 278-282.

COATS, G. W. “Legendary Motifs in the Moses Death Story”. *CBQ* n° 39, 1977, pp. 34-44. Reproduzido em *A Song of Power and the Power of Song: Essays on the Book of Deuteronomy*. Editado por D. L. Christensen. SBTS n° 3. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1993, pp. 181-191.

- CROSS, F. M. e FREEDMAN, D. N. *Studies in Ancient Yahwistic Poetry*. SBLDS n° 21. Missoula, Mont.: Scholars Press, 1975, pp. 97-122.
- FISCH, H. *Poetry with a Purpose: Biblical Poetics and Interpretation*. Bloomington: Indiana University Press, 1988, pp. 55-79.
- FOKKELMAN, J. P. *Major Poems of the Hebrew Bible*. 3 vols. Assen: Van Gorcum. Vol. 1, 1998, pp. 54-149.
- FREEDMAN, D. N. "The Poetic Structure of the Framework of Deuteronomy 33", em *The Bible World: Essays in Honor of Cyrus H. Gordon*. Editado por G. Rendsburg e outros. Nova York: Ktav, 1980, pp. 25-46.
- FRICK, F. S. "Oil from Flinty Rock' (Deuteronomy 32.13): Olive Cultivation and Olive Oil Processing in the Hebrew Bible — A Socio-Materialist Perspective". *Semeia* n° 86, 1999, pp. 3-17.
- GELLER, S. A. "The Dynamics of Parallel Verse — A Poetic Analysis of Deut. 32.6-12". *HTR* n° 75, 1982, pp. 35-56.
- HEISER; M. S. "Deuteronomy 32.8 and the Sons of God". *Bsac* n° 158, 2001, pp. 52-74.
- HIDAL, S. "Some Reflections on Deuteronomy 32". *ASTI* n° 11, 1978, pp. 15-21.
- KNOWLES, M. P. "The Rock, His Work Is Perfect': Unusual Imagery for God in Deuteronomy XXXII", *VT* n° 39, 1989, pp. 307-322.
- LABUSCHAGNE, C. J. "The Tribes in the Blessing of Moses", *OtSt* n° 19, 1974, pp. 97-112.
- _____. "The Setting of the Song of Moses in Deuteronomy", em *Deuteronomy and Deuteronomic Literature: Festschrift C. H. W. Brekelmans*. Editado por M. Vervenne e J. Lust. BETL n° 133. Leuven: Leuven University Press, 1997, pp. 111-129.
- LOHFINK, N. "The Deuteronomistic Picture of the Transfer of Authority from Moses to Joshua", em *Theology of the Pentateuch: Themes of the Priestly Narrative and Deuteronomy*. Traduzido por L. M. Aloney. Minneapolis: Fortress, 1994, pp. 234-247.
- LUNDBOM, J. R. "Lawbook of the Josianic Reform". *CBQ* n° 38, 1976, pp. 293-302.
- _____. "Scribal Colophons and Scribal Rhetoric in Deuteronomy 31—34", em *Haim M I Gevaryahu Memorial Volume*. Editado por J. J. Adler. Jerusalém: World Jewish Bible Center, 1990, pp. 53-63.
- MANN, T. W. "Theological Reflections on the Denial of Moses". *JBL* n° 98, 1979, pp. 481-494.
- MCCARTHY, D. J. "Installation Genre?" *JBL* n° 90, 1971, pp. 31-41.
- MENDENHALL, G. E. "Samuel's 'Broken Rib': Deuteronomy 32", em *No Famine in the Land: Studies in Honor of John L. McKenzie*. Editado por J. W. Flanagan e A. W. Robinson. Missoula, Mont.: Scholars Press, 1975, pp. 63-74. Reproduzido em *A Song of Power and the Power of Song: Essays on the Book of Deuteronomy*. Editado por D. L. Christensen. SBTS n° 3. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1993, pp. 169-180.

