

Geerhardus Vos

TEOLOGIA BÍBLICA



A rica variedade da Escritura redescoberta à medida



em que se explica o desenvolvimento



progressivo dos temas bíblicos

ANTIGO E NOVO TESTAMENTOS

2ª edição



Geerhardus Vos

TEOLOGIA BÍBLICA



ANTIGO E NOVO TESTAMENTOS

2ª edição



Teologia Bíblica

Geerhardus Vos

TEOLOGIA BÍBLICA



A rica variedade da Escritura redescoberta à medida



em que se explica o desenvolvimento



progressivo dos temas bíblicos

ANTIGO E NOVO TESTAMENTOS

2ª edição



Teologia Bíblica – Antigo e Novo Testamentos de Geerhardus Vos © 2010, Editora Cultura Cristã. Originalmente publicado em inglês com o título *Biblical Theology* (Old and New Testament) Copyright ©1948 da edição original de Geerhardus Vos. Esta edição foi licenciada por permissão especial da William B. Eerdmans Publishing Co. 2140 Oak Industrial Drive N.E., Grand Rapids, Michigan 49505. Todos os direitos são reservados.

Conselho Editorial

Cláudio Marra (*Presidente*)
Filipe Fontes
Heber Carlos de Campos Jr.
Hermisten Maia Pereira da Costa
Joel Theodoro da Fonseca Jr.
Misael Batista do Nascimento
Tarcízio José de Freitas Carvalho
Victor Alexandre Nascimento Ximenes

Produção Editorial

Tradução
Alberto Almeida de Paula
Revisão
Wendell Lessa
Marcos Leonardo Paixão da Silva
Editoração
Assisnet Design Gráfico
Capa
OM Designers Gráficos
Diagramação de e-book
EquireTech

V959t Vos, Geerhardus
Teologia Bíblica - Antigo e Novo Testamentos / Geerhardus Vos; tradução Alberto Almeida de Paula. – São Paulo : Cultura Cristã.

Título original: *Biblical Theology*
ISBN 978-65-991459-8-8

1. Teologia bíblica 2. Bíblia I. Paula, Alberto Almeida de II. Título

CDU-22.08

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



EDITORIA CULTURA CRISTÃ

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

Fones 0800-0141963 / (11) 3207-7099 – Fax (11) 3209-1255

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

Superintendente: Haveraldo Ferreira Vargas

Editor: Cláudio Antônio Batista Marra

Prefácio

Nas palavras de Tomás de Aquino, teologia *a Deo docetur, Deum docet, ad Deum ducit*.¹ Após sofrer muito em razão da disposição anti-intelectual e antidoutrinária do nosso tempo, a teologia talvez esteja, de alguma maneira, com uma reputação melhor do que aquela nos primeiros anos deste século. Essa mudança de atitude é bem-vinda, apesar de que se deve confessar que, mesmo nos meios protestantes conservadores, a teologia está longe de receber a atenção e o respeito que, como “conhecimento de Deus”, deve ter.

A presente obra é intitulada *Teologia bíblica – Antigo e Novo Testamentos*. O termo “teologia bíblica” não é satisfatório por estar sujeito a ser mal-interpretado. Toda teologia verdadeiramente cristã deve ser teologia *bíblica* – porque, com exceção da revelação geral, as Escrituras constituem o único material com o qual a ciência da teologia pode lidar. Um nome mais adequado seria “História da Revelação Especial”, que precisamente descreve a matéria dessa disciplina. Nomes, contudo, estabelecem-se pelo uso, e o termo “teologia bíblica”, apesar de sua ambiguidade, dificilmente pode ser abandonado agora.

A teologia bíblica ocupa uma posição entre a exegese e a teologia sistemática na enciclopédia das disciplinas teológicas. Ela difere da teologia sistemática, não no sentido de ser mais bíblica ou por aderir mais de perto às verdades das Escrituras, mas em que o princípio de organização do material bíblico é histórico em vez de lógico. Uma vez que a teologia sistemática toma a Bíblia como um todo e se empenha em exhibir a totalidade de seu ensino numa forma ordenadamente sistemática, a teologia bíblica lida com o material de um ponto de vista histórico, procurando expor o crescimento orgânico ou o desenvolvimento das verdades da revelação especial,

começando com a revelação pré-redentora dada no Éden indo até o fechamento do cânon do Novo Testamento.

O material exposto neste livro tem sido apresentado em várias instituições teológicas em forma mimeografada. É motivo de satisfação para mim saber que isso está sendo colocado à disposição do público, sendo impresso de maneira adequada pela Wm. B. Eerdmans Publishing Company. A edição do material para impressão foi feita pelo meu filho, Rev. Johannes G. Vos, que estudou este trabalho como aluno no Seminário Teológico de Princeton e que concorda inteiramente com a visão teológica do livro. Minha expectativa é que ele possa ajudar muitos ministros e estudantes de teologia a obter uma apreciação mais profunda das maravilhas da revelação especial de nosso Deus.

Grand Rapids, Michigan
1º de setembro de 1948
GEERHARDUS VOS

1 “É ensinada por Deus, ensina a Deus, conduz a Deus.”

Sumário

O Antigo Testamento

— PARTE I —

O período mosaico de revelação

1. INTRODUÇÃO: NATUREZA E MÉTODO DA TEOLOGIA BÍBLICA

Divisão da teologia em quatro grandes áreas – definição de teologia bíblica – as várias coisas designadas em sucessão pelo nome de teologia bíblica – princípios orientadores – objeções ao nome “teologia bíblica” – a relação da teologia bíblica com outras disciplinas – o método da teologia bíblica – usos práticos do estudo da teologia bíblica

2. O MAPEAMENTO DO CAMPO DA REVELAÇÃO

Revelação especial pré-redentora e redentora – a divisão da revelação especial redentora “Berith” e “Diatheke”

3. O CONTEÚDO DA REVELAÇÃO ESPECIAL PRÉ-REDENTORA

Quatro princípios: vida, provação, tentação, morte – mortalidade e imortalidade

4. O CONTEÚDO DA PRIMEIRA REVELAÇÃO ESPECIAL REDENTORA

As três maldições – “semente” – sofrimento humano

5. A REVELAÇÃO NOAICA E O DESENVOLVIMENTO QUE CONDUZ A ELA

Cainitas e setitas – revelação após o dilúvio

6. O PERÍODO ENTRE NOÉ E OS GRANDES PATRIARCAS

Os pronunciamentos proféticos de Noé – a tabela das nações – a confusão das línguas – a eleição dos semitas para fornecerem os portadores da redenção e da revelação

7. REVELAÇÃO NO PERÍODO PATRIARCAL

Visões críticas – a historicidade dos patriarcas – teofanias – o anjo de Yahweh – o patriarca Abraão – o princípio da eleição – a objetividade dos dons outorgados – as promessas cumpridas sobrenaturalmente – o nome divino “El-Shaddai” – fé como a encontrada na religião patriarcal – elementos éticos – o patriarca Isaque – o patriarca Jacó – eleição – o sonho-visão de Betel – a luta em Peniel

8. REVELAÇÃO NO PERÍODO DE MOISÉS

[A] O lugar de Moisés no organismo da revelação do Antigo Testamento

A preeminência de Moisés

[B] A forma de revelação no período mosaico

A coluna de nuvem e fogo – o anjo de Yahweh – o nome e a face de Yahweh.

[C] O conteúdo da revelação mosaica

[1] *A base factual Libertação do cativo estrangeiro – libertação do pecado – uma apresentação da onipotência divina – uma demonstração da graça soberana – o nome “Yahweh” – a Páscoa.*

[2] *O “berith” estabelecido entre Yahweh e Israel*

[3] *A organização de Israel: a teocracia A função da Lei*

[4] *O Decálogo De aplicação universal – religioso no seu caráter – as Dez Palavras – a Primeira Palavra – a Segunda Palavra – a Terceira Palavra – a Quarta Palavra.*

[5] *A Lei ritual (cerimonial) Símbolo e Tipo – o Tabernáculo – a majestade e a santidade de Deus – o lugar de adoração – Cristo é o antitípico do Tabernáculo – O Tabernáculo: também um tipo de igreja – O sistema sacrificial da Lei – ofertas, dádivas, sacrifícios – a relação entre o ofertante e seu sacrifício – os períodos do ritual de sacrifício – definição de vicário – o significado de “cobrir” – a variedade de ofertas – impureza e purificação – totemismo – culto dos ancestrais – a teoria animista*

— P A R T E I I —

O período profético de revelação

1. O LUGAR DO PROFETISMO NA REVELAÇÃO DO ANTIGO TESTAMENTO

Um movimento produto do período do reinado – a palavra como o instrumento do profetismo – um fator de continuidade – dois períodos principais do profetismo

2. O CONCEITO DE UM PROFETA: NOMES E ETIMOLOGIAS

O termo hebraico “nabhi” – o termo grego “prophetes” – os termos “ro’eh” e “chozeh”

3. A HISTÓRIA DO PROFETISMO: TEORIAS CRÍTICAS

A história do profetismo – a origem do “nabhi’-ismo” em Israel – os profetas posteriores criaram o monoteísmo ético?

4. O MODO DE RECEPÇÃO DA REVELAÇÃO PROFÉTICA

As opiniões de Kuenen examinadas – “revelação cerne” – a teoria da “adivinhação” – revelação por meio da fala e da audição – revelação por meio da apresentação e da visão – revelação por meio de arrebatamento – efeitos no corpo – o estado intramental – resposta às opiniões extremamente críticas.

5. O MODO DE COMUNICAÇÃO DA PROFECIA

Fala – milagres

6. O CONTEÚDO DA REVELAÇÃO PROFÉTICA

[A] A natureza e os atributos de Yahweh

Monoteísmo – a natureza e os atributos de Yahweh – onipotência – “Yahweh dos Exércitos” – a relação de Yahweh com o tempo e o espaço – onisciência – santidade – justiça – emoções e sentimentos.

[B] O laço entre Yahweh e Israel

[C] O ensinamento de Oseias sobre o laço matrimonial

[D] A ruptura do laço: o pecado de Israel

Pecado nacional coletivo – a corrupção do ritual de adoração – Amós 5.25 – Isaías 1.10-17 – Oseias 6.6 – Miqueias 6.6-9 – Amós 4.4 – Jeremias 7.21-23 – pecado social – a doutrina do pecado em Oseias – a doutrina do pecado em Isaías – o pecado de Israel como visto historicamente pelos profetas.

[E] O julgamento e a restauração: escatologia profética

As opiniões de Wellhausen e a escola do criticismo – o ensino escatológico dos profetas – Oseias – Isaías – os “últimos dias” em Oseias – a “glória” futura em Isaías

O Novo Testamento

1. A ESTRUTURA DA REVELAÇÃO DO NOVO TESTAMENTO

[1] *Proveniente de indicações no Antigo Testamento*

[2] *Proveniente dos ensinamentos de Jesus*

[3] *Proveniente dos ensinamentos de Paulo e dos outros apóstolos*

A nova dispensação é final – é esperada uma revelação posterior?

2. REVELAÇÃO EM RELAÇÃO À NATIVIDADE

Aspectos da natividade

3. REVELAÇÃO EM RELAÇÃO A JOÃO BATISTA

Mateus 11.2-19 – João Batista e Elias – o testemunho de João Batista sobre Jesus – o batismo de João – o batismo de Jesus por João – a descida do Espírito Santo sobre Jesus – o testemunho pós-batistal de João sobre Jesus – João 1.15, 30 – João 1.29, 36 – João 1.34 – João 3.27-36.

4. REVELAÇÃO NA PROVAÇÃO DE JESUS

A tentação no deserto – a tentação do Senhor e a nossa própria – a forma específica que a tentação do Senhor assumiu – as tentações do Senhor interpretadas – Deuteronômio 8.3 –

5. A REVELAÇÃO DO MINISTÉRIO PÚBLICO DE JESUS

[A] Os vários aspectos da função reveladora de Cristo

Quatro divisões da revelação dada por Cristo – a obra reveladora de Jesus nos Evangelhos.

[B] A questão do desenvolvimento

[C] O método de ensino de Jesus

Similitudes – parábolas propriamente – parábolas especializadas – o método “alegórico” – a filosofia do ensino por meio de parábolas – “verdadeiro” e “verdade” no Quarto Evangelho.

[D] A atitude de Jesus em relação às Escrituras do Antigo Testamento

Uma “religião do Livro” – certas reivindicações críticas não comprovadas.

[E] A doutrina de Jesus sobre Deus

O ensinamento de Jesus sobre a paternidade divina – a ênfase de Jesus sobre a majestade e a grandeza divinas – a justiça retributiva de Deus.

[F] O ensino de Jesus sobre o reino de Deus

[1] *As questões formais. O reino no Antigo Testamento – o reino nos Evangelhos – “o reino dos céus” – teorias modernas sobre “o reino” – o duplo conceito de reino.*

[2] *A essência do reino. A supremacia divina na esfera de poder – fé relacionada ao poder do reino – “fé” como usada em João – a supremacia divina na esfera da justiça – a crítica de nosso Senhor à ética judaica – arrependimento – a supremacia divina na esfera do estado de bem-aventurança – reino e igreja.*

O Antigo Testamento



— PARTE I —

O período mosaico de revelação

— Capítulo um —



Introdução: natureza e método da teologia bíblica

A melhor abordagem para o entendimento da natureza da teologia bíblica e o lugar pertencente a ela no círculo das disciplinas teológicas passa por uma definição de teologia em geral. De acordo com sua etimologia, teologia é a *ciência concernente a Deus*. Outras definições ou induzem ao erro ou, quando examinadas mais de perto, acabam por conduzir ao mesmo resultado da definição citada. Como um caso frequente, a definição de teologia pode ser examinada como “a ciência da religião”. Se nessa definição “religião” deve ser entendida subjetivamente como significando a soma total dos fenômenos ou experiências religiosas no homem, então ela já está incluída naquela definição da ciência da antropologia que lida com a vida psíquica do homem. Ela tem a ver com o homem e não com Deus. Se, entretanto, religião for entendida, objetivamente, como a religião que é normal e de obrigação para o homem porque é prescrita por Deus, então outra questão deve ser levantada: por que Deus exige precisamente essa religião e não outra? Portanto, em última instância, ao lidar com religião nos encontraremos lidando com Deus.

Da definição de teologia como ciência concernente a Deus segue-se a necessidade de que isso se baseie em revelação. Ao lidar cientificamente com objetos impessoais, nós é que damos o primeiro passo. Eles são passivos, nós somos ativos. Nós os manipulamos, examinamos e fazemos experimentos com eles. Mas com relação a um ser pessoal e espiritual a situação é diferente. Somente à medida que tal ser escolhe se expor é que podemos conhecê-lo. Toda vida espiritual é, por natureza, uma vida escondida, uma vida fechada em si mesma. Tal vida só nos pode ser conhecida por meio de revelação. Se isso é verdade entre um homem e outro, quanto mais entre Deus e o homem. O princípio envolvido foi formulado por Paulo de maneira impressionante: “Porque qual dos homens sabe as coisas do homem, senão o seu próprio espírito, que nele está? Assim, também as coisas de Deus, ninguém as conhece, senão o Espírito de Deus” [1Co 2.11]. O conteúdo oculto da mente de Deus pode ser possuído mediante o desvendar dessa mente, feito pelo próprio Deus. Deus precisa vir até nós antes que possamos ir a ele. Mas Deus não é um ser pessoal espiritual *de forma geral*. Ele é um ser infinitamente exaltado acima da nossa maior concepção. Suponhamos que fosse possível para um espírito humano entrar diretamente em outro espírito humano: ainda assim seria impossível para o espírito do homem adentrar ao Espírito de Deus. Isso enfatiza a necessidade de que Deus nos abra porta ao mistério de sua natureza antes que possamos adquirir qualquer conhecimento sobre ele. Na verdade, podemos dar um passo a mais nessa argumentação. Em todo estudo científico, nós existimos ao lado dos objetos de nossa investigação. Mas em teologia a relação é invertida. Originalmente, só Deus existia. Ele era conhecido somente de si mesmo, e teve que, primeiro, chamar à existência uma criatura antes que qualquer conhecimento exterior com relação a ele se tornasse possível. A criação, portanto, foi o primeiro passo para a produção de um conhecimento extradivino.

Outra razão para a necessidade de revelação que preceda todo o entendimento de Deus advém do estado anormal em que o homem existe no pecado. O pecado transtornou a relação original entre Deus e o homem. Isso produziu uma separação em que anteriormente prevalecia uma comunhão perfeita. Em razão da natureza da situação, todos os passos tomados na direção de corrigir essa anormalidade partiram da soberana iniciativa divina. Esse aspecto particular, portanto, quanto à

indispensabilidade da revelação, prevalece ou fracassa com o reconhecimento ou não do fato do pecado.

DIVISÃO DA TEOLOGIA EM QUATRO GRANDES ÁREAS

O tratamento usual dado à teologia se distingue em quatro áreas: teologia exegética, teologia histórica, teologia sistemática e teologia prática. O ponto a ser observado, em nosso propósito aqui, é a posição que é dada à teologia exegética como primeira dentre as quatro. Esse precedente é em razão do reconhecimento instintivo de que no princípio de toda teologia reside uma atitude passivo-receptiva por parte daquele que se dedica ao seu estudo. A pressuposição de tal atitude é característica de toda busca verdadeiramente exegética. É eminentemente um processo no qual Deus fala e o homem escuta. A teologia exegética, contudo, não deve ser considerada como restrita à exegese. A primeira é um todo mais extenso do qual a última é, na verdade, uma parte importante, mas, apesar de tudo, somente uma parte. A teologia exegética, num sentido mais amplo, compreende as seguintes disciplinas:

- a) o estudo do conteúdo atual da Escritura Sagrada;
- b) a investigação da origem dos vários escritos bíblicos, incluindo a identidade dos escritores, o tempo e a ocasião da composição, dependência de possíveis fontes, etc. Isso é conhecido como *Introdução* e pode ser considerado como um desdobramento do processo de exegese propriamente dito;
- c) a colocação da questão sobre como esses vários escritos vieram a ser coletados e reunidos na unidade de uma Bíblia ou livro; essa parte do processo recebe o nome técnico de *Canônica*;
- d) o estudo da autorrevelação atual de Deus no tempo e no espaço que retrocede até o primeiro compromisso de escrita de qualquer documento bíblico, autorrevelação essa que, por longo tempo, continuou a acontecer com o registro escrito do material revelado; esse quarto procedimento é chamado de *Teologia bíblica*.

A ordem na qual os quatro passos estão nomeados é, evidentemente, a ordem na qual eles se apresentam, sucessivamente, à mente investigadora

do homem. Quando se observa o processo pela perspectiva divina, a ordem deve ser invertida, tendo-se a seguinte sequência:

- a) a autorrevelação divina;
- b) o compromisso de registro do produto da revelação;
- c) a reunião de vários escritos, de maneira a produzir a unidade de uma coleção;
- d) a produção e condução do estudo do conteúdo dos escritos bíblicos.

DEFINIÇÃO DE TEOLOGIA BÍBLICA

Teologia bíblica é aquele ramo da teologia exegética que lida com o processo da autorrevelação de Deus registrada na Bíblia.

Na definição dada, o termo “revelação” é tido como um substantivo que indica ação. A teologia bíblica lida com a revelação como sendo atividade divina, não o produto final dessa atividade. Sua natureza e método de procedimento terão, naturalmente, de manter estreito contato e reproduzir, até onde possível, as características do trabalho divino em si. As principais características do último são:

[1] *A progressividade histórica do processo de revelação*

A revelação não foi completada num único ato exaustivo, mas se desdobrou ao longo de uma série de atos sucessivos. Em termos abstratos, ela pode, conceitualmente, ter sido de outra maneira. Contudo, como matéria de fato, ela não poderia ser, porque revelação não se firma por si só, mas está (no que concerne à Revelação Especial) inseparavelmente ligada à outra atividade de Deus que chamamos de *redenção*. Agora, redenção não poderia ser de outra maneira a não ser em sucessão histórica, porque ela se dirige à sucessão de gerações da humanidade que vêm à existência no curso da História. Revelação é a interpretação da redenção; ela deve, portanto, se desdobrar em etapas como a redenção o faz. Ainda assim, é óbvio também que os dois processos não são inteiramente coextensivos, pois a revelação chega a um fim num ponto no qual a redenção ainda continua. A fim de entendermos isso, devemos levar em consideração uma distinção importante dentro da esfera da própria redenção. A redenção é parcialmente objetiva e central, e parcialmente subjetiva e individual. Pela primeira, designamos

aqueles atos redentores de Deus que aconteceram a favor, mas fora da pessoa. Pela última, designamos aqueles atos de Deus que atingem o interior da pessoa. Chamamos os atos objetivos de centrais porque, uma vez que acontecem no centro do círculo de redenção, eles se ocupam igualmente a respeito do mesmo ponto, e não estão em necessidade ou capacidade de repetição. Tais atos objetivos centrais são a encarnação, expiação e ressurreição de Cristo. Os atos, na esfera subjetiva, são chamados de individuais porque são repetidos em cada indivíduo, separadamente. Tais atos subjetivos individuais são a regeneração, justificação, conversão, santificação e glorificação. Dessa maneira, a revelação somente acompanha o processo objetivo-central e isso explica por que a redenção vai além da revelação. Insistir em que a revelação acompanha a redenção subjetivo-individual traria implicações de que ela lidava com as questões de foro íntimo e pessoal em vez de os anseios da coletividade no mundo quanto à redenção. Isso não significa que o crente não pode, em sua experiência subjetiva, receber iluminação da fonte de revelação na Bíblia, pois devemos nos lembrar de que, continuamente, ao lado do processo objetivo, desenrolava-se a aplicação subjetiva e que muito disso é refletido nas Escrituras. A redenção subjetivo-individual não começou quando a redenção objetiva-central se encerrou; elas existem lado a lado desde o princípio.

Resta somente um período no futuro quando devemos esperar que a redenção objetiva-central retome suas atividades, na segunda vinda de Cristo. Naquele tempo, acontecerão grandes atos redentores concernentes ao mundo e ao povo de Deus, coletivamente. Esses atos serão acrescidos ao volume de verdades que possuímos agora.

[2] *A real incorporação da revelação na História*

O processo de revelação não é somente concomitante com a História, mas se torna encarnado na História. Os próprios fatos da História adquirem uma significação reveladora. A crucificação e a ressurreição de Cristo são exemplos disso. Devemos posicionar ato-revelação ao lado de palavra-revelação. Isso se aplica, é claro, aos grandes atos excepcionais de redenção. Em tais casos, redenção e revelação coincidem. Contudo, dois pontos devem ser lembrados nessa relação: primeiro, que esses atos com duplo

aspecto não acontecem primariamente para um propósito revelatório; seu caráter revelatório é secundário; primariamente, eles possuem um propósito que transcende a revelação, tendo uma referência divina em seu efeito e, somente em dependência a esse, uma referência humana para instrução. Em segundo lugar, tais atos-revelações nunca são totalmente permitidos falar por si mesmos: eles são precedidos e sucedidos pela palavra-revelação. A ordem usual é: primeiro a palavra, então o fato, depois de novo a palavra interpretativa. O Antigo Testamento traz a palavra preditiva preparatória, os Evangelhos registram o fato redentor-revelatório, as Epístolas suprem a subsequente interpretação final.

[3] *A natureza orgânica do processo histórico observável na revelação*

Todo avanço é progressivo, mas nem todo avanço progressivo traz um caráter orgânico. A natureza orgânica do progresso da revelação explica muitas coisas. Algumas vezes, é contestado que o pressuposto do progresso na revelação exclui sua perfeição absoluta em todas as fases. Esse seria o caso se fosse um processo não orgânico. O progresso orgânico vai do estado germinal até atingir o crescimento pleno; mesmo assim, nós não dizemos que, qualitativamente, a semente é menos perfeita do que a árvore. A característica em questão explica, mais adiante, como a suficiência salvadora da verdade poderia pertencer à revelação nos primeiros momentos em que emergiu: no estado germinal, o mínimo de conhecimento indispensável já estava presente. Mais uma vez, isso explica como a revelação podia ser tão intimamente determinada em seu movimento de progressão, pelo movimento de progressão da redenção. Se o último for organicamente progressivo, o primeiro tem de participar da mesma natureza. Onde a redenção avança a passos curtos ou se torna quiescente, a revelação procede da mesma maneira. Mas a redenção, como é sabido, é eminentemente orgânica em seu progresso. Ela não avança num movimento uniforme, mas, ao contrário, ela é de “época” em seu avanço. Nós podemos observar que onde os períodos de ação redentora se acumulam, o movimento de revelação está acelerado de igual modo e seu volume aumentou. Mais além, ainda, a partir do caráter orgânico da revelação, podemos explicar sua multiformidade crescente – a última sendo, em todo lugar, um sintoma de desenvolvimento de vida orgânica. Essa multiformidade é mais observável

no Novo Testamento do que no Antigo e, nesse, mais no período dos profetas do que no tempo de Moisés.

Algumas observações se fazem presentes aqui quanto à atual má compreensão da última característica mencionada. Tem sido sugerido que a descoberta dessa considerável variedade e diferenciação na Bíblia seja fatal à crença em sua autoridade absoluta e infalibilidade. Se Paulo tem um ponto de vista e Pedro outro, então cada um só pode, no máximo, estar aproximadamente correto. Isso seria correto se a verdade não carregasse em si mesma uma multiformidade de aspectos. Mas a infalibilidade não é inseparável da uniformidade enfadonha. A verdade é inerentemente rica e complexa porque Deus mesmo o é. Toda contenda, nas argumentações, reside, em última instância, numa visão equivocada da natureza de Deus e sua relação com o mundo, uma visão, no fundo, deísta. Essa visão concebe Deus como estando fora da própria criação e, portanto, tendo que tolerar formas e órgãos imperfeitos, conforme são disponibilizados a ele, para instrumentação de sua fala reveladora. Sendo assim, a mente didática e dialética de Paulo seria um empecilho para a comunicação ideal da mensagem, o mesmo podendo se dizer da mente simples, prática e não instruída de Pedro. Da perspectiva do teísmo, o assunto se delinea de maneira bem diferente. A verdade tendo, inerentemente, muitos lados, e Deus tendo acesso a, e controle de, todos os órgãos tencionados de revelação, modelou cada um desses para o exato propósito a ser servido. Uma vez que o Evangelho tem uma estrutura doutrinal precisa, Paulo, doutrinariamente dotado, foi o órgão adequado para expressá-la, porque seus dons foram conferidos a ele e cultivados nele, em antecipação, com vistas a isso.

[4] *O quarto aspecto da revelação determinante do estudo da teologia bíblica consiste em sua adaptabilidade prática*

A autorrevelação de Deus a nós não foi feita para um propósito primariamente intelectual. Não desconsideraremos, é claro, que a mente verdadeiramente piedosa possa, por meio de uma contemplação intelectual das perfeições divinas, glorificar a Deus. Isso seria apenas tão verdadeiramente religioso como a mais intensa ocupação da vontade a serviço de Deus. Mas isso não seria o todo da religião que a revelação

almeja. É verdade que o evangelho ensina que conhecer a Deus é vida eterna. Porém, o conceito de “conhecimento” aqui não deve ser entendido no sentido do pensamento grego. Deve antes ser entendido no sentido semítico do termo. De acordo com o primeiro, “conhecer” significa reproduzir a realidade de uma coisa na consciência. A ideia bíblica e semítica é a de ter a realidade de alguma coisa interligada com a experiência íntima de vida. Portanto, “conhecer” pode significar “amar”, “separar em amor” no idioma bíblico. Porque Deus deseja *ser conhecido* dessa maneira, ele fez que sua revelação acontecesse no meio da vida histórica de um povo. O ambiente da revelação não é uma escola, mas um “pacto”. Falar sobre a revelação como uma “educação” para a humanidade é uma maneira racionalista e não escriturística de falar. Tudo o que Deus desvendou de si mesmo veio em resposta às necessidades religiosas práticas de seu povo à medida que essas emergiam no curso da História.

AS VÁRIAS COISAS DESIGNADAS EM SUCESSÃO PELO NOME DE TEOLOGIA BÍBLICA

O nome foi usado, primeiramente, para designar uma coleção de textos-prova empregados no estudo da teologia sistemática. Depois, foi acolhido pelos pietistas em seu protesto contra um método hiperescolástico no tratamento da dogmática. É claro que nenhum dos dois usos fez surgir uma nova disciplina teológica distinta. Isso não aconteceu até que um novo princípio de abordagem, que posicionava a questão fora da esfera das disciplinas já existentes, foi introduzido. O primeiro a fazer isso foi J. P. Gabler no seu tratado *De justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae*. Gabler percebeu, corretamente, que a diferença específica da teologia bíblica se encontra no seu princípio histórico de abordagem. Infelizmente, tanto o impulso da percepção e a maneira de sua aplicação estavam influenciados pelo racionalismo da escola de pensamento à qual ele pertencia. A característica principal dessa escola era o desrespeito pela História e tradição e o correspondente louvor à razão como a única e suficiente fonte do conhecimento religioso. Uma distinção ficou demarcada entre (a) crenças e costumes registrados na Bíblia, como matéria de História e (b) o que se provava ser demonstrável pela razão. O primeiro foi rejeitado *a priori* como não autoritativo, enquanto que o último foi recebido como

verdade – contudo, não porque se encontrava na Bíblia, é claro, mas porque se encontrava de acordo com o que a razão demanda. Se fosse feito um questionamento sobre qual a utilidade de tal apresentação na Bíblia, a resposta a ser dada seria que, num período anterior de desenvolvimento, os homens não estavam ainda suficientemente familiarizados com a razão para basear nela suas convicções e práticas religiosas e, conseqüentemente, Deus se ajustou ao método antigo de basear a crença numa autoridade externa, um método agora superado.

É importante observar que esse tão chamado *Rationalismus Vulgaris* não era (e, até onde ele ainda sobrevive, não é) um princípio puramente filosófico ou epistemológico, mas tem um colorido especificamente religioso. O racionalismo tem atacado a religião há tanto tempo e de modo tão violento que ela não pode parecer incorreta em virar a mesa e por um instante criticar o racionalismo pela perspectiva religiosa. O ponto principal a se observar é a autoassertividade do racionalismo contra Deus na esfera da verdade e da crença. Isso é uma falha no aparato religioso. Receber a verdade baseada na autoridade de Deus é um ato eminentemente religioso. Crença na inspiração da Escritura pode ser avaliada como um ato de culto, sob certas circunstâncias. Isso explica por que o racionalismo tem, preferencialmente, se firmado no campo da religião, ainda mais do que no campo puramente filosófico. A razão disso é que, em religião, a mente pecaminosa do homem se encontra mais diretamente face a face com as reivindicações de uma autoridade superior independente. Quando se examina o quadro mais de perto, o protesto contra a tradição é um protesto contra Deus como a fonte da tradição, e o modo de tratamento da teologia bíblica não tem como objetivo honrar a História como forma de tradição, mas desacreditar tanto a História como a tradição. Ainda mais, o racionalismo é falho quando considerado eticamente, pois mostra uma tendência em direção à glorificação do presente (ou seja, no fundo, *de si mesmo*) em detrimento do futuro, não menos do que do passado. Ele revela um forte senso de ter chegado ao ápice de desenvolvimento. O *glamour* da insuperabilidade, na qual o racionalismo geralmente se vê, não é calculado a fim de fazê-lo esperar muito mais de Deus no futuro. Nessa atitude, a falta religiosa da autossuficiência se destaca de maneira ainda mais pronunciada do que na atitude em relação ao passado.

Anteriormente, foi considerado um mérito ter enfatizado a importância de traçar a verdade historicamente, mas quando isso foi feito com a falta de uma piedade fundamental, a abordagem de Gabler (e a escola a qual pertencia) perdeu o direito de se autointitular teologia. O ramo racionalista da teologia bíblica, ao mesmo tempo em que enfatiza a História, declara que seu produto é religiosamente sem valor.

Para definir claramente a questão entre nós e esse tipo de tratamento, devemos nos lembrar de que isso não é uma questão do funcionamento apreensivo da razão em relação à verdade religiosa. O homem é tão psiquicamente construído que nada pode entrar em seu conhecimento, a não ser por meio dos portais da razão. Isso é tão verdadeiro que se aplica igualmente ao conteúdo da revelação especial, tanto quanto à verdade de qualquer fonte. Não é uma questão sobre o funcionamento legítimo da razão ao suprir a mente do homem com o conteúdo da revelação natural. Além disso, a razão tem seu devido lugar na tarefa de pensar e sistematizar o conteúdo da revelação especial. No entanto, o reconhecimento disso não é idêntico ou característico do que nós, tecnicamente, chamamos de racionalismo. O diagnóstico dele é extraído da atmosfera de irreligiosidade e desdém contra Deus que o racionalismo leva onde quer que apareça. O erro principal a ser encontrado em pessoas desse tipo é que, para a mente piedosa, a totalidade da perspectiva que têm de Deus de seu mundo parece não amistosa em razão da ausência, no seu sentido mais primário, do *sensorium* da religião.

Desde seu nascimento nesse ambiente racionalista, a teologia bíblica tem sido fortemente afetada, não somente no sentido de que correntes filosóficas têm entrado em contato com a teologia em geral, mas, em especial, na maneira como sua natureza, sobretudo, a deixa aberta. Isso é demonstrado uma vez que, no presente, o tratamento da teologia bíblica é influenciado pela filosofia da evolução. Essa influência é discernível em duas direções. Em primeiro lugar, o avanço qualitativo encontrado pela hipótese da evolução num mundo em processo é estendido ao aparecimento da verdade religiosa. Isso se torna um avanço, não somente de baixo para cima, mas do bárbaro e primitivo para o refinado e civilizado, do falso para o verdadeiro, do mau para o bom. A religião, nessa óptica, começou com o animismo, em seguida veio o politeísmo, então a monolatria, e, por fim, o monoteísmo. Tal visão exclui, é claro, a revelação em cada uso legítimo da

palavra. Tornando todas as coisas relativas não se deixa espaço para o absoluto do fator divino.

Em segundo lugar, a filosofia da evolução pertence à família do positivismo. Ela ensina que nada pode ser conhecido além do fenômeno, somente o lado impressionista do mundo, não a realidade interior objetiva, as chamadas “coisas em si mesmas”. Tais coisas como a alma, a imortalidade, a vida futura, etc., não podem entrar no conhecimento humano, o qual de fato não é nenhum conhecimento no sólido sentido antigo do termo. Consequentemente, todas essas verdades objetivas vêm a ser consideradas como estando além do campo da teologia. Se o nome *teologia* ainda é retido, ele é um nome inadequado para a classificação e discussão do fenômeno religioso. A questão não é mais sobre o que é verdadeiro, mas simplesmente sobre o que tem sido crido e praticado no passado. Com essa camuflagem geral de ciência da religião sob o nome de teologia e inseparável dela vem o desligamento interno da teologia bíblica em particular. Essa se torna em fenomenologia da religião registrada na literatura bíblica.

PRINCÍPIOS ORIENTADORES

Contra essas influências perversivas é importante expor claramente os princípios pelos quais o nosso tratamento da matéria é conduzido. São eles:

(a) o reconhecimento do caráter infalível da revelação como essencial a todo uso legitimamente teológico do termo. Isso é essencial ao teísmo. Se Deus é pessoal e consciente, então a inferência é inevitável de que em todo seu modo de autorrevelação ele apresentará uma expressão impecável de sua natureza e propósito. Ele comunicará seu pensamento ao mundo com a marca da divindade nele. Se o contrário é verdadeiro, então a razão para isso teria de ser encontrada em seu ser que, de alguma maneira, estaria atado às limitações e relatividades do mundo, sendo isso um canal de expressão que estaria obstruindo sua relação com o mundo. Obviamente, o pano de fundo de tal visão não é teísmo, mas panteísmo.

(b) A teologia bíblica deve, igualmente, reconhecer a objetividade da base da revelação. Isso significa que comunicações reais vieram de Deus ao homem *ab extra*. Não é justo passar essa ideia com uma referência desdenhosa à perspectiva do “ditado”. Não há nada indigno no ditado,

certamente não entre Deus e o homem. Além disso, não é científico, pois as declarações dos recipientes da revelação mostram que tal processo, não raramente, ocorreu.

Nossa posição, contudo, não implica que toda revelação veio dessa maneira objetiva. Há um ingrediente que pode ser propriamente chamado de “revelação subjetiva”. Por isso queremos dizer da atividade interna do Espírito sobre as profundezas da subconsciência humana, fazendo que certos pensamentos intencionados por Deus viessem a aflorar. Os Salmos oferecem exemplos desse tipo de revelação e isso ocorre também nos trechos salmódicos encontrados aqui e ali nos profetas. Apesar de ter sido trazida por meio de um canal subjetivo, nós, de igual modo, devemos reivindicar a autoridade divina para ela; de outra maneira, ela não poderia ser chamada revelação, propriamente dita. Nessa forma subjetiva, revelação e inspiração se fundem. Devemos, contudo, estar em guarda contra a tendência moderna de reduzir toda revelação nas Escrituras à categoria de *ab intra*. Normalmente, isso é feito com a intenção de privar a revelação de sua infalibilidade. Uma forma preferida de fazer isso é confinar revelação aos claros atos de autorrevelação feitos por Deus e, então, derivar todo o conteúdo de pensamento na Bíblia da reflexão humana sobre esses atos. Tal teoria, via de regra, é uma máscara para apresentar todo ensinamento da Bíblia na relatividade da reflexão puramente humana cuja procedência divina não pode ser mais verificada, porque nada objetivo foi deixado por meio do qual uma verificação possa ser feita.

A crença na ocorrência conjunta da revelação objetiva e subjetiva não é uma posição estreita e antiquada; na verdade, ela é a única visão abrangente, uma vez que tem o desejo de levar em consideração todos os fatos. A ofensa com o termo “ditado” frequentemente procede de um menosprezo de Deus e uma hipervalorização do homem. Se Deus foi condescendente em nos dar uma revelação, compete a ele e não a nós determinar *a priori* que formas ela assumirá. O que devemos à dignidade de Deus é que haveremos de receber sua fala com pleno valor divino.

(c) A teologia bíblica está profundamente envolvida com a questão da inspiração. Tudo, aqui, depende do que nós postulamos como o objeto com o qual nossa ciência lida. Se seu objeto consiste nas crenças e práticas de homens no passado, então, obviamente, não tem importância se o assunto deve ser considerado verdadeiro em outro sentido qualquer ou mais elevado

do que o de um registro confiável de coisas que uma vez foram geralmente aceitas, não importando se eram inerentemente verdadeiras ou não. Uma teologia bíblica concebida dessa maneira deve classificar a si mesma com a teologia histórica e não com a teologia exegética. Ela professa ser uma história da doutrina dos tempos bíblicos. Ela trata Isaías como trataria Agostinho, sendo que, a única questão é o que é crido, não se é verdadeiro ou não. Entretanto, nosso conceito da disciplina considera o assunto do ponto de vista da revelação que procede de Deus. Portanto, o fator da inspiração precisa ser reconhecido como um dos elementos de considerável importância que conferem às coisas estudadas o caráter de “verdade” garantida a nós como tal pela autoridade de Deus.

Não seria apropriada a objeção de que, dessa maneira, podemos postular a abrangência da inspiração na Bíblia somente como pertencente às ocasiões especiais quando Deus se dedicou ao ato de revelação de maneira que, como teólogos bíblicos, pudéssemos professar indiferença, ao menos, à doutrina da “inspiração plenária”. O conceito de inspiração parcial é uma invenção moderna, não tendo nenhum apoio no que a Bíblia ensina sobre a própria formação. Toda vez que o Novo Testamento fala sobre a inspiração do Antigo é sempre nos termos mais absolutos e abrangentes. Consultando a consciência que as Escrituras têm nessa matéria, logo descobrimos que ou é “inspiração plenária” ou não é nada. Ainda mais, temos descoberto que a revelação não está, de maneira alguma, confinada a manifestações verbais isoladas, mas ela abrange fatos. Esses fatos, além do mais, não são de caráter subordinado: eles constituem as juntas e ligamentos centrais do corpo inteiro da revelação redentora. Deles, o todo recebe seu significado e colorido. Portanto, a não ser que a historicidade desses fatos seja garantida e que isso seja de uma maneira mais confiável do que o que é feito pela mera pesquisa histórica, os fatos, com o conteúdo de ensinamento, se tornarão sujeitos a um grau de incerteza, considerando o valor da revelação como totalmente duvidoso. A confiabilidade da exatidão das revelações depende totalmente da exatidão do ambiente histórico no qual elas aparecem.

Novamente, deve ser lembrado que a Bíblia nos dá, em alguns casos, uma filosofia de seu organismo. Paulo, por exemplo, tem suas perspectivas sobre a estrutura da revelação do Antigo Testamento. Aqui, a questão da inspiração plena, extensiva também ao ensino histórico de Paulo, torna-se de importância decisiva. Se crermos que Paulo foi inspirado nessas matérias,

então isso deve facilitar enormemente nossa tarefa de apresentar a estrutura revelacional do Antigo Testamento. Seria um trabalho supérfluo construir nossa visão da matéria. Onde essa tentativa foi levada a efeito, como por certas escolas de criticismo do Antigo Testamento, o método não se baseou numa visão inocente sobre a insignificância do fator da inspiração, mas numa franca negação da mesma.

OBJEÇÕES AO NOME “TEOLOGIA BÍBLICA”

Devemos considerar, agora, as objeções que têm sido feitas ao nome *teologia bíblica*.

(a) O nome é muito abrangente, pois, à exceção da revelação geral, supõe-se que toda teologia esteja embasada na Bíblia. O nome sugere um grau cômico de presunção ao antecipar o predicado “bíblica” a uma única disciplina.

(b) Se a resposta ao ponto dado for de que “bíblica” não precisa ser entendido como uma reivindicação excepcional quanto à procedência bíblica, mas se detém apenas ao método peculiar empregado, aquele de reproduzir a verdade em sua forma bíblica original sem transformação subsequente, então nossa réplica deve ser que, de um lado, isso, por necessidade, pareceria lançar uma crítica sobre as outras disciplinas teológicas que estariam sob a acusação de manipularem a verdade, e que, por outro lado, a teologia bíblica reivindica para si mais do que o devido ao se professar livre de impor um tratamento transformador ao material escriturístico. O fato é que a teologia bíblica, tanto quanto a teologia sistemática, faz que o material passe por uma transformação. A única diferença está baseada no princípio no qual a transformação é conduzida. No caso da teologia bíblica, o princípio é histórico; no caso da teologia sistemática, o princípio é de natureza lógica. Ambos são necessários e não há nenhuma situação em que um se ache superior ao outro.

(c) O nome é incongruente porque está mal ajustado ao restante da nomenclatura teológica. Se, primeiramente, distinguirmos os quatro ramos principais da teologia adicionando ao nome “teologia” um adjetivo terminando em “-ica”, e, então, proceder à nomeação de uma subdivisão de um desses quatro com base no mesmo princípio, chamando-o de teologia bíblica, isso criaria confusão, porque esse nome sugere cinco em vez de

quatro departamentos principais e, ainda, o nome representa uma coordenação que na realidade é uma subordinação.

Por todas essas razões, o nome “História da Revelação Especial” é muito mais preferido. Essa nomenclatura expressa, com precisão e de uma maneira totalmente aceitável, o que nossa ciência se propõe a ser. Contudo, é difícil mudar um nome que já se consagrou pelo uso.

A RELAÇÃO DA TEOLOGIA BÍBLICA COM OUTRAS DISCIPLINAS

Devemos agora considerar o relacionamento da teologia bíblica com outras disciplinas da família teológica.

(a) Sua relação com a história sacra (bíblica). Essa relação é muito próxima. Nem poderia deixar de ser, uma vez que ambas incluem, em suas considerações, material que elas têm em comum uma com a outra. Na história sacra, a redenção ocupa um lugar de preeminência, e lidar com redenção sem adentrar no âmbito da revelação não é viável, porque, como já demonstrado, certos atos são redentores e revelatórios ao mesmo tempo. Mas o mesmo é verdadeiro, e *vice-versa*. A revelação está de tal modo entremeada com a redenção que, a não ser que sejamos permitidos considerar a última, a primeira seria colocada em dúvida. Em ambos os casos, portanto, uma deve transpor a outra. Contudo, podemos delinear uma distinção lógica, ainda que não seja prática: ao reivindicar para si o mundo do seu estado de pecado, Deus tem de agir segundo duas linhas de procedimento que correspondem às duas esferas nas quais a influência destrutiva do pecado se impõe. Essas duas esferas são as esferas do ser e do saber. Para ajustar o mundo em relação à primeira, o procedimento de redenção é empregado; para ajustar o mundo em relação à esfera do saber, o procedimento de revelação é empregado. Um resulta em história bíblica; o outro, em teologia bíblica.

(b) Sua relação com a Introdução Bíblica. Como via de regra, a introdução deve preceder. Depende-se muito, em certos casos, da data dos documentos bíblicos e das circunstâncias de sua composição para determinar o lugar da verdade expressada por eles no esquema da revelação. A cronologia fixada pela introdução é, em tais casos, normativa para a cronologia da teologia bíblica. Contudo, isso não significa que a investigação da apresentação gradual da verdade não possa chegar a um

momento anterior à data do documento. O Pentateuco registra retrospectivamente que desdobramento de revelação havia desde o princípio; mas, também, contém muito daquilo que pertence ao capítulo da revelação dirigida a Moisés e por intermédio dele. Esses dois elementos deveriam ser claramente distinguidos um do outro. Isso é o bastante para os casos nos quais a teologia bíblica depende do trabalho precedido pela introdução. Ocasionalmente, porém, a ordem entre as duas é invertida. Quando não há evidência externa suficiente para datar um documento, a teologia bíblica pode se habilitar para oferecer ajuda ao indicar em qual período o conteúdo da revelação de tal escrito se encaixaria melhor no progresso da revelação.

(c) Sua relação com a teologia sistemática. Não há nenhuma diferença sobre se uma estaria mais atrelada às Escrituras do que a outra. Nesse aspecto, elas são totalmente parecidas. A diferença também não se estabelece ao se afirmar que uma transforma o material bíblico enquanto que a outra não modifica esse material. Ambas, igualmente, fazem que a verdade depositada na Bíblia passe por uma transformação: a diferença surge, entretanto, no fato dos princípios, pelos quais a transformação se efetua, serem diferentes. Na teologia bíblica, o princípio é o de estruturação histórica; na teologia sistemática, o princípio é o de estruturação lógica. A teologia bíblica desenha uma *linha* de desenvolvimento. A teologia sistemática desenha um *círculo*. Ainda deve ser lembrado que, na linha do progresso histórico, já há, em vários pontos, um início de correlação entre elementos da verdade nos quais os começos do processo de sistematização podem ser discernidos.