- MILLER; P. D. Jr. "Deuteronomy and Psalms: Evoking a Biblical Conversation". *JBL* n° 115, 1999, pp. 3-18.
- NGOSIAN, S. A. "The Song of Moses (Dt 32): A Structural Analysis". *ETL* n° 72, 1996, pp. 5-22.
- _____. "Linguistic Patterns of Deuteronomy 32". *Bib* n° 78, 1997, pp. 206-224.
- PEELS, H. G. L. "On the Wings of the Eagle (Dtn 32, 11) — An Old Misunderstanding". *ZAW* n° 106, 1994, pp. 300-303.
- POLZIN, R. *Moses and the Deuteronomist: A Literary Study of the Deuteronomic History*. Nova York: Seabury, 1980, pp. 71,72.
- PORTER; J. R. "The Interpretation of Deuteronomy XXXIII 24-25". *VT* n° 44, 1994, pp. 267-270.
- RAD, G. von. *Deuteronomy: A Commentary*. Traduzido por D. Barton. OTL. Filadélfia: Westminster, 1966.
- ROMER, D. C. e BRETTLER, M. Z. "Deuteronomy 34 and the Case for a Persian Hexateuch". *JBL* n° 119, 2000, pp. 401-419.
- SANDERS, J. A. *Torah and Canon*. Filadélfia: Fortress, 1972.
- SANDERS, P. *The Provenance of Deuteronomy 32*. OTS n° 37. Leiden: Brill, 1996.
- SKEHAN, P. W. "The Structure of the Song of Moses in Deuteronomy (Deut. 32.1-43)". *CBQ* n° 13, 1951, pp. 153-163. Reproduzido em *A Song of Power and the Power of Song: Essays on the Book of Deuteronomy*. Editado por D. L. Christensen. SBTS n° 3. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1993, pp. 156-168.
- _____. *Studies in Israelite Poetry and Wisdom*. Washington, D.C.: Catholic Biblical Association of America, 1971, pp. 67-77.
- STECK, J. D. "A History of the Interpretation of Genesis 49 and Deuteronomy 33". *BSac* n° 147, 1990, pp. 16-31.
- STEVENS, D. E. "Does Deuteronomy 32.8 Refer to 'Sons of God' or 'Sons of Israel'?" *BSac* n° 154, 1997, pp. 131-141.
- STUART, D. K. *Studies in Early Hebrew Meter*. HSM n° 13. Missoula, Mont.: Scholars Press, 1976, pp. 153-169.
- TALSTRA, E. "Deuteronomy 31: Confusion or Conclusion? The Story of Moses' Threefold Sucession", em *Deuteronomy and Deuteronomic Literature: Festschrift. C. H. W Brekelmans*. Editado por M. Vervenne e J. Lust. BETL n° 133. Leuven: Leuven University Press, 1997, pp. 87-110.
- THIESSEN, M. "The Form and Function of the Song of Moses (Deuteronomy 32.1-43)". *JBL* n° 123, 2004, pp. 401-424.
- WEITZMAN, S. P. "Lessons from the Dying: The Role of Deuteronomy 32 in Its Narrative Setting". *HTR* n° 87, 1994, pp. 377-393.
- _____. *Song and Story in Biblical Narrative*. Bloomington: Indiana University Press, 1997, pp. 37-58.

- WIEBE, J. M. "The Form, Setting and Meaning of the Song of Moses". *Studia Biblica et Theologica* n° 17, 1989, pp. 119-163.
- WITTSTUCK, T. "So-Called Anti-Anthropomorphisms in the Greek Text of Deuteronomy". *CBQ* n° 38, 1976, pp. 29-34.
- WRIGHT, G. E. "The Lawsuit of God: A Form-Critical Study of Deuteronomy 32", em *Israel's Prophetic Heritage: Essays in Honor of James Muilenburg*. Editado por B. Anderson e W. Harrelson. Nova York: Harper & Row, 1962, pp. 26-67.
- ¹ MENDENHALL, G. E. "Samuel's 'Broken Rib': Deuteronomy 32". Em *No Famine in the Land: Studies in Honor of John L. McKenzie*. Editado por J. W. Flanagan e A. W. Robinson. Missoula, Mont.: Scholars Press, 1975, pp. 63-74. Reimpresso em *A Song of Power and the Power of Song: Essays on the Book of Deuteronomy*. Editado por D. L. Christensen. SBTS n° 3. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1993, pp. 169-180.
- ² WEITZMAN, S. P. *Song and Story in Biblical Narrative*. Bloomington: Indiana University Press, 1997, p. 44.
- ³ "The Lawsuit of God: A Form-Critical Study of Deuteronomy 32", em *Israel's Prophetic Heritage: Essays in Honor of James Muilenburg*. Editado por B. Anderson e W. Harrelson. Nova York: Harper & Row, 1962, pp. 26-67.
- ⁴ MENDENHALL, G. E., "Samuel's 'Broken Rib': Deuteronomy 32", em *No Famine in the Land: Studies in Honor of John L. McKenzie*. Editado por J. W. Flanagan e A. W. Robinson. Missoula, Mont.: Scholars Press, 1975, p. 70.
- ⁵ "The Form and Function of the Song of Moses (Deuteronomy 32.1-43)". *JBL* n° 123, 2004, pp. 401-424.
- ⁶ "Lessons from the Dying: The Role of Deuteronomy 32 in Its Narrative Setting". *HTR* n° 87, 1994, pp. 377-393; e *Song and Story in Biblical Narrative*. Bloomington: Indiana University Press, 1997, pp. 37-58.
- ⁷ *Major Poems of the Hebrew Bible*. 3 vols. Assen: Van Gorcum. Vol. 1, 1998, pp. 142,143.
- ⁸ Deuterônômio apresenta a Rocha no papel de pai. Jeremias ocupa esse espaço com o "pedaço de madeira", sugerindo que seus contemporâneos tinham a rocha como mãe. Daí a sutil e irônica troca de papéis sexuais. (N. do T.)
- ⁹ *Deuteronomy: A Commentary*. Traduzido por D. Barton. OTL. Filadélfia: Westminster, 1966.
- ¹⁰ *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Filadélfia: Fortress, 1979, pp. 220,221.
- ¹¹ ROMER, D. C. e BRETTLE, M. Z. "Deuteronomy 34 and the Case for a Persian Hexateuch". *JBL* n° 119, 2000, p. 406.
- ¹² *Tôrã and Canon*. Filadélfia: Fortress, 1972, pp. 44,45.
- ¹³ *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*. Minneapolis: Fortress, 1997, p. 211.