O MÉTODO DA TEOLOGIA BÍBLICA

O método da teologia bíblica é, predominantemente, determinado pelo princípio de progressão histórica, daí a divisão do curso da revelação em certos períodos. Qualquer que seja a tendência moderna quanto a eliminar o princípio de periodicidade da ciência histórica, permanece como certo que Deus, no desdobramento da revelação, empregou esse princípio com regularidade. Disso segue-se que os períodos não deveriam ser determinados de maneira aleatória ou segundo preferências subjetivas; mas, estritamente, de acordo com as linhas de divisão delineadas pela própria

revelação. A Bíblia está, como esteve, consciente do próprio organismo; ela sente, o que não podemos dizer sempre de nós mesmos, a própria anatomia. O princípio das sucessivas *Berith*-realizações (aliança ou pacto-realizações), como indicando a introdução de novos períodos, tem um papel importante nisto, e deveria ser cuidadosamente observado. Com esse princípio de periodicidade, deve-se atentar ao agrupamento e à correlação de vários elementos de verdade dentro dos limites de cada período. Aqui, mais uma vez, nós não deveríamos proceder com subjetivismo arbitrário. Nossas construções dogmáticas da verdade, baseadas no produto final da revelação, não devem ser trazidas para dentro das mentes dos recipientes originais da revelação. O esforço deveria ser no sentido de entrar em seus pontos de vista e obter a perspectiva dos elementos de verdade como foram apresentados a eles. Há um ponto em que o avanço histórico e o agrupamento concêntrico da verdade estão intimamente relacionados. Não raramente, o progresso é trazido por algum elemento de verdade que, anteriormente, permanecia na periferia, assumindo seu lugar no centro. O problema principal será como fazer justiça às peculiaridades individuais dos agentes na revelação. Esses traços individuais se subordinam ao plano histórico. Alguns propõem que nós discutamos cada livro separadamente. Mas isso nos conduz à repetição desnecessária, porque há muito material que todos têm em comum. Uma estratégia melhor é aplicar o tratamento coletivo aos períodos iniciais da revelação nos quais a verdade não está ainda muito diferenciada e, então, individualizar nos períodos posteriores em que uma diversidade maior é alcançada.

USOS PRÁTICOS DO ESTUDO DA TEOLOGIA BÍBLICA

Resta falar alguma coisa sobre os usos práticos do estudo da teologia bíblica. Esses podem ser enumerados da seguinte maneira:

(a) Ela exhibe o crescimento orgânico das verdades da revelação especial. Ao fazer isso, ela capacita a pessoa a distribuir adequadamente a ênfase dentre os diversos aspectos do ensino e pregação. Uma folha não tem a mesma importância de um ramo, nem o ramo em relação ao galho, nem o galho em relação ao tronco da árvore. Além disso, por meio da exibição da estrutura orgânica da revelação, a teologia bíblica provê um argumento

especial proveniente do delineamento dessa estrutura para a realidade da sobrenaturalidade.

(b) Ela nos supre com um antídoto útil contra os ensinamentos do criticismo racionalista. Ela faz isso da seguinte maneira: a Bíblia exibe o próprio organismo. Esse organismo, gerado na Bíblia por ela mesma, é destruído pela hipótese crítica. A destruição desse organismo não é constatada somente por nós, mas também pelos próprios críticos. Eles o fazem se baseando no pressuposto de que tal organismo é artificial e que em tempos posteriores foi imposto à Bíblia como legítimo. A solução é substituir o primeiro organismo por outro recém-descoberto por eles. Agora, ao nos tornarmos minuciosamente familiarizados com a consciência do que a Bíblia tem de si mesma na própria estrutura revelacional, seremos aptos a perceber como o criticismo destrói isso de maneira radical e que, longe de ser uma mera questão de datas e composição dos livros, o que está envolvido é uma escolha entre dois conceitos amplamente divergentes – sim, antagônicos – das Escrituras e da religião. Elaborar o correto diagnóstico do criticismo, em seu verdadeiro propósito, é possuir a melhor profilaxia contra ele.

(c) A teologia bíblica concede nova vida e vigor à verdade ao mostrá-la a nós em seu ambiente histórico. A Bíblia não é um manual dogmático, mas um livro histórico cheio de interesse dramático. A familiaridade com a história da revelação nos habilitará a utilizar todo esse interesse dramático.

(d) A teologia bíblica pode contra-atacar a tendência antidoutrinária atual. Muita ênfase tem sido dada proporcionalmente aos aspectos espontâneos e emocionais da religião. A teologia bíblica dá testemunho à indispensabilidade da base doutrinária de nossa estrutura religiosa. Ela mostra quão grande cuidado Deus teve em suprir seu povo com um mundo novo de ideias. À vista disso, torna-se ímpio declarar a crença como sendo de menor importância.

(e) A teologia bíblica alivia, até certo ponto, a situação triste da qual até as doutrinas fundamentais da fé parecem depender, principalmente do testemunho isolado de textos-prova. Existe um campo mais elevado no qual pontos de vista religiosos conflitantes podem ser avaliados quanto à sua legitimidade escriturística. Na sucessão dos eventos, esse sistema apoiará aquele que demonstrar ter crescido organicamente da raiz principal da

revelação, e demonstrar estar entremeado com a própria fibra da religião bíblica.

(f) A utilidade prática mais elevada do estudo da teologia bíblica é aquela pertencente a ela no seu todo, além de sua utilidade para o estudante. Como em toda teologia, ela encontra sua finalidade suprema na glória de Deus. Ela atinge essa finalidade ao nos dar uma nova visão de Deus como aquele que apresenta um aspecto particular de sua natureza em relação com sua abordagem ao homem e comunicação com o mesmo. A bela declaração de Tomás de Aquino exemplifica isso: *(Theologia) a Deo docetur, Deum docet, ad Deum ducit.*

— Capítulo dois —



O mapeamento do campo da revelação

No mapeamento do campo da revelação, a distinção principal a ser feita é aquela entre revelação geral e especial. A revelação geral é também chamada de revelação natural e a revelação especial é chamada de revelação sobrenatural. Esses nomes são autoexplicativos. A revelação geral vem a todos em razão de que ela procede da natureza. A revelação especial vem a um círculo limitado, em razão de que ela surge do âmbito da sobrenaturalidade mediante uma autorrevelação de Deus. Parece melhor definir a relação entre as duas de forma separada (*a*) uma vez que essa relação existia antes de e fora do pecado, e (*b*) uma vez que essa relação existe de forma modificada sob o regime do pecado.

Primeiramente, então, consideramos a relação, excluindo-se o pecado. A natureza, da qual a revelação natural surge, consiste de duas fontes: a natureza interior e a natureza exterior.

Deus revela-se a si mesmo ao sentido interior do homem por meio da consciência religiosa e da consciência moral. Ele também se revela nas obras da natureza exterior. É óbvio que a última deve se basear na primeira. Se não houvesse algum conhecimento inato de Deus, nenhuma informação obtida pela observação da natureza conduziria a um conceito adequado de Deus: a pressuposição de que todo conhecimento de Deus reside no fato de

o homem ter sido criado à imagem de Deus. Entretanto, o conhecimento da natureza interior não é completo sem o preenchimento que ele recebe por meio da descoberta de Deus na natureza. Assim, ela primeiro recebe sua riqueza e concretude. A Bíblia reconhece esses fatos. Ela nunca presume, mesmo em relação aos pagãos, que o homem deva ser ensinado a respeito da existência de Deus ou de um deus. Quando ela exorta para que se conheça Deus, isso simplesmente significa se tornar ciente dele pelo conhecimento do que ele é.

A esse conhecimento antecedente que procede das duas fontes na natureza deve-se acrescentar uma autorrevelação sobrenatural. Isso é algo que geralmente associamos com a redenção, mas não exclusivamente. Aqui a consideramos à parte da necessidade humana de redenção. A coisa principal a ser notada é que ela acrescenta um conteúdo de conhecimento que a natureza como tal não produz. Essa é exatamente a razão por que é chamada de sobrenatural.

Em seguida, nós consideramos a maneira pela qual as relações descritas são afetadas e modificadas em virtude da entrada do pecado. É um erro pensar que o único resultado da Queda foi a introdução de uma revelação sobrenatural. Como poderemos ver mais à frente, a sobrenaturalidade em revelação, apesar de que sua necessidade tenha sido grandemente acentuada pelo pecado, não se originou primeiramente do fato do pecado. Porém, com a entrada do pecado, a estrutura de revelação natural em si é perturbada e posta numa posição em que necessita de correção. A natureza interior não mais funciona normalmente no homem pecador. Seu senso de Deus, tanto moral como religioso, pode ter se tornado impreciso e cego e a busca por Deus na natureza exterior tem se tornado objeto de erro e distorção. O senso inato de Deus, estando mais perto do ser interior do homem, é mais afetado seriamente por esse do que sua observação externa da escrita (assinatura) de Deus na natureza. Daí a exortação nas Escrituras endereçada aos pagãos para que eles corrijam suas concepções tolas sobre a natureza de Deus derivadas das obras da criação (p.ex.: Is 40.25,26; Sl 94.5-11). Contudo, a correção principal do conhecimento natural de Deus não pode vir da natureza interior em si; essa correção deve ser suprida pela sobrenaturalidade da redenção. Além disso, a redenção, de uma maneira sobrenatural, restaura ao homem caído a normalidade e a eficiência de sua cognição de Deus no âmbito da natureza. Quanto isso é

verdadeiro pode ser visto no fato de que o melhor sistema do teísmo, ou seja, a teologia natural, não tem sido produzido a partir da esfera do paganismo – por mais esplendidamente dotado que esse seja no cultivo da filosofia – mas de fontes cristãs. Quando nós produzimos um sistema de conhecimento natural de Deus e, ao fazê-lo, professamos confiar exclusivamente nos recursos da razão, isso, é claro, é formalmente correto, mas uma questão permanece sobre se teríamos a habilidade de produzir tal coisa com o grau de excelência que de maneira tão bem-sucedida nós lhe dotamos, não tivessem nossas mentes e suas faculdades permanecido sob a influência corretiva da graça redentora.

A função mais importante da revelação especial, contudo, sob o regime do pecado, não está na correção e na renovação da faculdade de percepção de verdades naturais; ela consiste na introdução de todo um novo universo de verdade em relação à redenção do homem. A novidade aqui, quando comparada com a revelação sobrenatural no estado de perfeição, se relaciona a ambos, forma e conteúdo, e mais: também afeta a maneira na qual a aproximação sobrenatural de Deus ao homem é recebida. No que se refere à forma de intercurso, isso é contestado. Previamente havia o nível mais alto de comunhão espiritual; o curso do rio de revelação fluía ininterruptamente, e não havia necessidade de armazenar as águas em reservatórios de onde seriam drenadas subsequentemente. Sob o regime da redenção, uma expressão externa é criada, à qual o intercurso divino com o homem se liga. Os produtos objetivos da redenção em fatos e instituições são lembretes indicativos dessa maneira modificada da aproximação divina.

A mesma mudança é observável na perpetuação das manifestações divinas recebidas no passado. Onde um fluxo contínuo de revelação era sempre acessível, não existia nenhuma necessidade de providenciar algo para a futura lembrança do intercurso passado. Contudo, uma necessidade para tal memorial é criada para essa comunhão, sob o presente desfrute da redenção, comunhão essa que estando restaurada em princípio ainda é mais frouxa e mais facilmente interrompida. Em virtude disso, é dada ao conteúdo essencial na nova revelação redentora uma forma permanente: primeiro, por meio da tradição; então, por meio do registro da tradição em escritos sagrados e inspirados. Ao final, não haverá nenhum requisito a ser acrescentado no estado aperfeiçoado das coisas seja para essa objetividade de conteúdo ou para essa estabilidade da forma. Quanto à novidade no

conteúdo, isso é o resultado direto da nova reação da atitude divina em relação ao novo fator do pecado. Um aspecto diferente da natureza divina se volta em direção ao homem. Muitas novas coisas pertencem a esse aspecto, mas elas podem ser consideradas sob as categorias de justiça e graça, sendo elas os dois polos em torno dos quais a autorrevelação redentora de Deus gira. Todos os novos processos e experiências pelos quais o homem redimido passa podem ser alistados junto a uma ou outra dessas categorias.

Deve-se enfatizar, contudo, que nesse universo de redenção a substância das coisas é absolutamente nova. Ela não é acessível à mente natural como tal. Para ser exato, Deus não cria o ambiente de redenção sem referência ao ambiente anterior da natureza, nem ele começa sua revelação redentora *de novo*, como se nada a houvesse precedido. O conhecimento a partir da natureza, apesar de corrompido, está pressuposto. Apenas ter em mente isso não significa que há uma transição natural do estado revelacional natural para o estado revelacional da redenção. A natureza não pode abrir as portas para a revelação redentora.

Finalmente, o pecado tem mudado fundamentalmente a postura do homem com a qual ele recebe a abordagem sobrenatural de Deus. No estado de retidão, essa não era uma postura de medo, mas de amizade firmada em confiança; no estado do pecado, essa abordagem sobrenatural provoca pavor, alguma coisa bem distinta daquela reverência apropriada com a qual o homem, em todo tempo, deve se encontrar com Deus e a qual é inseparável do ato religioso como tal.

REVELAÇÃO ESPECIAL PRÉ-REDENTORA E REDENTORA

Ao longo da discussão, tem sido assumido, para fins de definição, que antes da Queda existia uma forma de revelação especial transcendendo o conhecimento natural de Deus. Esse é o momento para se explicar sua possibilidade, sua necessidade e seu propósito concreto. O seu conteúdo será discutido posteriormente. A possibilidade e necessidade advêm da natureza da religião como tal. Religião significa um intercurso pessoal entre Deus e o homem. Daí ela deve esperar *a priori* que Deus não estaria satisfeito e não permitiria que o homem se satisfizesse com um conhecimento baseado em fontes indiretas. Ao contrário, Deus coroaria o processo da religião com o

estabelecimento de uma comunhão face a face, como quando amigos mantêm a amizade.

A mesma conclusão pode ser delineada a partir do propósito concreto que Deus tinha em vista com essa primeira forma de sobrenaturalidade. Isso está relacionado ao estado em que o homem foi criado e ao progresso desse para um estado mais elevado ainda. O homem foi criado perfeitamente bom num sentido moral. Mas havia ainda um sentido no qual ele poderia ser elevado a um nível mais alto de perfeição. Nas aparências, isso parece envolver uma contradição. Ela será removida ao se identificar precisamente o aspecto a respeito do qual se contemplava o progresso. O progresso era para ser da bondade e bênção não confirmadas para confirmadas; para o estado confirmado no qual essas possessões não mais poderiam ser perdidas, um estado no qual o homem não pecaria mais, e, dessa maneira, não poderia mais estar sujeito às consequências do pecado. O estado original do homem era um estado indefinido sob prova: ele permaneceria de posse do que tinha à medida que não cometesse pecado, mas esse não seria um estado no qual a continuidade de seu *status* moral e religioso pudesse ser-lhe garantida. A fim de ter essa garantia de permanência do seu *status*, ele teria de ser sujeito a um período de provas intenso e concentrado, no qual, se ele permanecesse firme, o *status* de estar sob prova seria para sempre deixado para trás. A provisão desse mais elevado prospecto para o homem foi um ato de condescendência e alto favor. Deus não estava de modo algum preso ao princípio de justiça para estendê-la ao homem, e com isso queremos validar essa declaração não somente no sentido geral no qual afirmamos que Deus não deve nada ao homem, mas no sentido bem específico de que não havia nada na natureza do homem ou da criação que implicasse algo que qualificasse o homem ao recebimento de tal favor da parte de Deus. Se o estado original do homem envolvesse alguma qualificação a esse favor, então o conhecimento concernente a isso teria provavelmente formado parte da dotação original do homem. Porém, não sendo esse o caso, nenhum conhecimento inato dessa possibilidade poderia ser esperado. Contudo, a natureza de um período de provas concentrado e intensificado requereria que o homem devesse estar a par do fato da provação e de seus termos. Daí a necessidade de uma revelação especial com provisão para isso.

A DIVISÃO DA REVELAÇÃO ESPECIAL REDENTORA “BERITH” E “DIATHEKE”

Isso é o que na linguagem dogmática chamamos de “o pacto da graça”, enquanto que a revelação especial pré-redentora é comumente chamada de “o pacto de obras”. Deve-se tomar cuidado para não identificar o último com o “Antigo Testamento”. O Antigo Testamento pertence ao pós-Queda. Ele compõe a primeira das duas divisões do pacto da graça. O Antigo Testamento é aquele período do pacto da graça que precede a vinda do Messias; o Novo Testamento compreende aquele período do pacto da graça que segue da sua aparição e sob o qual nós ainda vivemos. Será observado que as expressões “Antigo Testamento” e “Novo Testamento”, “Antigo Pacto” e “Novo Pacto”, são usadas de modo intercambiável. Isso cria confusão e má compreensão. Por essa razão, bem como em detrimento do assunto por si mesmo, a origem e significado dessas expressões requerem atenção cuidadosa. A palavra hebraica para testamento é *berith*. A palavra grega é *diatheke*. Quanto a *berith*, essa palavra na Bíblia nunca significa “testamento”. De fato, a ideia de “testamento” era totalmente desconhecida dos antigos hebreus. Eles não sabiam nada sobre um “último desejo”. Disso, contudo, não se segue que a tradução “pacto” seria indicada em todos os textos em que *berith* ocorre. *Berith* pode ser empregada, como matéria de fato, quando há referência a um pacto no sentido de um acordo, o que é mais do que pode ser dito sobre “testamento”. Só que a razão para a sua ocorrência em tais textos nunca é porque ela se refere a um acordo. Isso é puramente incidental. A razão real reside no fato de que o acordo a que se faz referência é concluído por meio de algumas sanções religiosas especiais. Isso, e não o fato de ser um acordo, faz disso um *berith*. Semelhantemente, o mesmo se verifica em outras relações. Uma promessa, ordenança ou Lei unilateral se torna um *berith* não em razão de seu sentido conceptual ou etimológico inerente, mas em razão da sanção religiosa acrescentada. Disso se entenderá que a característica preeminente de um *berith* é sua inalterabilidade, sua certeza, sua validade eterna, e não (o que em alguns casos seria o exato oposto) sua natureza voluntária e mutável. O *berith* como tal é um “*berith* fiel”, alguma coisa que não está sujeita a revogação. Ele pode ser quebrado pelo homem, e tal ruptura é um pecado muito sério; mas, de novo, não é porque isso é a quebra de um acordo em geral; a

seriedade resulta da violação de uma cerimônia sagrada por meio da qual o acordo foi sancionado.

Com a palavra *diatheke* a questão é um tanto quanto diferente. A tradução de *berith* por essa palavra resulta de uma tradução que buscava o meio-termo. *Diatheke*, no tempo em que a Septuaginta e o Novo Testamento surgiram, não somente poderia significar “testamento” como esse era o uso corrente da palavra. Para ser exato, esse não era seu sentido original. O sentido original era bem genérico, “uma disposição que alguém fez de si mesmo” (da voz média do verbo *diatithemi*). O uso legal, entretanto, referindo-se a uma disposição testamentária monopolizou a palavra. Daí a dificuldade que os tradutores gregos se viram confrontados. Ao fazer sua escolha de uma tradução adequada para *berith*, eles recorreram a uma palavra cujo significado de “último desejo” não tinha correspondente na Bíblia hebraica. E não somente isso: a palavra escolhida aparentava uma conotação exatamente oposta à da que a palavra hebraica *berith* indica. Se a última expressava imutabilidade, “testamento” parecia evocar a ideia de mutabilidade, pelo menos até o momento da morte do testador. Além disso, o próprio termo “testamento” sugere a morte de alguém que o fez, e isso deve ter indicado que era inadequado para designar alguma coisa na qual Deus está envolvido. Quando eles escolheram *diatheke*, apesar de todas essas dificuldades, tinham fortes razões para isso.

A razão principal parece ter sido que havia muito mais objeção fundamental à outra palavra que poderia ter sido adotada: *syntheke*. Essa palavra fortemente sugere, por causa da própria formação, a ideia de coigualdade e parceria entre as pessoas que estavam entrando no acordo, uma ênfase bem em harmonia com o espírito da religiosidade helênica. Os tradutores sentiram que isso estaria em dissonância com o tom das Escrituras do Antigo Testamento, nas quais a supremacia e o monergismo de Deus são enfatizados. Então, a fim de se evitar mal-entendidos, eles preferiram tolerar as inconveniências agregadas à palavra *diatheke*. Numa reflexão mais minuciosa, essas inconveniências não eram insuperáveis. Apesar de *diatheke* significar “último desejo” naquela época, o sentido genérico original de “disposição de si mesmo” não pode ter sido inteiramente esquecido mesmo naquele tempo. A etimologia da palavra era nítida demais para ser ignorada. Eles sentiram que *diatheke* sugeria uma disposição soberana, nem sempre partindo da natureza de um último desejo,

e restauraram esse antigo significado. E, desse modo, eles não somente superaram um obstáculo; também registraram o ganho positivo de serem aptos a reproduzir um elemento muito importante na consciência de religião presente no Antigo Testamento.

A dificuldade que surge do fato de que Deus não está sujeito à morte é problemática somente do ponto de vista da Lei romana. Na verdade, o testamento, segundo a Lei romana, não está em vigor, exceto onde a morte toma lugar (Hb 9.16). Existia, contudo, um tipo diferente de testamento: aquele da Lei greco-síria. Esse tipo de testamento não tem, necessariamente, nenhuma associação com a morte do testador. Tal documento poderia ser feito e solenemente sancionado durante o tempo de vida da pessoa e, uma vez assegurado de suas provisões, passar a ter efeito imediato. A outra objeção que surge da mutabilidade do testamento dentro da Lei romana também cai sob essa outra concepção. Isso não somente porque a ideia de mutabilidade era estranha a ela; mas, ao contrário, a ideia oposta de imutabilidade é fortemente presente [cf. Gl 3.15].

A palavra *diatheke* foi passada da Septuaginta para o Novo Testamento. Um longo debate tem se desenrolado ao longo do tempo sobre se essa palavra deveria ser traduzida por “pacto” ou por “testamento”. A Versão Autorizada traduz *diatheke* como testamento em 14 situações, enquanto que nas demais a palavra “pacto” é usada. A Versão Revisada modificou grandemente essa tradição. Em cada passagem, com exceção de Hebreus 9.16, em que não se permite outra palavra que não seja “testamento”, ela tem substituído “testamento” da Versão Autorizada por “pacto”. Em toda probabilidade uma exceção deve igualmente ser feita para Gálatas 3.15, em que, se não explícita na declaração de Paulo, pelo menos a relação nos leva a pensar em “testamento”. Os revisores estavam obviamente norteados quanto a essa matéria, pelo desejo de assimilar, no Novo Testamento, o máximo possível dos modos de declaração contidos no Antigo Testamento. Em si mesmo, esse é um desejo louvável, mas parece que em certos casos ele evitou a devida consideração dos requisitos exegéticos. Desde que a Versão Revisada foi feita, a tendência da erudição tem no todo favorecido “testamento” em vez de “pacto”. Ainda existem passagens a respeito das quais o debate está em andamento, por exemplo aquelas que registram a instituição da Ceia do Senhor, nas quais um novo retorno à palavra “testamento” parece aconselhável.

A distinção entre um “antigo *berith*” e um “novo *berith*”, ou um “antigo *diatheke*” e um “novo *diatheke*”, é encontrada na Bíblia nas seguintes passagens: Jeremias 31.31; as palavras da instituição da ceia; e um número variado de vezes, com variação na fraseologia, na Epístola aos Hebreus. Em nenhuma dessas passagens encontramos uma distinção de *literatura* correspondente à nossa distinção tradicional entre as duas partes do cânon. Isso não poderia acontecer, porque quando essas passagens foram escritas nenhuma segunda divisão do cânon existia.

Algumas vezes 2Coríntios 3.14 é citado como exemplo de distinção canônica porque Paulo fala da “leitura” da antiga *diatheke*. Assume-se que para a leitura da antiga *diatheke* uma leitura da nova *diatheke* deve corresponder. Em tal caso, devemos ter aqui uma predição profética por parte de Paulo sobre a aproximação do momento de formação de um segundo, ou novo cânon. Isso, ainda que não seja impossível, não é provável. O versículo 15 mostra por que Paulo fala de uma “leitura” da antiga *diatheke*. É a leitura de Moisés, ou seja, a leitura da Lei. Uma vez que a Lei é frequentemente chamada de *berith*, uma *diatheke*, Paulo poderia chamar sua leitura como sendo da antiga *diatheke* e, ainda assim, não sugerir que um segundo cânon estava em formação. Havia um antigo *berith*, que existia na forma escrita. Da mesma maneira, havia um novo *berith*, mas o último não está ainda representado como igualmente destinado a receber a forma escrita.

A comparação é entre duas coisas igualmente completas, não entre duas coisas das quais uma está concluída enquanto a outra ainda aguarda por isso. A distinção toda é entre duas *dispensações*, dois arranjos, dos quais um é muito mais superior do que o outro. A designação de dois cânons pode mais tarde ter suporte nessa passagem paulina; contudo, ela repousa sobre uma interpretação inexata. No início, mesmo bem depois de Paulo, outros termos parecem ter sido usados para distinguir as duas partes da Escritura. Tertuliano ainda fala do Antigo e do Novo “Instrumentos”.

Finalmente, deve-se notar que, quando a Bíblia fala de um duplo *berith*, uma dupla *diatheke*, por “antiga” aliança se entenda não o período inteiro que vai da Queda do homem a Cristo, mas o período desde Moisés até Cristo. Entretanto, o que precede o período mosaico na descrição de Gênesis pode ser apropriadamente incorporado sob a “Antiga Aliança”. No Pentateuco, ela tem a função do prefácio à narrativa das instituições

mosaicas e o prefácio pertence à capa do livro. De igual modo, a “Nova Aliança”, no sentido periódico, soteriológico da palavra, vai além do tempo de vida de Cristo na terra e da era apostólica; ela não somente nos inclui, mas se estende e cobre o estado escatológico ou eterno.

— Capítulo três —



O conteúdo da revelação especial pré-redentora

Nós entendemos o título acima, como já explicado, como sendo a revelação dos princípios do processo probatório por meio do qual o homem seria elevado a um estado de religião e bondade mais alto, do que ele já possuía, em razão de sua imutabilidade. Tudo que está ligado a essa revelação é extremamente primitivo. Tudo é altamente simbólico, ou seja, expresso não tanto em palavras, mas em signos; e esses signos compartilham do caráter geral do simbolismo bíblico no fato de que, além de serem meios de instrução, eles também são prefigurações típicas (ou seja, sacramentais), comunicando segurança concernente à consumação futura das coisas simbolizadas. O simbolismo, contudo, não se apresenta no relato como uma forma literária, o que envolveria a negação da realidade histórica das transações. Ele é um simbolismo real incorporado nas coisas reais. A interpretação mitológica moderna pode, nesse ponto, nos prestar esse serviço, já que ela afirma que a intenção da mente daquele que elabora os mitos é a de relatar, neles, ocorrências reais.

QUATRO PRINCÍPIOS

Quatro grandes princípios estão contidos nessa revelação primeira, cada um deles expresso por seu símbolo apropriado. São eles:

- 1) o princípio da *vida* em seu potencial máximo, simbolizado de forma sacramental pela árvore da vida;
- 2) o princípio do *teste ou provação*, simbolizado da mesma maneira que o anterior pela árvore do conhecimento do bem e do mal;
- 3) o princípio da *tentação e pecado*, simbolizado na serpente;
- 4) o princípio da *morte*, refletido na dissolução do corpo.

[1] *O princípio da vida e o que é ensinado a respeito dele pela árvore da vida.*

A árvore da vida está posicionada no meio do jardim. O jardim é “o jardim de Deus”, não uma habitação do homem como tal em primeira instância; mas, especificamente, um lugar de recepção do homem na comunhão com Deus em sua própria habitação. O caráter teocêntrico da religião encontra sua primeira, mas já fundamental, expressão nesse arranjo (cf. Gn 2.8; Ez 28.13, 16). A exatidão disso é verificada pela recorrência dessa peça de simbolismo em forma escatológica ao fim da História, no qual não é possível haver nenhuma dúvida com relação ao princípio do paraíso ser a habitação de Deus, onde ele mora a fim de fazer que o homem more com ele. Mas esse simbolismo do paraíso, com sua implicação teocêntrica, ainda aparece de outra maneira nos Profetas e no Saltério, relacionado com os rios mencionados de modo tão significativo em Gênesis como pertencendo ao jardim de Deus – aqui também em parte com referência escatológica. Os profetas predizem que, na era futura, águas fluirão do santo monte de Yahweh. Elas são posteriormente descritas como águas da vida, da mesma maneira que a árvore é uma árvore da vida. Mas aqui também as águas fluem das proximidades do lugar da habitação de Yahweh (seu monte), ao mesmo tempo em que a árvore está situada no meio do jardim. Ainda, no Apocalipse, lemos sobre os rios de águas da vida que procedem do trono de Deus na nova Jerusalém, com árvores da vida de cada lado. Observaremos que os dois simbolismos da árvore da vida e das águas da vida estão entrelaçados. Em Salmos, compare os salmos 65.9 e 46.4,5. A verdade, portanto, que é claramente estabelecida, indica que a vida vem de Deus; que, para o homem, ela consiste em proximidade de Deus e que o foco central da amizade de Deus com o homem é comunicá-la. Na sequência, o

mesmo princípio aparece de maneira negativa por meio da expulsão do homem pecaminoso do paraíso.

O uso específico da árvore pode ser identificado a partir do seu significado geral. Nota-se da leitura de Gênesis 3.22 que o homem, antes da Queda, não tinha comido do fruto dela, sem que nada seja registrado com respeito a qualquer proibição que possa indicar um entendimento de que o uso da árvore estava reservado para o futuro, o que está de acordo com o significado escatológico atribuído a ela posteriormente. A árvore estava associada com a exaltada, imutável, vida eterna a ser assegurada mediante a obediência durante o período de provação. Querer antecipar o resultado por meio de se alimentar do fruto estaria em desacordo com seu caráter sacramental. Depois que o homem estivesse certo de ter obtido a vida mais elevada, a árvore teria sido, de modo apropriado, o meio sacramental para comunicar essa vida mais elevada. Depois da Queda, Deus atribui ao homem a inclinação para tomar do fruto contra o propósito divino. Esse desejo, contudo, implica o entendimento de que, de alguma maneira, o fruto era o sacramento-vida específico para o tempo depois da provação. De acordo com Apocalipse 2.7, é para o vencedor que Deus promete dar do fruto da árvore da vida que está no meio do seu paraíso. O esforço de obter o fruto após a Queda significaria uma tentativa desesperada de roubar o fruto, uma vez que o direito a ele tinha sido perdido [cf. Gn 3.22].

[2] *O segundo princípio: provação e o que é ensinado com respeito a ela no simbolismo da árvore do conhecimento do bem e do mal.*

Essa árvore também está situada no meio do jardim [cf. Gn 2.9 e 3.3]. Há mais mistério e, portanto, uma maior diferença de opiniões com respeito a essa árvore do que com respeito à árvore da vida.

(a) Primeiramente temos a interpretação mítica. Ela vê a árvore como uma peça de mitologia pagã que foi introduzida no registro bíblico. A ideia é completamente pagã, segundo a qual os deuses enciumados não permitem que o homem obtenha alguma coisa que eles consideram ser um privilégio divino. Esse resultado tem a intenção de estar inerentemente relacionado com o comer do fruto: a proibição de comer tem como objetivo negar ao homem o acesso àquilo que é chamado de “conhecimento do bem e do

mal”. O que o mito quer dizer com “conhecimento do bem e do mal” não é interpretado por todos da mesma maneira. Uns interpretam o mito como o homem sendo elevado de seu estado puramente animal no qual ele existia para o plano da existência humana orientada pela razão. Os deuses queriam que ele permanecesse um animal e, portanto, proibiram-no de comer o fruto que lhe daria as faculdades racionais.

De acordo com outra interpretação, o mito coloca o estado original do homem num plano mais alto; ele havia sido capacitado com as faculdades racionais desde o princípio. Contudo, ele existia num estado de barbarismo abaixo de toda cultura. Os deuses queriam impedir o surgimento da civilização, considerando ser isso um privilégio só deles. De acordo com essas formas de interpretação mítica, o motivo atribuído aos deuses, pelo autor do mito, era o mesmo; a diferença surge quando se depara com a variedade de interpretações do que “conhecimento do bem e do mal” venha a ser.

Uma objeção que pode ser levantada contra o ponto comum dessa apresentação das duas formas, a atribuição de ciúmes à Divindade, no que diz respeito ao relato bíblico, é a seguinte: Deus é representado como tendo ele mesmo plantado a árvore no jardim. Isso implicaria fomentar o mesmo mal que seu ciúme teria procurado prevenir. Além disso, o desdobramento do relato dificilmente concorda com a situação esperada nessa versão pagã da narrativa. Depois que o homem comeu do fruto da árvore, Deus não agiu como se tivesse alguma coisa a temer dessa intrusão do homem. Ele retém sua superioridade absoluta. O homem se posta diante de Deus como um pecador pobre e necessitado.

Existem muitas objeções à segunda forma da versão mítica do relato, de acordo com a qual a elevação ao estado de “cultura” era a coisa proibida. Primeiramente, essa visão se sustenta na interpretação subética e física da frase “conhecer o bem e o mal”. Nessa visão, a frase tem de ter o sentido de conhecer o que é benéfico e o que é prejudicial na esfera física. De outra maneira, a obtenção do conhecimento do bem e do mal não seria adequada para o progresso da civilização. Nossa contestação não é que a frase em questão não pode e não tem uma significância fisicamente orientada. Nós até concedemos que essa parece ter sido uma aplicação antiga da frase antes que ela fosse aplicada especificamente à esfera ética. Não ter conhecimento do bem e do mal descreve a imaturidade da infância, e também a pós-

maturidade, característica da idade muito avançada, quando se diz que as pessoas se tornaram infantis [cf. Dt 1.39; Is 7.15,16]. Nossa discordância é que a frase também tem o sentido específico de maturidade na esfera ética [cf. 2Sm 14.17, 20]; e, além disso, a mensagem comunicada pela narrativa aqui requer que a entendamos daquela maneira. Na sequência, o sintoma concreto do qual o conhecimento do bem e do mal é ilustrado é a percepção da nudez, e nudez não no sentido de um estado doloroso, desconfortável, mas alguma coisa que traz à baila sensações de caráter ético.

Outra objeção contra essa segunda forma da versão mítica pode ser derivada da maneira como o papel da mulher é representado de modo preeminente no acontecimento. Um fazedor de mitos do oriente iria dar esse papel a alguém que normalmente é considerado como membro do sexo inferior? É possível que a mulher fosse considerada em tais círculos como sendo mais eficiente do que o homem no avanço da civilização? A agricultura, um dos mais poderosos fatores no progresso da civilização, é representada no relato como uma punição, não como alguma coisa desejável do ponto de vista do homem, retida dele pelos deuses. A fim de escapar dessas dificuldades, cuja força não pode ser negada, alguns autores propõem dividir a narrativa em duas seções, tendo em uma a representação do ciúme divino acentuado pelo medo do avanço cultural do homem; e, na outra, um relato da Queda do homem no pecado como suposto na interpretação tradicional. Não podemos entrar aqui nessa fase crítica da questão.

Desconsiderando, portanto, essa versão mitológica do relato, procederemos a examinar:

(b) a segunda interpretação da árvore, e a frase “conhecimento do bem e do mal” relacionada a ela. Essa visão se vincula à observação linguística de que em hebraico “conhecer” pode significar “escolher”. O nome então significaria “a árvore da escolha do bem e do mal”. Alguns mantêm isso na forma geral de “a árvore por meio da qual o homem faria a escolha entre bem ou mal”. Isso seria o equivalente a “a árvore da provação”. Outros dão um sentido peculiarmente sinistro à palavra “conhecer”, fazendo que ela signifique “a escolha independente e autônoma contra a direção de Deus sobre o que era bem e o que era mal para o homem”. Isso faz que o nome da árvore seja um mau presságio antecipando um resultado desastroso. Isso não seria impossível em si mesmo apesar de que dificilmente seria considerado como o que provavelmente se tem em vista. Uma objeção,

contudo, reside em que o sentido do verbo “conhecer” é torcido de maneira arbitrária. Em vez de significar “escolher” em geral, com uma conotação neutra, tem-se “escolher presunçosamente”, para o que nenhuma evidência pode ser citada. O obstáculo mais sério contra toda essa linha de argumentação em ambas as formas surge de que ela entende “conhecimento” como descritivo de um ato, o ato de “escolher”, não como um descritivo de estado, a familiaridade com bem e mal. Assim, na sequência, o símbolo do “conhecimento do bem e do mal” é encontrado na consciência da nudez e nudez não indica um ato, mas uma condição.

Desse modo, somos conduzidos à visão comumente aceita no passado:

(c) a árvore é chamada de árvore do “conhecimento do bem e do mal”, porque ela é o instrumento determinado por Deus para conduzir o homem por meio da provação àquele estado de maturidade moral e religiosa com a qual está relacionada sua bênção mais elevada. O sentido físico da frase foi transferido para a esfera espiritual. Nessa linha de pensamento, o nome não prejudica o resultado. Obter um conhecimento do bem e do mal não é necessariamente uma coisa indesejável e culpável. Isso poderia acontecer de maneira positiva, caso o homem prevalecesse na provação, não menos do que de maneira negativa, caso o homem fracassasse. O substantivo é neutro quanto ao seu sentido. A razão de isso passar despercebido é em virtude da forma proibitiva presumida pelo teste/provação. Porque o homem foi proibido de comer da árvore associada com o conhecimento do bem e do mal, presumiu-se, precipitadamente, que tal conhecimento estava negado a ele. Há, obviamente, uma confusão de pensamento nessa conclusão. A forma proibitiva do teste tem uma causa bem diferente, como será mostrado mais adiante.

Caso, agora, perguntemos como a maturidade designada como “conhecimento do bem e do mal” deveria ser obtida, seja num sentido desejável ou não, devemos primeiramente atentar para a forma exata da expressão em hebraico. A expressão não é “conhecimento do bem e do mal”. Literalmente, lê-se: “conhecimento de bem-e-mal”, ou seja, de bem e mal em correlação, concepções mutuamente condicionadas. O homem obteria alguma coisa que ele não tinha obtido antes. Ele aprenderia o bem em sua clara oposição ao mal, e o mal em sua clara oposição ao bem. Dessa maneira se tornará evidente como ele poderia obter isso por um dos dois caminhos à sua frente ao ter que fazer uma escolha na provação. Se ele

tivesse prevalecido, o contraste então entre bem e mal estaria presente de modo vívido em sua mente: o bem e o mal que ele teria conhecido dessa nova iluminação que sua mente teria recebido por meio da crise da tentação na qual os dois colidiram. Entretanto, se ele tivesse fracassado, o contraste então teria sido mais vividamente ainda imprimido nele, porque a experiência lembrada de ter escolhido o mal e a contínua experiência da prática do mal em contraste com sua memória do bem teriam mostrado mais nitidamente quão diferentes os dois são. A percepção da diferença sobre em que consistia a maturidade se relacionava ao único ponto de importância crucial: se o homem faria sua escolha por causa de Deus e de Deus somente.

É claro que é possível retroceder ao *mero comando* de Deus na busca da razão básica de por que uma coisa é boa e má. Essa razão básica reside na *natureza* de Deus regulando seu comando. Porém, na instância presente, não era uma questão de teologia ou metafísica última do bem e do mal. Para o propósito prático dessa primeira lição fundamental, era necessário somente vincular tudo à vontade de Deus não passiva de discussão. E havia ainda mais uma razão pela qual isso deveria ser feito. Se a natureza inerente do bem e do mal tivesse sido trazida para o escopo do teste, então isso teria resultado numa escolha instintiva somente em vez de uma escolha de caráter deliberado. Mas o propósito da provação era precisamente afastar o homem por um momento da influência de sua inclinação ética própria ao ponto em que sua escolha seria somente em razão de sua ligação pessoal com Deus.

Geralmente se dá muito valor ao movimento puramente autônomo da ética, eliminando como indigno o comando de Deus que não é explicado e cujo motivo não é apresentado. Fazer o bem e rejeitar o mal a partir de uma compreensão de suas naturezas respectivas é uma coisa nobre, mas é ainda mais nobre fazê-lo por causa da natureza de Deus – e a coisa mais nobre de todas é a firmeza ética que, quando requerida, agirá a partir da ligação pessoal com Deus, sem inquirir a respeito dessas razões de entendimento mais difícil. O puro deleite em obedecer incrementa o valor ético de uma escolha. No presente caso, esse era o único fator determinante e, a fim de que isso acontecesse, uma proibição arbitrária foi colocada, de modo que o próprio fato de sua arbitrariedade excluía toda influência do instinto no resultado.

A partir do verdadeiro entendimento do propósito da árvore é que nós devemos distinguir a interpretação aplicada a ela pelo tentador de acordo com Gênesis 3.5. Ela traz em si uma implicação dupla: a primeira é que a árvore tem em si mesma, de um modo mágico, o poder de conferir conhecimento do bem e do mal. Isso rebaixa o todo da transação da sua esfera religiosa e moral para a esfera mágico-pagã. Em segundo lugar, Satanás explica a proibição como tendo sido motivada por inveja. Já vimos que isso é um tipo de interpretação mitológica pagã. De novo, a declaração divina em Gênesis 3.22 faz alusão a essa representação enganosa do tentador. É irônica.

[3] *O princípio da tentação e do pecado simbolizados na serpente*

Há uma diferença entre provação e tentação; mas, apesar disso, elas aparecem aqui como dois aspectos da mesma operação. A estreita inter-relação se reflete até mesmo no uso de palavras idênticas para provar e tentar, tanto no hebraico como no grego. Podemos dizer que o que, do ponto de vista de Deus, era uma provação, foi usado pelo poder do mal para injetar nele o elemento de tentação. A diferença consiste nisto: por trás da provação existe um desígnio bom, enquanto que por trás da tentação existe um desígnio mau; mas ambos trabalham com o mesmo material. É necessário manter Deus isento de tentar alguém com um intento maligno, é claro [cf. Tg 1.13]. Contudo, é importante também insistir que a provação é uma parte integral do plano divino com relação à humanidade. Mesmo que nenhum tentador existisse ou projetasse a si mesmo na crise, ainda assim alguma forma de submeter o homem à provação teria sido encontrada, mesmo que nos seja impossível conceber qual seria ela.

O problema surge em como devemos conceber o papel desempenhado pela serpente na Queda e a sua tradicional relação com um espírito maligno. Existem variadas opiniões a esse respeito. Muitos, seguindo a aversão moderna à boa parte do realismo bíblico, são inclinados a entender o relato inteiro como uma peça de alegoria que, na intenção do escritor, não foi feita para descrever uma única ocorrência, mas para descrever os esforços contínuos do pecado para ter acesso ao coração humano. A serpente, então, torna-se um símbolo ou alegoria com o restante. Essa visão é contrária à intenção clara da narrativa. Em Gênesis 3.1, a serpente é

comparada com os outros animais que Deus havia criado. Se os outros eram reais, então a serpente também era. No versículo 14, a punição é expressa em termos que requerem uma serpente real.

Outros foram para o extremo oposto de afirmar que não havia nada mais além de uma serpente. Os termos usados nas passagens citadas se encaixariam melhor nessa linha de pensamento do que na alegoria. Mas conceber uma simples serpente falando encontra pouco suporte no ensino da Escritura a respeito do mundo animal em geral. A Bíblia sempre mantém, contra toda generalização confusa, a distinção entre o homem que fala e os animais que não falam, sendo a mula de Balaão a única exceção registrada.

Torna-se necessário, portanto, adotar a antiga visão tradicional de acordo com a qual estava presente tanto uma serpente real como um poder demoníaco, que fez uso da primeira para dar seguimento ao seu plano. Longe de haver qualquer impossibilidade nisso, o relato encontra estreita analogia com os endemoninhados dos Evangelhos por cujas bocas os demônios falavam. Recentemente, eruditos em arqueologia têm confirmado, nesse ponto, a exatidão da exegese antiga, pois em representações babilônicas a figura de um demônio aparece frequentemente por trás da figura da serpente. Além disso, há amplo testemunho bíblico para a presença de um espírito maligno na tentação.

É verdade que o Antigo Testamento não lança luz sobre o assunto. Isso porque de um lado as referências à Queda são raras e, de outro, o assunto sobre espíritos maus, “Satanás”, “o adversário”, é mantido às escuras. Para referência à Queda, compare com Jó 31.33; Oseias 6.7 e Ezequiel 28.1-19. Para referência ou alusão ao “espírito mau”, compare com “Satanás” em Jó e em 1Crônicas 21.1. Espíritos malignos em geral aparecem em 1Samuel 16; 1Reis 22. Em nenhuma dessas passagens, contudo, a entrada do mal no mundo é ligada a Satanás. Isso vai aparecer pela primeira vez, até onde sabemos, no livro apócrifo da “Sabedoria”, no qual em 11.24 está escrito: “Pela inveja de Satanás a morte entrou no mundo”. Em escritos judaicos posteriores, Sammael (o anjo da morte) é chamado de “a antiga serpente”. No Novo Testamento, temos as palavras de Jesus aos judeus (Jo 8.44), segundo as quais, em referência ao diabo, ele é representado como sendo tanto um mentiroso como um assassino desde o princípio. Isso deve se referir à tentação. “O pai da mentira” significa o primeiro mentiroso.

Posteriormente, “o diabo, que é o vosso pai” alude à frase “tua semente” endereçada à serpente [Gn 3.15]. O mesmo pode ser dito sobre a frase “os filhos do maligno” em Mateus 13.38. Paulo, em Romanos 16.20, entende a maldição da serpente como aplicada a Satanás ser esmagado debaixo dos pés. 1João 3.8 diz que o maligno peca desde o princípio. Em Apocalipse 12.9, Satanás é chamado de “o grande dragão, a antiga serpente”.

É dito da serpente que ela era o animal mais sagaz de todas as outras feras do campo. Na sagacidade se encontra a razão de sua aptidão para servir como um instrumento do demônio. Se Satanás tivesse aparecido como ele é, a tentação teria sido muito menos sedutora. O tentador se dirige à mulher provavelmente não porque ela é mais aberta à tentação e susceptível ao pecado, pois esse dificilmente é o conceito em outras referências no Antigo Testamento. A razão talvez esteja nisto: a mulher não tinha pessoalmente recebido a proibição de Deus, como Adão (2.16,17).

O processo de tentação se divide em dois períodos. Em ambos, o propósito central do tentador é a inserção da dúvida na mente da mulher. Mas a dúvida sugerida no primeiro período é do tipo aparentemente inocente, uma dúvida como uma questão de fato. Ainda assim, já temos aí, misturada a ela, uma alusão, cuidadosamente disfarçada, ao tipo mais sério de dúvida que consiste em desacreditar da Palavra de Deus como tal. No segundo período da tentação, essa forma séria de dúvida retira seu disfarce porque, naquele ínterim, a mulher, em princípio, dera entrada ao pensamento que tão habilidosamente houvera sido posto diante dela no começo. No primeiro período, inicia-se apenas uma mera questão de fato: “É verdade que Deus disse?” A proibição foi de fato estabelecida? Mas já aqui a sugestão de um aspecto mais sério sobre a questão toda pode ser encontrada nas palavras “de toda árvore do jardim”. Com esse fraseado, a Serpente insinua a possibilidade de que, caso tal proibição tenha sido de fato ordenada, Deus a tenha feito excessivamente ampla, excluindo do homem o direito de uso dos frutos de todas as árvores.

A reação da mulher se dá de duas maneiras. Primeira, quanto à questão dos fatos, ela repudia a ideia de que nenhuma proibição tinha sido estabelecida ao afirmar: “Deus disse”. Ao mesmo tempo ela rejeita a sugestão de que Deus, de maneira ignominiosa, estendeu o escopo da proibição a todas as árvores: “Do fruto das árvores do jardim podemos

comer”. Contudo, nessa forma mais ou menos indignada de negação, já temos vislumbres de que a mulher havia começado a cogitar a possibilidade de que a restrição de Deus sobre ela era por demais severa. Também, seguindo essa lógica, ainda que por um momento, ela começava um processo de ruptura entre os direitos de Deus e os próprios direitos. Ao fazer isso, ela admitiu a semente do ato de pecar em seu coração. Mais adiante, nessa mesma direção, ela cita de modo inexato as palavras de Deus: “dele não comereis, nem tocareis nele”. Nessa introdução inadvertida da negação do privilégio de “tocar”, a mulher denuncia um sentimento de que, ao fim das contas, as deliberações de Deus tinham sido muito severas.

Satanás não falha em responder prontamente à vantagem obtida. Ao avançar ousadamente para o segundo período da tentação, ele agora procura ativar na mulher a dúvida na forma pronunciada de desconfiança com relação à Palavra de Deus reconhecida como tal: “É certo que não morrereis”. No hebraico, a forma como a partícula negativa abre a sentença deve ser observada. Textos em que, para efeito de ênfase, o infinitivo e um verbo finito são colocados juntos, e a isso uma negação é adicionada, a negação normalmente é inserida entre os dois. Se isso tivesse sido observado aqui, a tradução correta teria sido: “Vós não morrereis, certamente”. Isso teria lançado dúvida tão somente no cumprimento da ameaça. Entretanto, a construção atípica utilizada faz que o sentido seja: “Não é assim (o que Deus tinha dito) que é certo que morrereis”. A intenção é fazer que a declaração de Deus seja tida como mentirosa e isso da maneira mais acentuada. E quanto à tentação de acusar Deus de mentiroso, as razões para a probabilidade de ele estar mentindo são acrescentadas: Deus é aquele cujos motivos fazem que sua palavra não seja confiável. A razão de ele mentir é seu egoísmo: “porque Deus sabe que no dia em que dele comerdes se vos abrirão os olhos e, como Deus, sereis conhecedores do bem e do mal”.

A mulher, tendo sido preparada dessa maneira, só precisa agora do incentivo da aparência deliciosa do fruto, confirmando pelo visto o seu efeito benéfico ao ser comido, para que assim ela cometa o ato acintoso do pecado. Não é, contudo, o mero apetite sensual que determina sua escolha, pois seu motivo era complexo: “Vendo a mulher que a árvore era boa para se comer, agradável aos olhos e árvore desejável para dar entendimento”. Pelo menos em parte, o motivo central do ato era idêntico ao motivo central

que dava força à tentação. Tem sido observado, de modo impressionante, que a mulher, ao se render a esse pensamento, pôs o tentador virtualmente no lugar de Deus. Era Deus quem tinha propósitos benéficos para o homem; a serpente tinha desígnios malignos. A mulher age na suposição de que os intentos de Deus não são amigáveis, enquanto Satanás é apresentado como aquele cujo desejo é o de promover o bem-estar dela.

[4] *O princípio da morte simbolizado pela dissolução do corpo*

De acordo com Gênesis 2.17, Deus disse: “da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás; porque, no dia em que dela comeres, certamente morrerás” [cf. 3.3]. Baseada nessas palavras, a crença geral em todas as épocas tem sido que a morte é a penalidade pelo pecado, que a raça humana se tornou sujeita à morte por meio do primeiro pecado. No momento, muitos escritores discordam disso, em geral em termos do conhecimento científico. Quanto a esses, nós não temos nada a ver com eles. Porém, frequentemente, esforços têm sido feitos para torcer de tal maneira as sentenças bíblicas de modo a lhes conferir um caráter compatível com os padrões da ciência; e não somente isso, alguns afirmam que as declarações da Escritura são obrigadas a aceitar as descobertas da ciência.

Tais tentativas resultam numa exegese pobre e forçada. A Escritura tem o direito de ser analisada exegeticamente no seu escopo; e somente depois que seu sentido natural tenha sido estabelecido é que podemos propriamente levantar a questão de concordância ou discordância entre Escritura e ciência. No presente caso, os argumentos que necessitam fazer que a Bíblia ensine que no relato da Queda o homem foi criado sujeito à morte merecem ser examinados como exemplos desse tipo de exegese. São eles:

Primeiro, a árvore da vida é representada como alguma coisa da qual o homem não havia comido ainda; portanto, ele não estava ainda dotado com vida e, conseqüentemente, sujeito à morte.

Segundo, em Gênesis 3.19 somos informados de que se afirma de maneira explícita que o retorno do homem ao pó é natural: “até que tornes à terra, pois dela foste formado; porque tu és pó e ao pó tornarás”.

Terceiro, Gênesis 2.17 prova que o sentido da ameaça não era: o pecado causará a tua morte; mas, simplesmente: o pecado te submeterá a uma

morte instantânea, prematura: “*no dia* em que dela comeres, certamente morrerás”.

Bem, cada um desses argumentos se sustenta em exegese descuidada. O primeiro deles falha em distinguir entre a vida que o homem tinha em virtude da criação e a vida mais elevada, perene, a ser obtida por meio da provação. Com relação à última, a árvore da vida era o provável sacramento futuro. O fato de seu fruto não ter sido comido ainda não poderia significar tal ausência de vida em geral como se isso fosse envolver a necessidade da morte. O homem desfrutava de comunhão com Deus no jardim e Deus, de acordo com a declaração de nosso Senhor, não é um Deus de mortos, mas de vivos [Lc 20.38].

O segundo argumento, a fim de provar sua tese, teria de ser arrancado do seu contexto. As palavras “tu és pó e ao pó tornarás” ocorrem numa maldição. Se elas expressassem uma mera declaração do destino natural do homem como tendo sido criado mortal, não haveria nenhuma maldição nelas. Também não é possível dizer aqui que a morte prematura é o elemento da maldição envolvida. As palavras antecedentes negam isso, já que elas falam de um processo lento de trabalho exaustivo conduzindo à morte. A conjunção “até” não é simplesmente cronológica, como se as palavras pudessem significar: “tu terás de suportar duro trabalho até o momento da morte”. A força da conjunção é climática: “teu trabalho duro irá finalmente te matar”. Na luta do homem com o solo, o solo irá finalmente conquistá-lo e matá-lo. Consequentemente, se a segunda parte da declaração implica morte como sendo natural, isso se coloca em contradição com a primeira, segundo a qual retornar ao pó está representado como uma maldição. Mas o que as palavras finais, que claramente relacionam criação a partir do pó com o retorno a ele, significam? A explicação simples é que elas não declaram o encargo natural da morte, mas explicam particularmente a forma na qual a maldição da morte tinha sido expressa naquela expressão anterior, a forma de um retorno ao pó. E isso por causa da forma na qual a maldição foi descrita: uma luta dura e fatal com o solo. As palavras finais não explicam que a morte deve vir, mas por quê. Quando ela vier, assumirá aquele formato específico de retorno ao pó. Em outras palavras, não a morte como tal, mas o tipo de morte é posto aqui em relação com a criação. Se o homem tivesse sido criado de outra maneira, e a morte tivesse vindo em seguida por meio

do pecado, então a morte teria assumido uma forma diferente. A morte é ajustada, no seu formato, à constituição natural e material do homem, mas isso não é derivado como uma necessidade dessa constituição.

Finalmente, a ênfase da expressão “no dia”, em 2.17, não somente é desnecessária; mas, em vista da sequência da narrativa, ela é impossível. As palavras não se cumpriram em termos de ameaça de morte prematura e imediata e não há como sugerir que Deus, subsequentemente, mitigou ou modificou a maldição. O conhecimento ainda que relativo da língua hebraica é suficiente para mostrar que a sentença em questão simplesmente significa “porque tão certo como tu comestes”. O modo como o período é apresentado, como sendo curto, é usado figurativamente para expressar a inevitável consumação da maldição [cf. 1Rs 2.37].

MORTALIDADE E IMORTALIDADE

Seria bom definir os diversos sentidos nos quais o homem pode ser chamado de “mortal” ou “imortal”, a fim de clarear a situação sobre seu estado natural, a respeito do que muito problema surge em função de confusão no entendimento da questão. “Imortalidade”, na linguagem filosófica, pode expressar a persistência da alma que, mesmo quando o corpo se dissolve, retém sua identidade do ser individual. Nesse sentido, todo ser humano é, sob todas as circunstâncias, “imortal”, e assim também nossos primeiros pais foram criados; e, mesmo depois da Queda, isso permaneceu inalterado. Na terminologia teológica, “imortalidade” é usada para indicar aquele estado do homem no qual ele não tem nada em si que venha a causar a morte. É bem possível que, ao mesmo tempo, a contingência abstrata da morte possa ameaçar o homem, ou seja, a possibilidade vaga de a morte existir de alguma maneira, por alguma causa, invadindo-o, mas não tem nada disso nele. Seria o mesmo se disséssemos de alguém que é passível de contrair uma enfermidade, mas isso não quer dizer que tal pessoa tenha a doença. Nesse segundo sentido, pode-se dizer com propriedade que o homem foi criado “imortal”, mas não depois da Queda, pois mediante o ato pecaminoso o princípio da morte entrou nele. Se antes ele apenas estava sujeito à morte sob certas circunstâncias, agora ele tem de morrer inevitavelmente. Sua imortalidade, no primeiro sentido da palavra, foi perdida. Ainda um terceiro sentido: “imortalidade” pode designar, na

linguagem escatológica, o estado do homem no qual ele é feito imune à morte em consequência de ser feito imune ao pecado. O homem não era, quanto à criação, imortal nesse sentido mais elevado: isso é um resultado da redenção acompanhada pelo tratamento escatológico. Tal “imortalidade” é de propriedade, primeiramente de Deus, que a tem por natureza [cf. 1Tm 6.16]; em seguida, da natureza humana glorificada de Cristo, em virtude de sua ressurreição; por fim, do regenerado, no tempo presente já em princípio [Jo 11.26] e, é claro, no seu estado celestial.

Tendo essa definição dos vários sentidos de “imortalidade” que se aplicam aos vários períodos ou estados na história do homem, torna-se fácil determinar em quais deles e em que sentido ele era “mortal”. No primeiro sentido, ele nunca é mortal. No segundo sentido ou período, ele era tanto mortal como imortal, sendo que, em ambos, de acordo com a definição usada, ele era mortal, já que ainda não estava elevado acima da contingência da morte, mas era não mortal já que não carregava em si a morte como se fosse uma doença. Aqui, portanto, imortalidade e mortalidade coexistiam. No terceiro período, ele é somente mortal, em todos os sentidos (exceção feita ao sentido filosófico): ele deve morrer; a morte está em operação nele. Finalmente, no quarto período, a palavra “mortal” tem apenas uma aplicação qualificada ao homem regenerado, enquanto durar seu estado terreno a morte ainda existe e está em operação em seu corpo, mas ela, em princípio, foi excluída do centro de seu espírito renovado e foi suplantada por uma vida imortal, a qual está destinada, no fim, a vencer e expulsar a morte. Nesse caso, a coexistência da mortalidade com a imortalidade está baseada na natureza bipartida do homem.

Caso, portanto, a morte seja de fato a punição pelo pecado, não simplesmente de acordo com o inegável ensino de Paulo [Rm 5.12], mas de acordo com o próprio relato do Gênesis, nos deparamos com a questão: que tipo ou forma de morte? Uma vez que em teologia os vários aspectos da morte devem ser distinguidos, a questão posta pode nos conduzir a um melhor entendimento ainda que não seja fácil dar uma resposta. Se havia um símbolo aqui, como no caso dos outros três grandes princípios da revelação, e o símbolo é sempre alguma coisa concreta e externa, a referência é à morte corporal. Porém, perguntamos, como poderia haver tal significado simbólico da morte corporal antes que a morte estivesse no mundo? Alguns têm indicado a morte de animal como ocorrendo

regularmente antes da Queda do homem. Isso não pode ser discutido aqui porque o relato não nos dá nenhuma sugestão naquela direção. Até onde vai a linguagem empregada, parece necessário pensar, por aproximação, de uma morte corporal momentânea. As palavras hebraicas não podem ser traduzidas como “tu te tornarás mortal” ou “tu começarás a morrer”. Ainda assim uma concepção mais profunda de morte parece indicada. Estava anunciado que a morte carregava a separação de Deus, uma vez que o pecado implicava tanto morte como exclusão para fora do jardim. Se a vida consistia em comunhão com Deus, então, pensando em termos de opostos, é possível interpretar a morte como sendo separação de Deus. Dessa maneira, uma preparação teria sido feita para a elaboração da ideia de morte num sentido mais interno. Uma alusão da relação da morte com a separação de Deus é encontrada no versículo 23: “O SENHOR Deus, por isso, o lançou fora do jardim do Éden, a fim de lavrar a terra de que fora tomado”. “Lavar a terra de que fora tomado” contém uma referência inequívoca ao versículo 19. Em outras palavras: expulsão do jardim (isto é, da presença de Deus) significa expulsão para a morte. A raiz da morte está em alguém ser enviado para longe da presença de Deus.

— Capítulo quatro —



O conteúdo da primeira revelação especial redentora

O termo “redenção” é usado aqui em antecipação. Ele não vai ocorrer até o período mosaico. Nós o empregamos aqui por motivo de conveniência. As características da aproximação salvífica de Deus e seu trato com o homem aparecem imediatamente. Tanto a justiça quanto a graça são dirigidas ao homem caído. A justiça é demonstrada no aspecto penal das três maldições pronunciadas; a graça para a humanidade aparece implícita na maldição sobre o tentador. Contudo, ela é claramente apresentada na maneira como Deus busca e interroga o homem depois da Queda. Em cada um de seus aspectos, percebe-se o sopro do espírito daquele que fez provisão para a demonstração final da graça. Nós podemos observar ainda, nesse ponto, como a revelação especial se relaciona à revelação geral. Os sentimentos de vergonha e medo foram produzidos no homem pela revelação geral. Deus traz isso no seu diálogo com o homem, que era a revelação especial.

A vergonha por causa da nudez é, na sua forma sexual, o modo mais primitivo no qual a perda da inocência se revela. Várias explicações teológicas têm sido produzidas com relação a isso. De acordo com alguns, a nudez física é o expoente da nudez interior da alma, privada da imagem

divina. De acordo com outros, a vergonha do pecado se evidencia na nudez, a fim de salientar que o pecado é um assunto racial. Outros ainda afirmam que a vergonha é o reflexo no corpo do princípio de corrupção introduzido na alma pelo pecado. Essa vergonha, então, seria a percepção instintiva da degradação e decadência da natureza humana. Mas não podemos atribuir a autoridade do relato em si para nenhuma dessas opiniões. Deve-se notar, todavia, que a vergonha e o medo operam com referência a Deus. O homem e a mulher se escondem da presença de Deus, mas não um do outro. A interrogação divina reduz o senso de vergonha e medo à sua raiz última no pecado. Deus não permite que o homem se refira ao físico como se isso fosse razão suficiente para justificar aqueles sentimentos. Antes, Deus compele o homem a reconhecer neles o reflexo dos aspectos éticos envolvidos.

AS TRÊS MALDIÇÕES

As três maldições são proferidas na mesma sequência em que os pecados foram cometidos. Na maldição da serpente reside uma promessa de vitória sobre ela e sua semente. A condenação “rastejar sobre o ventre” capacita a semente da mulher a ferir sua cabeça, enquanto que a serpente só pode ferir o calcanhar da semente da mulher. O princípio de vitória final é, mais adiante, discriminado em seus elementos principais na formulação que é dada a essa maldição. São eles:

(a) A iniciativa divina na obra de libertação. A ênfase está sobre o pronome: Deus diz: “*Eu* porei inimizade”. Aqui não é, primariamente, um apelo ao homem, mas uma promessa divina. Deus não está meramente instigando ou promovendo a inimizade; ele está soberanamente *estabelecendo*.

(b) A essência do ato de libertação consiste no reverso da atitude assumida pelo homem em relação à serpente e a Deus, respectivamente. Ao pecar, o homem se posicionou ao lado da serpente e se colocou em oposição a Deus. Agora, a atitude em relação à serpente se torna a de hostilidade; isso deve carregar uma mudança correspondente na atitude do homem em relação a Deus. Sendo Deus aquele que faz guerra contra Satanás, o homem, ao se juntar nessa luta, torna-se claramente o aliado de Deus.

(c) A continuidade da obra de libertação é declarada; a inimizade se estende à *semente* da mulher e da serpente. A promessa de Deus é que ele manterá a inimizade na linhagem humana e não permitirá que ela desapareça. A expressão “semente da mulher” indica que o organismo da raça será trazido para dentro do círculo de redenção, o que não significa, é claro, que todos os indivíduos se tornarão inimigos da serpente. O ponto é que Deus não salva indivíduos meramente, mas ele salva a semente da mulher.

Com referência à semente da serpente, existem duas visões. De acordo com uma, essa expressão designa aquela parte da raça humana que continua do lado da serpente. Nesse caso, “semente” é usada metaforicamente. A objeção a essa ideia é que, como está colocado, a semente da serpente seria, ao mesmo tempo, parte da semente da mulher em que as duas aparecem distintamente separadas. Como resposta a isso se diz que, de agora em diante, somente os aliados de Deus constituem a verdadeira humanidade; que somente eles merecem ser chamados de “a semente da mulher”. Parece mais plausível buscar a semente da serpente fora da raça humana. O poder do mal é um poder coletivo, um reino do mal, do qual Satanás é o cabeça. Os espíritos malignos são chamados de uma semente da serpente para assimilar a imagem dela na cláusula correspondente. Ainda que eles não descendam de Satanás por meio da propagação física, derivam sua natureza dele.

(d) O tema da inimizade é predito. Na Versão Revisada, o texto diz: “esse te *ferirá* a cabeça, e tu lhe *ferirás* o calcanhar”. Contudo, uma tradução alternativa é dada: “ele *ficará aguardando* pela tua cabeça, tu *ficarás aguardando* pelo seu calcanhar”. O verbo, no hebraico, é *shuf* e a nota marginal o coloca como equivalente a *sha’af*. O sentido original é “morder” alguma coisa, então “procurar morder” alguma coisa, ou seja, “ficar na espera” por isso. O verbo *shuf* ocorre, além dessa passagem, somente duas vezes no Antigo Testamento [Jó 9.17; Sl 139.11]. Quanto ao texto em Salmos, parece impossível que o significado seja “ferir” ou “ficar aguardando”. Porém, em Jó, o sentido de ferir parece indicado. Uma objeção é levantada quanto à tradução usada: apesar de a palavra ser apropriada para a semente da mulher em relação à serpente, esse não seria o verbo natural para descrever o que é feito pela serpente. Essa não é uma objeção séria. Se alguém fosse substituir a ideia de “ferir” pela de “ficar

aguardando”, o mesmo resultado se seguiria, ele é adequado para uma oração, mas não é para a outra. Além disso, nada poderia ser dito concernente à luta envolvida. Tanto no grego como no aramaico as palavras para “surrar” e “bater” são usadas para mordidas e ferroadas. Talvez também o verbo na segunda oração seja repetido, a fim de que a mesma expressão possa ser mantida. Em Romanos 16.20, Paulo usa a palavra “ferir” com uma alusão evidente à passagem que estamos estudando. Observe que o pronome “ele” em “ele ferirá a tua cabeça”, tem, como seu antecedente, “a semente da mulher”, e não, como está na Vulgata, a própria mulher, uma tradução que levou alguns comentaristas católicos romanos a encontrar a virgem Maria aqui.

“SEMENTE”

Quanto à palavra “semente”, não há nenhuma razão para que evitemos o sentido coletivo em qualquer dos casos. A semente da serpente *tem de* ser coletiva, e isso determina o sentido da semente da mulher. A promessa é que, de alguma maneira, um golpe fatal virá da raça humana, o qual esmagará a cabeça da serpente. Ainda, indiretamente, é indicada a possibilidade de que, ao desferir esse golpe mortal, a semente da mulher estará concentrada em uma única pessoa, porque se deve notar que não é a semente da serpente, mas ela mesma que terá a cabeça ferida. Na primeira parte da maldição, as duas sementes são postas em contraste; aqui, o contraste é entre a semente da mulher e a serpente. Isso sugere que, como no clímax da batalha, a semente da serpente será representada pela serpente, da mesma maneira a semente da mulher deve encontrar seu representante numa única pessoa. Contudo, não estamos autorizados a buscar uma referência exclusiva ao Messias aqui, como se somente ele estivesse sendo indicado pela expressão “semente da mulher”. A revelação do Antigo Testamento trata do conceito de um Messias pessoal de modo bem gradual. Era suficiente para o homem caído saber que, por meio do poder e graça divinos, Deus traria vitória contra a serpente do meio da raça humana. A fé poderia descansar nisso. O objeto da fé deles era muito menos definido do que o nosso, uma vez que conhecemos o Messias pessoal. Entretanto, a essência dessa fé era a mesma, quando considerada

no seu aspecto subjetivo, confiança na graça de Deus e seu poder de trazer libertação do pecado.

SOFRIMENTO HUMANO

Finalmente, notamos a revelação da justiça nas maldições sobre a mulher e o homem. A mulher é condenada a sofrer naquilo que constitui sua natureza como mulher. (Para uma construção precisa ou emenda possível do texto hebraico, veja *Dillmann's Commentary, in loco*.) O elemento de graça que está entrelaçado a isso consiste na implicação de que, apesar da pena de morte, a raça humana será habilitada a se propagar. A punição do homem consiste em trabalhar até morrer. Não que o trabalho em si seja a penalidade, pois o homem tinha sido colocado no jardim para o cultivar e guardar. A referência aqui é ao trabalho *penoso*, o trabalho que traz a morte. Isso se aplica ao trabalho em geral, mas a forma indicada pela maldição é derivada da forma mais primitiva de trabalho que é a de lavrar o solo. Ao mesmo tempo, traz a ideia de que o homem deve, de agora em diante, trabalhar pelo seu sustento básico. Isso será uma verdadeira luta pela sobrevivência. No suor de seu rosto ele comerá seu pão, e “pão”, talvez, em vez de significar comida em geral, faça referência específica ao alimento produzido do solo, em contraste com o sustento mais facilmente obtido que era o fruto do jardim. Não se diz nada sobre uma deterioração subjetiva do homem, fazendo que seu trabalho seja pesado e fatal no final. A causa indicada é objetiva – a produtividade da natureza está prejudicada. O solo é amaldiçoado por causa do homem. Ele agora produz cardos e abrolhos. O elemento de graça que se mistura com a maldição consiste em que o pão será pão apesar de tudo: ele vai sustentar a vida. Da mesma maneira que a mulher está habilitada a trazer nova vida ao mundo, o homem será capaz de sustentar essa vida pelo seu trabalho duro.

— Capítulo cinco —



A revelação noaica e o desenvolvimento que conduz a ela

Dois elementos caracterizam a revelação desse período. Em primeiro lugar, sua significância reside não na esfera da redenção, mas na esfera do desenvolvimento natural da raça, apesar de ela ter, no fim, um papel importante no progresso subsequente da redenção. Em segundo lugar, a revelação aqui traz no seu todo um caráter negativo em vez de positivo. Ela se contenta em administrar um *mínimo* de graça. Esse mínimo não poderia ser evitado, seja na esfera da natureza ou da redenção. Na primeira esfera, sem pelo menos algum grau de intervenção divina, o resultado seria o colapso da própria estrutura do universo. Na segunda esfera, a continuidade do cumprimento da promessa teria sido quebrada, caso a graça tivesse sido completamente retirada. Esses dois elementos encontram sua explicação no propósito desse período em geral. Deus tinha a intenção de expor as consequências do pecado quando deixado, até onde fosse possível, por conta de si mesmo. Se Deus tivesse permitido que a graça fluísse livremente no mundo e ganhasse força num curto período, então a verdadeira natureza e as consequências do pecado teriam sido reveladas de maneira imperfeita. O homem atribuiria à sua relativa bondade aquilo que, na realidade, era um

produto da graça de Deus. Portanto, antes que a obra de redenção avançasse, a tendência decadente do pecado é claramente ilustrada, a fim de que, subsequentemente, à luz desse movimento descendente, a verdadeira causa divina do curso ascendente da redenção pudesse ser apreciada.

A narrativa prossegue em três períodos. Primeiramente ela descreve o desenvolvimento rápido do pecado na linhagem de Caim. Em relação a isso, ela descreve o trabalho da graça comum na dádiva da invenção aos homens para o progresso da civilização na esfera da natureza. Ela mostra, mais adiante, que esses dons da graça foram abusados pelos cainitas e foram feitos servos do progresso do mal no mundo. Nós temos aqui o relato de uma degeneração rápida, orientada por Deus para expor a tendência, inerente ao pecado, de conduzir à ruína, e seu poder de corromper e degradar o que quer que seja que a bondade possa ainda desenvolver. No que diz respeito à humanidade desse período, os fatos confirmam a interpretação sobre ele. Os detalhes da descrição são escolhidos evidentemente com vistas a enfatizar o resultado. A morte de Abel por Caim ilustra um desenvolvimento rápido do pecado, progredindo para assassinato na segunda geração. Daí a maneira cuidadosa que a conduta de Caim é descrita antes e depois do ato. Caim cometeu seu pecado com premeditação, tendo sido advertido previamente. Após o ato, ele nega seu pecado, ele é afrontoso, repudia toda obrigação para com a Lei do amor. Mesmo depois de Deus ter pronunciado a sentença, Caim está exclusivamente preocupado com as consequências de seu pecado, não com o pecado em si. Quando se compara isso com o ato pecaminoso cometido no paraíso, torna-se evidente o rápido progresso na corrupção do coração humano. O pecado se mostra poderoso o suficiente para adulterar os dons da graça comum de Deus, na esfera da natureza, para fins malignos. O primeiro passo no progresso natural é dado por Enoque, o filho de Caim, que construiu uma cidade. Depois disso, na oitava geração de Caim, as invenções de técnicas de pecuária, música e metalurgia aparecem. Os inventores eram filhos do cainita Lameque, de cuja canção tem-se a impressão de que o aumento de poder e de prosperidade por ele realizado teve somente o efeito de causar mais separação de Deus. A canção [Gn 4.23,24] é uma canção-espada. Delitzsch observa bem que ela é uma expressão de arrogância veemente. Ela faz do poder o seu deus, e carrega seu deus, isso é, sua espada em sua mão. O que Deus havia ordenado como

uma medida de proteção para Caim foi desprezado, e a confiança total é depositada sobre a vingança por meio da espada. Mesmo Caim sentia ainda a necessidade da ajuda de Deus; o espírito de Lameque depende somente de si mesmo. Nenhum traço de noção de pecado permanece. Também é registrado que Lameque mudou a relação monogâmica entre os sexos para a poligamia.

CAINITAS E SETITAS

A narrativa procede, em seguida, à descrição do desenvolvimento na linhagem dos setitas [Gn 4.25–5.32]. Nada é dito, em relação a essa genealogia, sobre invenções e o progresso secular. A continuidade da redenção é que é enfatizada. Os dois tipos de progresso aparecem distribuídos nas duas linhagens dos cainitas e dos setitas. Deus, algumas vezes, escolhe famílias e nações fora da esfera da redenção para conduzirem o progresso na cultura secular. Exemplos disso são: os gregos, que cultivavam a arte; e os romanos, que receberam uma habilidade para o desenvolvimento de instituições políticas e legais. Note que, enquanto entre os setitas a continuidade da redenção é assinalada cuidadosamente, nada é dito sobre um novo influxo de graça especial mesmo entre eles. O sentido da narrativa permanece negativo. Não que os setitas fizeram grande progresso no conhecimento e serviço a Deus; mas, antes, que eles se mantiveram relativamente livres da degeneração dos cainitas; esse é o peso da narrativa. Os pontos altos dessa narrativa estão nos contrastes entre certas figuras preeminentes nessa linhagem e seus correspondentes na sucessão cainita. Assim Caim e Abel são postos em oposição um ao outro. Da mesma maneira com Enoque, o filho de Caim, e Enos, o filho de Sete. Mas o ápice do contraste é visto na sétima geração. Aqui, o setita Enoque e o cainita Lameque estão em oposição um ao outro. Em contraste com o orgulho e arrogância de Lameque, Enoque é descrito como quem “andou com Deus”. Isso significa mais do que ter levado uma vida piedosa, pois as frases que mais comumente descrevem isso são “andar perante Deus” e “andar após Deus”. “Andar com Deus” indica uma relação sobrenatural com Deus. A frase é usada somente mais duas vezes no Antigo Testamento, referindo-se a Noé na sequência imediata e aos sacerdotes em Malaquias 2.6. Obviamente, tem-se a intenção de estabelecer alguma relação entre

esse grau único de proximidade de Deus e Enoque ter sido poupado da morte. Por meio do ato de transladar o patriarca, mais uma vez é proclamado que onde a comunhão com Deus é restaurada, o livramento da morte vem em seguida. A exatidão da visão sobre o “andar com Deus” pode ser verificada na tradição apocalíptica posterior dos judeus, que representa Enoque como o grande profeta, iniciado em todos os mistérios. Quanto à descrição do cainita Lameque, notaremos que a descrição da linhagem cainita é abandonada. A outra linhagem prossegue até Noé. Em harmonia com isso, a cronologia está vinculada à linhagem setita, pois a cronologia é a estrutura na qual, na Escritura, o progresso da redenção está suspenso. O único outro ponto de comemoração na tradição setita diz respeito à declaração de Lameque, pai de Noé, no nascimento de seu filho: “Este nos consolará dos nossos trabalhos e das fadigas de nossas mãos, nesta terra (não fora da terra) que o SENHOR amaldiçoou” [5.29]. Essas palavras expressam um profundo senso do peso da maldição, e na mesma medida, do peso do pecado como causa da maldição. Além disso, esse senso expressa uma expectativa prematura, talvez, de que do alívio desse peso o conforto virá em breve. Isso, mais uma vez, faz um contraste vívido com o sentimento pagão dos cainitas, que não sentem a maldição ou, se sentem, esperam o alívio por meio de si mesmos e suas invenções humanas.

Apesar desses exemplos isolados de continuidade da graça redentora, o relato como um todo tende a trazer à luz o propósito divino antes formulado. Mesmo o bom, quando mantido vivo, não é capaz de fazer o mal retroceder. Nada se diz a respeito de qualquer influência por parte dos setitas sobre os cainitas. Enquanto que o poder de redenção permanecia estacionário, o poder do pecado crescia em força a ponto de estar preparado para atacar os bons que ainda existiam.

O caráter do período nesse aspecto encontra sua mais clara expressão no que é dito, *em terceiro lugar*, sobre a mistura de cainitas e setitas por meio de casamentos entre as duas linhagens. Os últimos se permitiram assimilar a iniquidade dos primeiros. Isso foi permitido por Deus até o ponto em que a lição sobre o potencial de destruição inerente ao pecado tivesse sido plenamente ensinada; até o ponto em que ela não poderia avançar mais, pois Noé e sua família eram os únicos que permaneceram fiéis, dando a impressão de que a obra de Deus estava em perigo; até o ponto em que o tempo havia chegado para ensinar a lição final sobre o julgamento sem o

qual o período inteiro teria falhado em seu propósito. Na declaração citada, seguimos a interpretação mais comum para “filhas dos homens” e “filhos de Deus”. As primeiras são mulheres cainitas, os últimos são os setitas. Essa interpretação, contudo, é contestada por um número razoável de exegetas. Eles sustentam que “os filhos de Deus” aqui designam, como às vezes é o caso em outras passagens, seres sobre-humanos, ou seja, anjos. Nós não vamos discutir todos os argumentos que podem ser usados a favor de uma ou de outra posição. Somente a primeira parece se encaixar no modo como a construção do todo do período é feita. Nós havíamos entendido que o período serve ao propósito de mostrar o resultado necessário do pecado, quando deixado livremente por conta de si mesmo. Se a teoria dos anjos for aceita, isso tenderá a obscurecer a ideia proposta. Nesse caso, não teremos mais o desenvolvimento do pecado por si, mas um desenvolvimento sob a influência de um fator sobre-humano *ab extra*. A alegada natureza ilógica do contraste entre “filhas dos homens” e “filhos de Deus”, no caso dos últimos pertencerem à raça humana, não é decisiva. Na língua hebraica, algumas vezes um gênero é colocado em oposição a uma parte dele como se os dois fossem mutuamente excludentes. A explicação é que, em certas circunstâncias, o todo é entendido como tendo somente as características genéricas e nada mais, enquanto que certa distinção é atribuída a uma parte, o que a coloca acima do gênero ao qual ela logicamente pertence. Assim, o que temos aqui: as filhas dos homens, ou seja, daqueles que eram *homens e nada mais*, são postas em oposição àqueles que, ainda que continuem homens em sua natureza, tinham a distinção de *além disso serem filhos de Deus*. Salmos 73.5 e Jeremias 32.20 são casos similares. Tem sido alegado que a expressão “filhos de Deus”, num sentido espiritual, estaria fora de lugar nesse período inicial de revelação, mas essa opinião não atenta para o fato de que o uso dela não é transportado para aquele período; ele é empregado a partir do ponto de vista do escritor. Um argumento a favor da teoria sobre os anjos é tirado da Epístola de Judas, versículo 7. Nesse texto, depois da descrição da Queda dos anjos, no versículo 6, o autor continua: “como Sodoma, e Gomorra, e as cidades circunvizinhas, que, havendo-se entregado à prostituição como aqueles, seguindo após outra carne”, etc. Os que argumentam nesse sentido insistem que as palavras “como aqueles” devem unir os anjos do versículo 6 e as cidades da planície, de modo que o pecado dos primeiros teria sido também de natureza sexual, ou seja,

intercurso sexual de anjos com seres humanos. A confirmação para isso é encontrada mais adiante na expressão “outra carne”, significando que anjos foram atrás de seres humanos. Não se pode negar a força do argumento baseado nesses textos. Mas quando examinado com maior atenção, ele não é conclusivo e permanece aberto para certas objeções. “Como aqueles” é interpretado por alguns como ligando não os anjos do versículo 6 e as cidades do versículo 7, mas Sodoma e Gomorra e “as cidades circunvizinhas”. Nesse caso, não há nenhuma referência à fornicação dos anjos. Outra objeção séria vem da frase “tomaram para si mulheres”, o que não poderia significar nada além de casamento permanente, não uma fornicação casual, entre anjos e mulheres, algo muito difícil de se ter em vista aqui. Finalmente, “outra carne” dificilmente se encaixa na teoria sobre os anjos, pois os anjos, de acordo com o Antigo Testamento, não são “carne”. Entretanto, a palavra se encaixa perfeitamente no que era a abominação das cidades da planície – homossexualidade.

Deve-se observar que os escritores da linha histórico-crítica geralmente relacionam com a teoria dos anjos a suposição de que a narrativa em Gênesis 6 tem o propósito de relatar a origem do pecado, de indicar que o escritor não estava familiarizado com o relato da Queda nos capítulos anteriores; em outras palavras, que os dois relatos pertencem a documentos diferentes. Por isso que a exegese tem importância prioritária.

Em quarto lugar, em 6.3,5-7, temos Deus fazendo um sumário dos problemas daquele período e pronunciando seu julgamento sobre a raça antediluviana. Quanto ao versículo 3, há uma incerteza considerável quanto à sua interpretação, em razão das duas palavras, *adhon* e *beshaggam*, especialmente a primeira. A palavra *dun* ou *din* pode ser traduzida como “lutar, esforçar” ou “reger, governar”. O primeiro sentido é adotado pela Versão Atualizada que afirma: “Meu Espírito não contenderá sempre com o homem”. A Versão Revisada retém essa tradução, mas uma nota marginal oferece uma alternativa: “não habitará sempre no homem”. *Beshaggam* é uma forma composta que pode ser analisada de duas maneiras: é possível considerá-la como sendo formada pela preposição *be*, a partícula relativa *sha* (uma abreviação de *esher*) e o advérbio *gam*, “também”. O resultado é: “naquilo também”. A outra opção é a preposição *be*, o infinitivo do verbo *shagag*, “extraviar-se”, o sufixo *am*, “deles”. O sentido seria “no desvio deles”. Cada uma dessas opções pode ser ligada aos dois sentidos de *dun* ou

din. A diferença entre aqueles últimos é de grande importância, pois a escolha a favor de um ou de outro colocará a declaração numa esfera bem diferente. A versão com “lutar, esforçar” a coloca na esfera ética. Deus teria a intenção de dizer, nesse caso, que ele não mais continuaria a permitir que seu Espírito exercesse a influência restritiva sobre o pecado até aquele momento. Certo limite de tempo, 120 anos, é fixado para que Deus se abstenha de retirar sua influência; depois disso vem o julgamento. A razão indicada ou é que o homem também é “carne”, “moralmente e religiosamente corrupto”, ou que ao se desviarem eles são carne, ou seja, o julgamento por vir é apropriado à condição deles. A versão de *dun* ou *din* com “reger, governar” põe a questão toda na esfera física. De acordo com o ensino geral do Antigo Testamento, o Espírito de Deus é a fonte de vida natural no homem [cf. Sl 104.29,30]. Deus, ao dizer que seu Espírito não vai habitar indefinidamente no homem, anuncia o propósito de pôr um fim à existência física da humanidade após o limite de 120 anos. A razão é que eles são carne também (por causa do pecado, tornaram-se presa da corrupção física) ou que, ao se desviar, tornaram-se fisicamente sujeitos à corrupção que incidirá sobre eles após 120 anos. A tradução do verbo com “reger, governar” ou “habitar” merece a preferência. A noção ética de “carne”, se é que ela ocorre no Antigo Testamento, dificilmente é esperada nesse período inicial. Na outra visão dos três elementos mencionados – o Espírito, a carne e o abreviar do número de anos – todos eles são postos numa mesma linha. Alguns entenderiam os 120 anos de duração como designados ao homem individualmente de agora em diante. Isso não está de acordo com os fatos subsequentes. Só no caso de se adotar uma visão histórico-crítica é que seria possível aceitar essa interpretação já que a crítica afirma que a passagem, originalmente, não tem relação nenhuma com as narrativas patriarcais posteriores, e que ela foi escrita por alguém que não sabia nada sobre o dilúvio, mas que presumia um desenvolvimento ininterrupto da humanidade desde os primeiros tempos.

A outra parte do sumário divino, a declaração dos versículos 5-7, não oferece dificuldade. A iniquidade excessiva a que a humanidade chegou ao fim desse período é descrita nos termos mais fortes. Os pontos relevantes são, *primeiramente*: a intensidade e extensão do mal (“multiplicado na terra”); *em segundo lugar*: seu caráter interno (“desígnio do seu coração”); *em terceiro lugar*: o caráter absoluto da inclinação para o mal, excluindo

toda bondade (“mau”); *em quarto lugar*: o trabalho contínuo e habitual da maldade (“continuamente”). O mesmo juízo sobre esse estado de iniquidade irremediável é afirmado mais enfaticamente ainda nas palavras: “se arrependeu o SENHOR de ter feito o homem na terra, e isso lhe pesou no coração”. Isso expressa, em linguagem antropomórfica, a ideia de que o desenvolvimento da humanidade fracassou quanto à finalidade para a qual Deus havia posto o homem na terra. Assim sendo, Deus diz: “Farei desaparecer da face da terra o homem que criei, o homem e o animal, os répteis e as aves dos céus; porque me arrependo de os haver feito”. A inclusão das ordens inferiores de vida mostra que, por meio da humanidade, o organismo inteiro da natureza havia sido infectado pelo mal. Contudo, uma nota significativa é acrescentada: “Porém Noé achou graça diante do SENHOR” (v. 8). A continuidade da raça é preservada. Deus salva o suficiente de entre os destroços, a fim de capacitá-lo a dar continuidade ao seu propósito original para com a mesma humanidade que ele havia criado.

REVELAÇÃO APÓS O DILÚVIO

Nós chegamos agora ao período da revelação noaica que ocorreu após o dilúvio. Nessa época, medidas positivas e construtivas foram tomadas para o prosseguimento dos planos divinos. Mais uma vez vale lembrar que os princípios anunciados e as medidas tomadas não se relacionam diretamente com o processo de redenção, apesar de que não se deve ignorá-las como um suporte indireto. Podemos deduzir que se lida com o desenvolvimento da vida natural por aproximação pelo que se segue: o que está ordenado por Deus e a promessa feita têm referência igual para toda a família de Noé. Contudo, nós sabemos que a obra de redenção teve seu prosseguimento somente pela linhagem de Sem; que o arranjo feito não se confina à raça humana; que tal arranjo é feito com toda criatura viva, ou melhor, com o próprio planeta; que o *berith* é um *berith* com a natureza é evidente no sinal do *berith*: o arco-íris é um fenômeno da natureza e absolutamente universal em sua referência. Todos os sinais ligados à redenção são sangrentos, sinais sacramentalmente divisivos.

A positiva revelação noaica procede em três períodos. O primeiro dos três recita o propósito de Deus, expresso num monólogo, de instituir uma nova ordem de coisas. O segundo descreve as medidas tomadas para dar

conteúdo e segurança a essa ordem. O terceiro relata como a nova ordem estava confirmada na forma de um *berith*.

A *primeira seção* se encontra em Gênesis 8.20-22. Deus declara: “Não tornarei a amaldiçoar a terra por causa do homem... nem tornarei a ferir todo vivente, como fiz. Enquanto durar a terra, não deixará de haver sementeira e ceifa, frio e calor, verão e inverno, dia e noite”. A regularidade da natureza nos seus grandes processos fundamentais continuará daqui em diante. Há, contudo, uma qualificação acrescentada a isso – “enquanto durar a terra”. Isso se relaciona com o pano de fundo escatológico do dilúvio [cf. 1Pe 3.20,21; 2Pe 2.5]. O motivo para a declaração divina é indicado no versículo 21: “porque é mau o desígnio íntimo do homem desde a sua mocidade”. Palavras quase idênticas foram ditas por Deus antes do dilúvio para indicar o motivo do julgamento (6.5). Como é que a mesma declaração pode explicar, primeiramente, que o julgamento é inevitável e, então, que não haverá a repetição do juízo de agora em diante? A solução para a dificuldade é encontrada nas palavras adicionais “desde a sua mocidade”, no segundo caso. O que estava descrito em Gênesis 6.5 era a culminação histórica de um processo de degeneração; aquela situação pedia pelo julgamento. O que está descrito agora é o estado natural de maldade no coração humano como tal, totalmente à parte dos problemas históricos. Porque o mal está de tal maneira entranhado, nenhum julgamento pode curá-lo. Portanto, outros meios devem ser procurados. Esses outros meios não poderiam ser postos em execução se julgamentos dessa natureza, catastróficos e repetidos, interferissem no desenrolar ordinário da História.

A *segunda seção* [9.1-7] relaciona as ordenanças instituídas, a fim de tornar possível e salvaguardar esse programa de longanimidade. Essas ordenanças se referem à propagação da vida, proteção da vida tanto do ataque de homens como de animais e à sustentação da vida. Aquilo que se relaciona com a sustentação da vida tem sido inserido na promessa de proteção da vida do ataque de animais porque a permissão de comida animal para melhor sustento se relaciona naturalmente a isso. A fim de entender essas medidas, devemos visualizar claramente o estado reduzido da humanidade como resultado do dilúvio. Por isso, ecos de algumas das ordenanças dadas na criação podem ser ouvidos aqui. O mandamento e a bênção para serem frutíferos são renovados. A importância disso pode ser inferida de sua ocorrência dupla, primeiro no versículo 1 e, de novo, no

versículo 7. Sobre a proteção da vida humana do ataque de animais, o versículo 2 indica a sujeição dos animais ao homem: “Pavor e medo de vós virão sobre todos os animais da terra e sobre todas as aves dos céus; tudo o que se move sobre a terra e todos os peixes do mar nas vossas mãos serão entregues”. A isso se acrescenta no versículo 5: “Certamente, requererei o vosso sangue, o sangue da vossa vida; de todo animal o requererei”.

Havia, originalmente, a supremacia do homem [Gn 1.26, 28]; mas, como instituído na criação, isso era da natureza de uma submissão voluntária. Isso pode ser visto nas figuras escatológicas que os profetas deram a esse respeito. Nessas figuras, temos os princípios de um retorno ao paraíso no final [Is 11.6-8]. Agora, no estado de pecado, tal supremacia é obtida pelo temor e pavor instilados nos animais. E Deus promete vingar o homem cuja vida seja destruída por animais: “requererei o vosso sangue, o sangue da vossa vida”. Não é possível dizer com exatidão como essa Lei funciona. Tem sido sugerido que toda espécie de carnívoros está destinada à extinção no fim. A permissão de se alimentarem da carne de animais está intercalada entre as referências àqueles animais que são hostis. A permissão tem suas condições: “Carne, porém, com sua vida, isso é, com seu sangue, não comereis”. Tal ponto de vista é revelado ao ser colocado com a promessa de vingança dos animais. Uma vez que os animais não devem devorar o homem da maneira dos carnívoros, o homem também não deve comer animais como uma fera selvagem devora sua presa. Ele deve demonstrar reverência apropriada pela vida como sendo uma coisa sagrada, sobre a qual somente Deus tem direitos absolutos e para o uso da qual o homem é dependente da permissão divina. A Lei em Levítico repete essa proibição, mas acrescenta outro aspecto a ser observado, que é o fato de que o sangue é derramado sobre o altar o que, é claro, para o Antigo Testamento, faz que a proibição de comer sangue seja absoluta. Em virtude da falha em distinguir o simples do complicado, essa prática de abstenção absoluta teve continuidade na igreja por vários séculos. O chamado decreto dos apóstolos [At 15.20] tornou a restrição obrigatória para os cristãos gentios ainda que não porque a coisa era errada em si, mas para que nenhuma ofensa fosse imprimida sobre os irmãos do cristianismo judeu.

O último ponto se relaciona à proteção da vida humana do ataque do próprio homem, e estabelece a Lei divina para a punição do assassinato: “como também da mão do homem, sim, da mão do próximo de cada um

requererei a vida do homem. Se alguém derramar o sangue do homem, pelo homem se derramará o seu; porque Deus fez o homem segundo a sua imagem”. Alguns, a fim de se evadirem da instituição da pena de morte para assassinato, entenderiam essas palavras como uma mera predição de que assassinato se qualifica a estar sob a *lex talionis* pela vingança do sangue. Essa exegese é positivamente impossível em virtude da cláusula acrescentada: “porque Deus fez o homem segundo a sua imagem”. A imagem de Deus no homem nunca pode prover um motivo para a probabilidade de se demandar a vingança do sangue.

A pergunta permanece sobre o que a imagem de Deus no homem tem a ver com a aplicação da pena de morte. Duas respostas têm sido dadas. De acordo com uma, essa cláusula explica por que tal poder extraordinário de tirar a vida de outro homem pode ser conferido a uma pessoa. Isso é em razão da soberania de Deus, sendo parte de sua imagem divina, investido da qual aquele homem pode executar a justiça em questões capitais. Outros entendem que a cláusula provê a razão pela qual o ataque à vida do homem deve ser tratado com essa penalidade extrema. Na morte de alguém dessa maneira é a imagem de Deus, ou seja, a majestade divina, que está sendo atacada. A última interpretação merece nossa preferência. Perceba a diferença de que o instrumento para a execução da ordem divina é indicado claramente: “pelo homem se derramará o seu”, enquanto que no caso da retribuição sobre animais esse aspecto da matéria é deixado indefinido. Além do mais, a base para a instituição dessa penalidade parece dupla. De um lado o contexto mais amplo no qual a ordem ocorre demonstra ser uma medida de proteção para a sociedade. Ao mesmo tempo, a referência à imagem de Deus mostra que algo mais profundo deve ser subentendido. Pode-se questionar se o primeiro sozinho, sem qualquer injunção específica a Deus, poderia justificar o infligir da morte por um homem sobre o outro. Considerações sociais puramente utilitárias dificilmente seriam suficientes aqui. Elas podem vir como uma razão secundária somente depois que a matéria tenha sido disposta perante a alta instância da administração da justiça sancionada por Deus. O argumento frequente de que a pena capital somente acrescenta um segundo assassinato é baseado ou na total ignorância dos fatos da Escritura ou numa negação franca do caráter obrigatório daquilo que a Bíblia ensina. Como pode ser caracterizado como duplo assassinato aquilo que professa se basear no mais explícito comando

de Deus, contra o qual os homens não têm nada a dizer a não ser objeções sentimentais e teorias não comprovadas sobre a eficácia de melhoramento pelas formas de disciplina que, por natureza, excluem a pena de morte?

A *última seção* é 9.8-17. Deus dá sua promessa na forma de um *berith* ao adicionar um sinal solene a ela. Esse sinal serve ao propósito de salientar a certeza absoluta da ordem instituída. Jeremias 33.25 fala nesse sentido do *berith* de Deus com o dia e a noite, isso é, da inexaurível sucessão desses dois. Talvez, contudo, haja mais aqui do que uma introdução comparativa à ideia de *berith*: pode haver a intenção de uma referência de fato ao episódio com Noé. Certamente esse é o caso em Isaías 54.9, segundo o qual o *berith* noaico se posta em sua infalibilidade como um tipo de perpetuidade ainda maior da promessa do juramento de Deus sobre a redenção. A promessa dada a Noé tem o seu limite na crise escatológica, que conduzirá a terra ao fim. Todavia, apesar de os montes se retirarem e de as colinas terem sido removidas naquela catástrofe final, ainda assim a misericórdia de Deus não se apartará de Israel, nem o *berith* de sua paz será removido [v. 10]. A representação com relação ao arco-íris é antropomórfica, mas por isso mesmo ela é mais impressionante do que poderia ser de outro modo. A ideia não é, como normalmente assumida, de que o homem é lembrado da promessa divina pelo arco, mas que o próprio Deus, se fosse possível que ele pudesse esquecer, será lembrado de seu juramento: “Sucederá que, quando eu trazer nuvens sobre a terra, e nelas aparecer o arco, então, me lembrarei da minha aliança (*berith*)”. O que acontece com o arco-íris aqui é o que vai acontecer, mais tarde, com a circuncisão: ambos existiam antes, e, em certo momento, o momento escolhido, foram consagrados por Deus para servirem como sinais de seu *berith*. O sinal é, em seu caráter, relacionado com a força da natureza da qual ele promete proteção. Ele é produzido a partir das próprias nuvens que haviam trazido destruição sobre a terra, pelos raios do sol que, no simbolismo da Escritura, representam a graça divina.

— Capítulo seis —



O período entre Noé e os grandes patriarcas

Os pontos a serem discutidos aqui são: [1] os pronunciamentos proféticos de Noé com relação aos seus descendentes; [2] a tabela das nações; [3] a confusão das línguas; [4] a eleição dos semitas.

[1] Os pronunciamentos proféticos de Noé [Gn 9.20-27]

Essas profecias são uma maldição no caso de Canaã (Cam) e uma bênção no caso de Jafé e Sem. As palavras devem ser consideradas como sendo palavras de profecia. Mesmo o paganismo atribui a esses pronunciamentos o poder de realmente influenciar as pessoas envolvidas. Essa influência era tida como mágica, mas quanto à Escritura, tais palavras estão elevadas à categoria de profecia inspirada. Tais profecias nesse período inicial representam o ápice no avanço da revelação.

Observaremos que a base para distinção entre maldição e bênção se encontra na esfera ética. A sensualidade desavergonhada de Cam, a modéstia de Jafé e Sem, indicam uma diferença na moralidade comum. Contudo, isso configurou, de uma maneira mais abrangente, todo o curso subsequente da história da redenção. O processo sobrenatural de redenção

permanece em contato com o desenvolvimento natural da raça. Esses traços de influência eram traços típicos. Eles eram a fonte das grandes disposições raciais. O evento ocorreu num ponto crítico em que nenhum evento significativo poderia falhar quanto a influenciar a História nas eras por vir. O Antigo Testamento reconhece que entre os cananeus o mesmo tipo de pecado que havia sido amaldiçoado era o traço dominante do mal. As descrições dadas no Pentateuco não deixam dúvidas quanto a isso [cf. Lv 18.22; Dt 12.29-32]. Mesmo entre povos antigos fora de Israel (jafetitas), a depravação na vida sexual dos fenícios e cartaginenses em particular havia se tornado proverbial.

Tem-se perguntado por que Canaã é amaldiçoado quando foi Cam quem cometeu o pecado. Alguns assumem que Cam era o filho mais novo de Noé e Canaã, o filho mais novo de Cam. O princípio subjacente seria então que Cam é punido naquele filho que sustenta a mesma relação com ele como ele sustentou com Noé. Isso traria à luz o fato de esse ser um pecado cometido contra seu pai. Não haveria nada nisso que esteja contra a Lei de retribuição do Antigo Testamento, pois, em tais pontos, não é tão morbidamente individualista como nós somos capazes de ser. O princípio de solidariedade genérica é enfatizado especialmente nas partes iniciais do Antigo Testamento [cf. Êx 20.5,6, em que a operação da regra é afirmada tanto *in malam* como *in bonam partem*]. Revelações posteriores, especialmente em Ezequiel, trouxeram a maneira mais específica para a solução do problema.

Todavia, os fatos do relacionamento genealógico assumidos são passivos de dúvida. A sequência normal dos nomes dos filhos de Noé é Sem, Cam e Jafé, o que indica que Cam ocupava o lugar do segundo filho. Também não há nenhuma evidência para considerar Canaã como o filho mais novo de Cam. “Filho mais jovem” na Versão Revisada, versículo 24, não é conclusiva, porque a palavra hebraica pode ser tanto um comparativo como um superlativo, que seria traduzido como “o filho mais jovem que...” (como na nota marginal da Versão Revisada), atribuindo a ele o lugar do meio entre os três. Por tais circunstâncias, o melhor é adotar uma forma modificada da proposta e dizer que Cam foi punido em um dos seus filhos porque ele havia pecado contra seu pai, e ele foi punido naquele filho em particular porque Canaã era o que reproduzia, de maneira mais forte, o caráter sensual de Cam. Deve-se notar que os descendentes de Cam não

foram todos amaldiçoados, mas somente os cananeus; os outros não receberam nem bênção nem maldição.

Finalmente, devemos brevemente ver qual a solução da crítica histórica para o problema. Os críticos dizem que, na versão original do relato, os três filhos de Noé eram Sem, Jafé e Canaã e que, posteriormente, isso foi mudado para a enumeração presente. Isso requer, é claro, que se retirem as palavras “Cam o pai de”, no versículo 22, e as palavras “Cam é pai de Canaã”, no versículo 18. De acordo com essa teoria, essas palavras foram acrescentadas subsequentemente quando as relações familiares de Noé foram alteradas. A maldição sobre Canaã consiste em ser ele reduzido à servidão aos seus irmãos. Isso ocorre de novo como um refrão na sequência às bênçãos de Jafé e Sem.

A segunda parte da profecia é em relação a Sem. Aqui o uso do nome Yahweh parece significativo. De fato esse nome contém em si a bênção sobre Sem. Isso porque Deus, na capacidade de Yahweh, o Deus da redenção, dá a si mesmo a essa parte da raça como posse religiosa e para deleite. Essa é uma fórmula-*berith*, significando muito mais do que a afirmação de que os semitas irão adorar Yahweh. Essa é a primeira vez na Escritura em que Deus é chamado de Deus de algum grupo particular na humanidade. Isso é algo tão extraordinário que inspirou o patriarca a pronunciar uma doxologia: “Bendito seja Yahweh, o Deus de Sem”. Colocado nos seus termos explícitos, leríamos: “Bendito seja Yahweh, porque ele deseja ser o Deus de Sem”.

A terceira parte da profecia é de interpretação mais incerta. Ela diz: “Engrandeça Deus a Jafé, e habite ele nas tendas de Sem”. Um ponto de incerteza é o significado do verbo *yapht* (um trocadilho com o som do nome Jafé). Devemos considerá-lo como indicando um local ou como uma metáfora? O primeiro faria referência à extensão de território; o segundo entende como alargar, ou seja, aumento de prosperidade. Um segundo ponto de incerteza se expressa na pergunta: quem é o sujeito na oração “habite ele”; é uma referência a Deus ou a Jafé? As duas perguntas estão interligadas. Se o sujeito da segunda oração for Jafé, então é natural entender a primeira oração falando de estender o território. Habitar nas tendas de alguma tribo ou povo é uma maneira comum de descrever a conquista de uma tribo pela outra. Para Jafé, habitar nas tendas de Sem implica a conquista de territórios semitas por jafetitas. Entretanto, se “ele”

em “habite ele” se refere a Deus, então deveríamos parafrasear: “que Deus dê grande prosperidade a Jafé, mas que ele faça repousar sobre Sem o que em muito transcende todas essas bênçãos temporais, que ele habite nas tendas de Sem”. Nesse caso, um contraste é feito entre as dádivas objetivas concedidas aos jafetitas e o ato de Deus se comunicar pessoalmente aos semitas. O sentido territorial de “alargar” fazendo referência a “ele” como sendo Jafé merece a nossa preferência. O uso do nome Elohim favorece isso, já que a predição de tal habitação graciosa não se refere a Elohim, mas a Yahweh. Ao interpretar como os jafetitas tomando posse das terras dos semitas não se deve, contudo, alegorizar a declaração, como se referisse à habitação espiritual conjunta de semitas e jafetitas. A intenção é fazer referência a uma conquista política. Porém, no fim, essa conquista física terá como resultado a vinda de uma bênção religiosa para Jafé. Ao ocupar as tendas de Sem ele encontrará o Deus de Sem, o Deus de redenção e revelação. A profecia, tanto no sentido político como na sua consequência espiritual final, foi cumprida quando os territórios semitas foram subjugados pelos gregos e romanos. Isso porque essa bênção se tornou um dos fatores mais potentes no espalhar da verdadeira religião sobre a terra. Delitzsch observa de modo contundente: “Nós todos somos jafetitas habitando nas tendas de Sem”.

[2] *A tabela das nações*

Enquanto peça da palavra revelação, essa parte não pertence propriamente a esse período com o qual estamos lidando. Essa parte é algo incorporado ao relato mosaico proveniente de outra fonte. Entretanto, à medida que ela lança sua luz sobre o procedimento de Deus nos tempos pós-diluvianos, é justo usá-la para a elucidação dos eventos adiante. A tabela antecipa de alguma maneira, ao falar de nações, famílias, línguas, a origem delas, cuja distinção não é descrita até o capítulo 11. A tabela dos semitas vem por último, apesar de que, genealogicamente, essa não é a sequência esperada, o que prova que essa não é uma peça de genealogia secular. Esse é um capítulo que pertence à genealogia da redenção. A ideia incorporada na tabela é que, enquanto que para o futuro próximo os semitas se constituirão na raça da redenção, ainda assim as outras nações não estão, de maneira alguma, descartadas do campo da história sagrada. Seus nomes estão

registrados para expressar o princípio de que, na plenitude dos tempos, a interposição divina pretende retornar a eles mais uma vez e reincluí-los no círculo sagrado.

[3] *A confusão das línguas [11.1-9]*

A construção de uma cidade e de uma torre foi inspirada, primeiramente, pelo desejo de obter um centro de unidade, de tal modo que isso manteria a raça humana unida. Mas assegurar essa unidade não era, de maneira alguma, o propósito final desse esforço. O propósito era o de prover a possibilidade para a fundação de um império gigantesco, glorificando o homem em sua independência de Deus. A opinião mais recente da crítica histórica encontra aqui dois mitos alinhavados. Um descreve a construção de uma torre para preservação da unidade e o outro em relação à construção da cidade para se obter renome. Essa abordagem, contudo, apesar de ser semelhante à já indicada, ignora a relação interior (íntima/mais profunda) entre os dois projetos. A torre existia em função da cidade e não há nenhuma necessidade de desmembramento. Deus interfere na execução desse plano, não tanto, ou pelo menos, não somente em função de sua oposição a esse espírito ímpio; mas, principalmente, em função da fidelidade à sua promessa de que o desenvolvimento pecaminoso da humanidade não vai resultar, mais uma vez, numa catástrofe da mesma escala de proporção do dilúvio. Se isso não fosse acontecer, então o progresso do pecado teria de ser refreado. Se toda a humanidade tivesse permanecido concentrada, o poder do pecado teria, igualmente, permanecido unido e, indubitavelmente, em breve, teria atingido proporções estupendas. Dessa maneira, era necessário quebrar a unidade da raça. Delitzsch observa: “os produtos imorais e não religiosos de uma nação não são tão destrutivos quanto aqueles de uma humanidade unida” e “muitas religiões falsas são melhores do que uma só, já que uma paralisa a outra”.

É verdade que, em termos abstratos, a unidade da raça, não fragmentada pelas distinções nacionais, é o ideal. Se o pecado não tivesse entrado no mundo, aquele teria sido, sem sombra de dúvidas, o estado atual de coisas, que se tornará assim na dispensação escatológica final [cf. Gl 3.28]. Mas essa não é a vontade de Deus para o presente período decorrente. O nacionalismo, dentro de limites apropriados, tem a sanção

divina. Um imperialismo que, no interesse de um povo somente, obliterasse todas as linhas de distinção é, em todo lugar, condenado como contrário à vontade divina. Profecias posteriores levantam sua voz contra a tentativa de obtenção de poder mundial. Isso não é somente, como se assume às vezes, porque ameaça Israel, mas por uma razão muito mais importante: a ideia toda é pagã e imoral.

Assim, é mediante a manutenção das diversidades nacionais como essas que se expressam na diferença de linguagem que, por sua vez, é sustentada aquela, que Deus evita a concretização de tal esquema de unificação. Além disso, entretanto, um duplo propósito divino pode ser discernido nisso. Em primeiro lugar, havia uma intenção positiva que dizia respeito à vida natural da humanidade. Sob a providência de Deus, cada raça ou nação tem um propósito positivo a servir, cujo cumprimento depende do isolamento dos outros. Em segundo lugar, os eventos nesse período estavam intimamente entrelaçados com o prosseguimento no plano de redenção. Eles conduziram à eleição e treinamento em separado de uma raça e um povo. Eleição, em razão da própria natureza, pressupõe a existência de muitos, dentre os quais a escolha pode ser feita.

[4] *A eleição dos semitas para fornecerem os portadores da redenção e da revelação*

Deve-se levantar a seguinte questão aqui: havia qualquer aptidão inerente nos semitas para servirem nessa tarefa? A resposta é afirmativa. Duas características estão sob consideração, uma pertencente à esfera da psicologia, a outra à capacitação religiosa. O seguinte pode ser notado em relação à primeira: os semitas têm uma mentalidade passiva e receptiva, em vez de uma mentalidade ativa ou produtiva. Inicialmente, esse temperamento deve ter sido universalmente humano como sendo o melhor para um período primitivo de conhecimento. Porém, nesse ponto em que a humanidade se separa em seus grandes ramos e as disposições raciais se tornam diversificadas, tais características parecem ter sido herdadas e cultivadas particularmente entre os semitas. Assim, a forma originalmente assumida pela verdade assegurou a possibilidade de sua tradução para a mentalidade de outros grupos da raça. É verdade que nós, como não semitas, experimentamos uma dificuldade considerável para entender as

Escrituras do Antigo Testamento, mas aqueles de mentalidade hebraica teriam dificuldade ainda maior para apreender uma revelação dada nas formas do pensamento grego. Ao mesmo tempo, os semitas devem ter possuído essa predisposição mental num grau moderado. A facilidade que árabes e judeus assimilaram o tipo de civilização indo-germânica e a vasta contribuição que fizeram para o progresso científico e do pensamento filosófico provam que eles carregam uma capacidade dupla de receber a verdade na sua forma concreta e de traduzi-la para outras formas abstratas de apreensão.

Em relação com a capacitação religiosa, podemos notar os seguintes pontos:

(a) O escritor francês Renan certa vez se dedicou à tarefa de reduzir essa capacitação religiosa ao âmbito do psicológico. Ao observar que as três grandes religiões monoteístas haviam surgido em solo semita, ele elaborou a hipótese de um instinto monoteísta como sendo característico desse grupo racial. Renan não considerava esse instinto como superior, mas se sentia inclinado a relacioná-lo com uma falta de poder imaginativo. Atualmente essa teoria está em completo descrédito. Na escola de criticismo predominante, uma explicação completamente diferente tem sido dada quanto à origem do monoteísmo. Ele surgiu num ponto comparativamente tardio na história de Israel, no período dos profetas, de 800 a 600 a.C. Isso aconteceu da seguinte maneira: esses profetas começaram a perceber que Yahweh era, de modo supremo, ético em seu caráter, cuja percepção foi o resultado do prospecto de que a existência nacional e religiosa de Israel estava para ser sacrificada ao princípio de justiça retributiva. Ao eliminar o elemento de favoritismo nacional (graça) do conceito de Deus, e ao reter como seu conteúdo somente a ideia de justiça estrita, eles foram levados a perceber, uma vez que esse é o cerne da divindade de Yahweh, que os deuses dos pagãos, que não tinham essas qualificações, não eram verdadeiramente deuses. Tal percepção praticamente resulta em monoteísmo, apesar de que se levou um tempo considerável para que essa ideia germinal assumisse forma e amadurecesse.

Porém, excluindo-se essas construções totalmente diferentes propostas pela escola crítica, a hipótese de Renan fracassa diante do fato de que numerosos grupos semitas parecem estar longe do monoteísmo num tempo em que o instinto certamente deveria ter feito alguma aproximação nesse

sentido. Edomitas e moabitas eram semitas de pura estirpe, como os hebreus. Contudo, nenhum dos dois se tornou monoteísta durante o longo período de sua história observável no Antigo Testamento. Mudando nosso foco dos parentes próximos de Israel para os assírios, mais distantes, verificamos que eles possuíam uma rica civilização; no entanto, estavam entregues à forma mais exuberante de politeísmo. Os árabes, para ser exato, tornaram-se, no fim, monoteístas fanáticos; mas, mesmo assim, o monoteísmo deles havia sido emprestado dos judeus e dos cristãos. E isso não é tudo. Os próprios filhos de Israel continuaram a sentir atração pelo politeísmo por um longo tempo, mesmo depois de já conhecerem o monoteísmo por um tempo mais do que suficiente (na perspectiva da crítica) para torná-los completamente imbuídos dele. Jeremias reclama [2.9-11] que Israel é mais inclinado a trocar o seu Deus do que as nações pagãs. Isso não é difícil de explicar. As nações pagãs não tinham nenhum desejo de mudança, porque sua religião era a expressão natural de suas disposições. Israel se esforçava persistentemente por lançar de si o jugo do serviço a Yahweh, porque a antiga natureza pagã de Israel encarava isso como um jugo. A posição que diz que os semitas tinham um instinto monoteísta se torna totalmente inexplicável diante dos fatos.

(b) Depois de ter levado tudo isso em consideração, deve ser notado, todavia, que, entre os grupos menores, aparece certa uniformidade na religião. Todas as deidades, não importando quão numerosas elas sejam, são, mais ou menos, modificações da mesma concepção fundamental. Isso pode ser prontamente observado na equivalência dos nomes das deidades. E esses nomes são encontrados com ligeiras variações entre todas as tribos semíticas.

(c) Significante nessa relação é também o elemento que parece se destacar na consciência religiosa semita. Esse é o elemento de submissão (cf. a palavra “islā”), que significa exatamente isso. Essa, é claro, é uma ideia essencial a todas as religiões, mas ela não é desenvolvida em todo lugar com a mesma força. Sem ela, a religião não pode nunca se tornar o fator supremo na vida do religioso. Ela tem de existir, a fim de agir como uma grande força histórica. Os semitas se tornaram líderes no mundo da religião porque a religião era o fator dominante em suas vidas, não importando se para o bem ou para o mal.

(d) Ainda outro aspecto digno de consideração aqui é o que tem sido chamado de “particularismo tribal”. Isso significa a adoração de um deus por uma tribo em particular nas relações tribais. Isso não exclui a crença na existência ou direito de cultuar outros deuses em outros círculos, ou até no mesmo círculo, em outros relacionamentos. Isso não é monoteísmo, é claro, mas é uma forma pronunciada de monolatria tribal.

(e) Essas peculiaridades da religião semita estão bem longe de uma tendência de unificação panteísta observada em outros lugares que, na superfície, assemelham-se a ela. Uma ênfase grande é colocada sobre o caráter pessoal do relacionamento entre o deus e seu adorador. O nome semita para o sujeito religioso é *ebed* (servo), e esse é um nome pessoal intensamente prático. Negativamente, o mesmo se revela na distinção cuidadosa sustentada entre Deus e a natureza. A exaltação da deidade acima da natureza, o que é chamado em terminologia religiosa de “santidade” dos deuses (bem distinta da santidade ética), é um traço marcante. Assim, onde o poder transcendente e a majestade da divindade são percebidos, a tentação de confundir Deus com o mundo ou de rebaixá-lo ao ambiente natural ou material é bem atenuada. O monismo panteístico ordinário pode facilmente tender precisamente à direção oposta. A unidade que mantém os deuses individuais juntos pode se tornar nada mais do que a vida impessoal da natureza. Assim, monismo e politeísmo não somente se reconciliam, mas também se promovem mutuamente. Rebaixar a deidade aos processos da natureza conduz à introdução do sexo na vida do divino. O resultado disso é uma teogonia¹ e a consequente multiplicação dos deuses. Parece haver razões para crer que, onde tais traços aparecem na religião semita, eles não são uma herança semita antiga, mas o resultado de influências corruptoras externas que foram introduzidas. Na Arábia, onde as tribos semitas viviam em maior isolamento, tais características eram extremamente raras mesmo no tempo de Maomé. Nós sabemos, pelos registros daquela época, da existência de apenas três deusas, e elas não se envolviam sexualmente com divindades masculinas. Na mentalidade israelita, sempre permaneceu a consciência de que os elementos mais vulgares e sensuais da idolatria eram estranhos, não somente à religião legítima de Yahweh, mas também à antiga herança semítica.

(f) Finalmente, devemos observar que, de um lado, tais disposições religiosas raciais não foram autoproduzidas mediante a evolução, nem eram

suficientes em si mesmas, por meio da evolução, para produzir a religião de alto padrão do Antigo Testamento. Está bem claro que os traços com os quais temos lidado estão numa trajetória descendente em vez de ascendente. Fora de Israel, nós as encontramos, na História, não em progresso, mas, decididamente, em decadência. Mesmo em Israel, podemos delinear a tendência descendente dessa fé semítica, não simplesmente na luta contra influências externas, mas também num declínio interno gradual. O que existia, e continuava mantido vivo, era o remanescente de um conhecimento mais puro de Deus, preservado da extinção pelo próprio Deus.

Quanto ao outro ponto, de que a religião mais elevada do Antigo Testamento não é uma simples evolução a partir de períodos mais baixos, é suficiente indicar que, à exceção de Israel, em nenhum outro lugar no mundo semítico tal modelo mais alto de religião fez sua aparição. A única explicação razoável para a exclusividade de Israel nessa questão é que outro fator estava em operação: o da revelação sobrenatural.

A relação da revelação subsequente e essa religião semítica antiga é demonstrada nos dois nomes divinos mais antigos e comuns: *El* e *Elohim*. O uso bíblico quanto à palavra “nome” difere consideravelmente do nosso. O nome, na Bíblia, é mais do que um sinal convencional. Ele expressa o caráter ou a História. Assim, uma mudança em qualquer um dos dois dá lugar à mudança do nome. Isso se aplica, igualmente, aos nomes de Deus. Isso explica por que certos nomes divinos pertencem a certos períodos da revelação. Eles servem para sumariar a significância do período. Eles, portanto, não são nomes que o homem dá a Deus, mas nomes que Deus atribui a si mesmo.

Além disso, deve-se fazer a distinção, na Bíblia, do significado triplo do termo “nome” em suas relações religiosas. Primeiro, ele pode expressar uma característica divina. Aquilo que chamamos de atributo, o Antigo Testamento chama de um nome de Deus. Tal designação adjetiva pode facilmente passar como um nome próprio. Deus é santo; esse é o seu nome. Contudo, esse se torna um *nomen proprium* quando o profeta fala dele como “O Santo de Israel”. Em segundo lugar, o nome de Deus se posiciona abstrata e compreensivamente para designar tudo o que Deus tem revelado concernente a si mesmo. Esse é “o nome de Deus”. Nesse sentido, ele é simplesmente o equivalente à Revelação. É claro que como um produto,

não como um ato da mesma. O nome de Deus é glorioso em toda a terra. A confiança piedosa no nome de Deus: o nome é considerado como uma torre alta. Em terceiro lugar, o nome de Deus vem como apresentação realista do próprio Deus. O nome é equivalente a Deus numa teofania. Falaremos disso mais tarde.

O nome *El* é derivado provavelmente da raiz *ul* que significa “ser forte”. Então, *El* significa primeiramente “força” e, dessa maneira, “aquele que é forte”. Outra etimologia indica que *El* vem de *alah*, “preceder”, o que indicaria “líder” ou “comandante”. De acordo com outros, ainda, *El* vem da mesma raiz da preposição *el*. Ele então significaria “aquele que se estende em direção às coisas”. Ou, “aquele a quem os outros vão em busca de ajuda”. Isso, todavia, é por demais abstrato. Ao explicar que isso significa poder, devemos ser cuidadosos em indicar poder no sentido dinâmico, porque outro nome parece expressar o elemento de autoridade.

Originalmente, *El* deve ter sido usado frequentemente. Ele ainda ocorre como um apelativo na frase: “Há *el* (poder) em minhas mãos” [Gn 31.29; cf. Pv 3.27; Mq 2.1]. Gradualmente, *El* foi suplantado por *Elohim*. Esse nome não ocorre em alguns dos escritos mais tardios do Antigo Testamento. No cântico de Moisés [Êx 15], ele é usado várias vezes. O período tardio o empregou principalmente em poesia. Ele também continuou a ser usado em nomes teofóricos ou designações poéticas de Deus. *El* ocorre no Antigo Testamento mais de 200 vezes.

A derivação de *Elohim* é incerta. Ele pode vir de uma raiz semítica com o sentido básico de “temer, estar perplexo, e, assim, buscar refúgio”. Desse significado, fica-se a um passo da noção de “pavor”, e isso poderia ser aplicado a Deus como sendo “aquele a ser temido”, ou “aquele de quem alguém se aproxima em temor ou pavor”. Uma teoria relativamente recente se baseia na observação de que *El* não tem plural e *Elohim* não tem singular, o que indica que *Elohim* é a formação plural regular de *El*. Contudo, há outro singular para *Elohim*, *Eloah*, o qual, para ser exato, ocorre somente nos escritos poéticos e pode, portanto, ser uma forma artificial para suprir a ausência do singular. Alguns críticos consideram esse plural como um remanescente do uso politeísta, remontando a um período em que as pessoas conheciam muitas divindades e não somente um único Deus. Contra essa opinião temos o fato de que *Elohim* ocorre somente entre os hebreus, e tal forma plural para uma deidade singular não é

encontrada entre outras tribos semíticas. Israel, sendo a única nação semítica que desenvolveu o monoteísmo, dificilmente teria retido tal traço do politeísmo original, à exceção das outras nações. *Elohim* é simplesmente um plural que expressa majestade, magnitude, plenitude, riqueza. Deus, provavelmente, foi nomeado como *Elohim*, porque a plenitude de seu poder se estendia em todas as direções. O plural não precisa ter um sabor mais politeísta do que a palavra grega *theotes* (feminino), que provaria que todas as deidades gregas teriam sido femininas. *Elohim* não é usado em nomes teofóricos. O hebraico, algumas vezes, tem de usá-lo como um verdadeiro plural, por exemplo: quando fala dos deuses pagãos. Em tais casos, entretanto, ele é sempre seguido de um verbo no plural; enquanto que, num caso de referência ao Deus verdadeiro, a palavra é seguida por um verbo no plural. O nome *Elohim* ocorre mais de 2.500 vezes no Antigo Testamento.

1 A geração e o nascimento dos deuses.

— Capítulo sete —



Revelação no período patriarcal

VISÕES CRÍTICAS

A primeira questão a ser levantada é se os patriarcas Abraão, Isaque e Jacó são personagens históricos. Historiadores que mantêm a teoria evolucionária afirmam que a linhagem de famílias ou nações procedentes de um único homem é considerada como pura ficção no campo da História. Em vista disso, uma pergunta se torna urgente: como esses dados apareceram? O problema envolve dois elementos: um referente ao surgimento dos incidentes e personagens na narrativa, o outro referente à origem dos nomes.

A visão comum à maioria das explicações, por parte da escola de interpretação crítica, é a visão de que os incidentes e descrições de personagens surgiram de uma autodescrição e autoidealização do povo de Israel, mais tarde, durante o período do reinado. Os israelitas tinham uma forte consciência de sua distinção em relação aos outros povos. Assim, nessas histórias, eles espelhavam a si mesmos.

Quanto à origem dos nomes, não há tanta unanimidade de opiniões. De acordo com alguns, os nomes são de tribos e a relação de conhecimento

entre essas figuras reflete relacionamentos tribais. Os movimentos atribuídos aos patriarcas representam os movimentos tribais e migrações. O máximo de historicidade que se concede nesse ponto de vista é que, por exemplo, Abraão possa ter sido o líder de uma tribo que levava o seu nome. Enquanto que isso destrói a historicidade dos patriarcas no sentido tradicional, ela é considerada por muitos como uma posição hiperconservadora, porque ela ainda permite uma base lendária de fatos. Dillman, que era reconhecido como um erudito conservador, assumiu essa posição.

Uma segunda opinião é muito mais extremista. Seus representantes são encontrados entre os críticos de Wellhausen; com destaque especial para Stade. De acordo com ele, os nomes Abraão, Isaque e Jacó não tinham nada a ver, originalmente, com a história genealógica hebraica, mas eles são nomes de personagens cananitas. Eles eram tidos como semideuses cananeus, considerados pelas tribos cananitas como seus ancestrais, e adorados como tais em diferentes lugares. Quando Israel ocupou a terra, eles começaram a cultuar nesses lugares como os cananitas haviam feito, incluindo Abraão, Isaque e Jacó na própria lista de deidades. À medida que gradualmente foram se sentindo em casa na terra de Canaã, eles logo vieram a considerar que esses lugares pertenciam a eles e que, portanto, os deuses adorados ali deveriam ser hebreus, não cananitas. A fim de expressar isso e criar como que um título histórico legal para isso, eles montaram a ficção na qual os próprios ancestrais, Abraão, Isaque e Jacó, tinham estado previamente na terra santa e haviam consagrado esses lugares. Dessa maneira, na narrativa do Gênesis, Abraão foi alocado em Hebrom, Isaque em Berseba e Jacó em Betel.

Uma terceira tentativa tem sido empreendida para explicar que esses nomes têm antecedentes babilônicos. Sara era a deusa de Harã, Abraão era um deus do mesmo lugar: Labão era o deus-lua. As quatro esposas de Jacó são as quatro fases da Lua. Os doze filhos de Jacó são os doze meses do ano; os sete filhos de Lia são os sete dias da semana; o número de homens com os quais Abraão derrotou os invasores, 318, constitui o número de dias no ano lunar.

A HISTORICIDADE DOS PATRIARCAS

Em resposta a essas várias construções, devemos enfatizar, antes de tudo, que a historicidade dos patriarcas não pode nunca ser, para nós, uma matéria de menor importância. Sendo a religião do Antigo Testamento uma religião factual, não há como essas figuras reterem a mesma utilidade, por meio das lições que podem ser tiradas de suas histórias, como no caso de história de fato. Isso prejudica a resposta à questão fundamental: qual a finalidade da religião? Se, seguindo-se o princípio pelagiano, ela não serve a nenhum propósito, a não ser ensinar lições morais e religiosas a partir de exemplos, então a historicidade não é mais de importância material. Nós podemos aprender as mesmas lições de personagens míticos ou lendários. Porém, de acordo com a Bíblia, eles são atores reais no drama da redenção, de fato o começo do povo de Deus, a primeira encarnação da religião objetiva; se Abraão era o pai dos fiéis, o núcleo da igreja, então a negação de sua historicidade os torna inúteis segundo o nosso ponto de vista. A matéria toda depende em como nós concebemos as necessidades do homem como um pecador. Se isso for edificado segundo o princípio evangélico, não podemos, sem sérias perdas de valores religiosos, alocar esses personagens na região do mito ou da lenda. Se estamos prontos para nos dar por satisfeitos com o tom religioso e moral dos relatos, então a conclusão é inevitável: que a existência histórica de Jesus, da mesma maneira, tornou-se uma matéria insignificante. Ainda mais: se os patriarcas não eram históricos e alguma realidade possa ainda parecer desejável, seria difícil dizer por que isso deveria começar com Moisés. Se não há nenhuma historicidade antes daquilo, então o processo de redenção se perde numa névoa pré-histórica nos seus começos. A única posição lógica é que, se uma história da redenção é necessária, ela deveria começar com Adão e Eva.

Quanto à teoria da autoidealização, nós observamos que isso de maneira alguma leva todos os fatos em consideração. Alguém, é claro, esperaria alguma semelhança *a priori* entre ancestrais e descendentes. Mas a semelhança postulada em tais bases não cobre, de maneira nenhuma, os elementos da descrição como um todo. A maior semelhança entre povo e patriarca é no caso de Jacó. Ela não é nem de longe tão grande nos casos dos outros dois. Então existem as diferenças entre os patriarcas e Israel em mais de um aspecto. O patriarca Abraão atingiu o ponto mais alto que Israel nunca atingiu. Fé nunca foi a característica de Israel, como nação. Entretanto, a narrativa se estende em certas fraquezas e pecados dos

patriarcas, não somente com relação a Jacó, mas também com relação a Abraão. Wellhausen observa que nos documentos J e E, os patriarcas estão representados como sob um excessivo controle de suas esposas. Essas mulheres, na visão dele, aparecem mais liberalmente qualificadas com caráter do que seus maridos. Porém, alguém pode perguntar, como os homens guerreiros e viris de Israel do período inicial do reinado encontraram seus ideais expressos em tais figuras? Também não há harmonia perfeita de costumes. Nós somos informados de que Abraão se casou com sua meio-irmã, e tal ação não era costumeira em Israel em tempos posteriores.

Também os nomes não podem ser satisfatoriamente explicados como uma personificação das tribos. Jacó, é verdade, é usado como um nome regular para o povo; Isaque, muito raramente; mas Abraão não ocorre em lugar algum como um nome tribal. Wellhausen admite isso, mas procura explicar dizendo que Abraão era uma criação da imaginação poética, e, como tal, ele atraiu para si mesmo toda a matéria para a idealização e embelezamento que existiam, deixando pouco para o adorno de Isaque e Jacó. Isso, contudo, refuta a si mesmo, porque, no caso de Abraão ser a criação mais tardia, ele deveria ter sido a figura de menor e mais pobre adorno, tendo Isaque e Jacó utilizado previamente todo o material existente.

A derivação mitológica dos nomes de Babilônia é uma teoria que não amadureceu ainda para uma discussão histórica séria. Gunkel, o mais brilhante defensor da influência babilônica sobre o Antigo Testamento, admite ser esse o caso. Ele concede que, até o momento, todas as tentativas de derivar os nomes dos patriarcas do panteão babilônico falharam. O Antigo Testamento não contém nenhum traço de culto endereçado aos patriarcas; ao contrário, ele enfatiza que eles não eram objetos apropriados de culto – veja Isaías 43.27: “Teu primeiro pai pecou, e os teus guias prevaricaram contra mim”; e Isaías 63.16: “Mas tu és nosso Pai, ainda que Abraão não nos conhece, e Israel não nos reconhece”.

TEOFANIAS

Deve-se traçar uma distinção entre a forma e o conteúdo da revelação no período patriarcal. Quanto à forma, notamos que ela é gradualmente crescente em importância, quando comparada com o passado.

Anteriormente se costumava afirmar, simplesmente, que Deus falou com o homem, nada sendo dito quanto à forma de sua fala, nem quanto a se era acompanhada de alguma aparição. Agora, pela primeira vez, aparece uma descrição mais ou menos circunstancial da forma. No todo, podemos dizer que a revelação, enquanto que aumentando em frequência, ao mesmo tempo se torna mais restrita e guardada em seu modo de comunicação. A sacralidade e a privacidade do sobrenatural começam a se fazer sentir.

Inicialmente, a revelação veio a Abraão na maneira indefinida anterior. Em Gênesis 12.4, Yahweh “fala” com ele, mas assim que ele entrou na terra prometida, uma mudança de expressão é introduzida. Em Gênesis 12.7, lemos que Yahweh “apareceu” a Abraão (literalmente, ele “se deixou ver por Abraão”). Logo, é algo mais do que mera fala. O emergir de um novo elemento é também reconhecido pela construção do altar, pois o altar é um santuário ou casa de Deus. Em Gênesis 15.13, temos, de novo, a declaração indefinida de que Yahweh “disse a Abraão”. Mas em Gênesis 15.17, uma manifestação visível, uma teofania, tem lugar. Deus passa perante ele na forma de “um fogareiro fumegante e de uma tocha de fogo”. A teofania, assim, assume o caráter de alguma coisa temível. No capítulo 17, versículo 1, lemos mais uma vez que Yahweh se deixou ver por Abraão; e que isso era uma teofania é explicado pelo versículo 22: “E, finda esta fala com Abraão, Deus se retirou dele, elevando-se”.

Durante a vida de Isaque, as teofanias praticamente desaparecem, apesar de que lemos em Gênesis 26.2, 24 que o próprio Yahweh se deixou ver por Isaque. Elas retornam na vida de Jacó, mas com frequência decrescente quando comparada com a vida de Abraão. Em Gênesis 28.13, lemos que Yahweh está falando com Jacó do topo da escada, mas isso era um sonho. Ainda em Gênesis 35.9, lemos: “Vindo Jacó de Padã-Arã, outra vez lhe apareceu Deus e o abençoou” [cf. Gn 48.3]. Mais marcante, ainda, é a ausência de teofanias na vida de José.

Como afirmado, os altares eram frequentemente construídos em lugares de teofania, indicando uma consciência de que o lugar havia de alguma maneira se tornado o local da presença de Deus. Os patriarcas retornaram a esses lugares para lá invocar o nome de Deus [Gn 13.4; 35.1-7].

Nós notamos, em seguida, que a maioria dessas teofanias era confinada a localidades definidas, as quais estão todas postadas nas fronteiras da terra da promessa. Aqui há o início da vinculação da presença redentora de

Yahweh à terra de Canaã. Sem dúvida, os críticos, ainda que reconheçam a significância dos fatos, explicam de acordo com o princípio de que as histórias de teofania foram formadas mais tarde para dar a sanção divina aos santuários antigos. Mas isso não concorda com o fato de que houve algumas teofanias sem o subsequente erguimento de um altar [Gn 17.1]; e, mais uma vez, lemos do erigir de um altar onde não há nenhuma menção de qualquer teofania precedente [Gn 13.18; 33.20]. É verdade que alguns desses lugares se tornaram, mais tarde, santuários populares, mas isso é perfeitamente explicável como lembranças de antigas teofanias ainda vivas na mente do povo. A história patriarcal não se expandiu a partir da localidade; ao contrário, o caráter sagrado da localidade é que se originou daquela história.

Também observamos uma especialização quanto ao tempo em que a revelação ocorria. Yahweh apareceu aos patriarcas à noite [Gn 15.5, 12; 21.12, 14; 22.1-3; 26.24]. Durante a noite, a alma se retira de si mesma, longe das experiências e cenas do dia. Assim a privacidade da transação é resguardada.

Num grau mais forte, o mesmo efeito é obtido onde a revelação ocorre na forma de uma visão. A palavra “visão” tem tanto um uso genérico como específico. O significado original é o de receber a revelação pela faculdade visual em vez da auditiva, apesar de que, é claro, dentro do formato da visão, ouvir no íntimo do coração está incluído. Em razão de, em tempos antigos, a forma visionária ser a prevalecente, a visão facilmente se tornou o termo geral para revelação, e reteve esse sentido, mesmo quando depois a revelação havia se tornado mais diferenciada na forma [cf. Is 1.1]. Algumas vezes, o corpo era afetado de maneira anormal, ou era desconectado do senso interior por meio do qual o ouvir [a voz de Deus] acontecia. O ver em tais casos era uma percepção interior, um ver sem o auxílio do olho físico, mas ainda assim era algo real, objetivo. Na história patriarcal, o termo “visão” ocorre duas vezes [Gn 15.1; 46.2]. No segundo texto, lemos que Deus falou “em visões da noite”.

A menção do tempo noturno nos leva a pensar aqui de visões especificamente assim chamadas. Em Gênesis 15, a matéria é muito mais complicada. Aqui também se fala repetidamente da noite [vs. 5, 12, 17]; e, indubitavelmente, versículos 12-17 descrevem uma experiência visionária real. No versículo 1 ocorre a palavra “visão”: “veio a palavra do SENHOR a

Abrão, numa visão, e disse...”. Agora surge a questão: quantos versículos essa citação cobre? Ela está relacionada aos versículos 1-12 ou é usada como antecipação dos versículos 12-17? O último é difícil, pois “e disse” liga o que se segue imediatamente com a expressão “numa visão” [v. 1]. E uma dificuldade cronológica também surge se os versículos 2-12 forem entendidos como um simples discurso não visionário. A indicação de pontos no tempo em que os vários itens ocorreram é tal que é difícil conceber como acontecendo numa experiência ordinária. No versículo 5, é noite, pois as estrelas estão brilhando. No versículo 12, o sol está se pondo. No 17, o sol se pôs. Numa visão, as leis ordinárias de sequência do tempo não funcionam muito bem.

Consequentemente, colocar toda revelação numa visão remove a dificuldade cronológica e nos capacita a considerar o todo como uma narrativa contínua, não obstante as discrepâncias de tempo. Por essa óptica, a visão não começa com o versículo 12; o céu estrelado no versículo 5 já pertence a ela. E, ainda assim, o “profundo sono” e o “grande pavor e cerradas trevas” [v. 12] descrevem, de maneira inegável, o fenômeno e uma visão vindo, que temos de falar de uma visão dentro de uma visão, algo como a peça dentro da peça em “Hamlet”. Ainda assim, a dificuldade não é decisiva. O sono e o pavor de uma grande escuridão podem talvez significar um elevado estado psíquico anormal dentro do já estado visionário anormal como tal. Se a sugestão, contudo, parece muito complicada, uma solução simples, mas drástica, é possível se a palavra “visão” no versículo 1 for entendida como revelação genérica. Para ser exato, isso não remove a dificuldade cronológica entre os versículos 5 e 12, pois para isso é necessário colocar um intervalo de, pelo menos, um dia entre os dois pontos temporais mencionados.

Sendo essa revelação uma ocorrência noturna, o formato de sonho é dado naturalmente, pois sonhos pertencem à noite. Mas ainda outro motivo está obviamente envolvido. No sonho, a consciência do sonhador está mais ou menos solta de sua personalidade. Assim, sonhos eram usados, preferencialmente, como um veículo de revelação no qual o estado espiritual era menos adaptado para um contato com Deus. Dessa maneira, a personalidade inadequada era neutralizada até certo ponto e a mente era um mero receptáculo da mensagem. Os pagãos recebem a revelação por intermédio desse canal [Gn 20.3; 31.24; 40.5; 41.1]. Dentro da família

eleita, sonhos foram utilizados da mesma maneira onde a espiritualidade da pessoa era imatura ou fraca [Gn 28.12; 31.11; 37.5, 9]. Deve-se notar que a origem divina ou honestidade da revelação não é afetada pelo fato de ela vir na forma de um sonho. Os mesmos termos são usados em outros modos de revelação: Deus vem num sonho, fala num sonho [Gn 20.6; 28.13; 31.24]; o mesmo se aplica às visões [Gn 15.1; 46.2]. Deus tem acesso direto à vida no sonho e tem controle completo sobre tudo o que entra nele.

O ANJO DE YAHWEH

A forma mais importante e característica de revelação no período patriarcal é aquela por intermédio do “anjo do SENHOR” ou “o anjo de Deus”. As referências são: Gênesis 16.7; 22.11, 15; 24.7, 40; 31.11; 48.16 [cf. também Os 12.4, com referência a Gn 32.24 e seguintes].

A peculiaridade em todos esses casos é que, de um lado, o anjo se distingue de Yahweh, falando dele na terceira pessoa, e, de outro lado, no mesmo pronunciamento ele fala de Deus na primeira pessoa. Várias explicações têm sido dadas a respeito desse fenômeno. Para explicar, consideraremos duas opiniões críticas. Alguns têm proposto considerar a palavra *mal'akh* como um substantivo abstrato, significando uma embaixada, uma missão, que Yahweh enviou de si mesmo, mas de uma maneira impessoal. A razão para esse conceito supostamente reside na crença primitiva de que Yahweh, que por muito tempo residiu no Sinai, não poderia, pessoalmente, partir do seu lugar de habitação, mas que, contudo, desejando acompanhar seu povo em sua jornada para Canaã e durante sua permanência na terra santa, poderia enviar uma influência de si mesmo para fazer o que ele estava incapacitado de fazer por meio de sua presença pessoal. De acordo com essa visão, o conceito é muito antigo, datando de pelo menos do tempo da entrada de Israel na terra santa.

Uma segunda tentativa considera a formação da figura do anjo como sendo em razão da ideia judia posterior da exaltação de Deus. Pensava-se ser indigno que Deus tivesse tal proximidade e intimidade com a criação terrena como relatado a seu respeito em velhas histórias ingênuas. Assim sendo, as histórias foram reescritas a partir desse ponto de vista semideísta, e todos os traços e ações tais foram representados como tendo sido exibidos ou executados por um ser angélico intermediário. Nessa forma de

compreensão do assunto, a figura é de origem tardia, tão tardia quanto a emergência desse modo deísta de pensar sobre Yahweh.

Uma objeção comum se faz contra ambas as teorias. Se o propósito era salvaguardar a impossibilidade de se mover do Sinai ou o fato da mistura com a criatura ser inapropriada, então os escritores e redatores teriam sido capazes de exercitar grande cuidado para não deixar sem correção nenhuma instância em que tais características passíveis de objeção tenham ocorrido. Na verdade, lado a lado com o novo modo de revelação por meio do anjo, as teofanias do velho tipo continuam a ocorrer na narrativa. Alguma coisa da natureza de uma correção subsequente na produção da personagem não poderia ter ocorrido. Além disso, na segunda teoria, deveríamos esperar a outra frase: “*um* anjo de Yahweh” em vez de “*o* anjo de Yahweh”. Não é sustentável a objeção de que antes de um substantivo próprio, o substantivo precedente em relação de construto se torna inevitavelmente determinado; em outras palavras, que seria impossível fazer que a expressão “anjo de Yahweh” seja indeterminada, mesmo que se tivesse essa intenção. Tudo que se precisa fazer é inserir a preposição *lamed* entre anjo e Yahweh: “um anjo para Yahweh”. Se a intenção tivesse sido a de conservar Deus e a criatura à parte, aqueles interessados nisso nunca teriam permitido que o anjo falasse como Yahweh, pois isso obscureceria o próprio fato que eles queriam trazer à luz.

A respeito das duas propostas citadas, uma negligencia a distinção entre o anjo e Deus, a outra negligencia a identidade entre ambos. O problema é como fazer justiça a esses dois aspectos. Há apenas uma maneira de isso ser feito: nós devemos assumir que, por trás da dupla representação existe uma multiplicidade real na vida interior da deidade. Se o anjo enviado fosse ele mesmo alguém que partilhava dos atributos da divindade, então ele poderia se referir a Deus como aquele que o havia enviado e, ao mesmo tempo, falar como Deus, e em ambos os casos haveria realidade por trás disso. Sem muito disso que chamamos de Trindade, a transação teria sido irreal e ilusória. Mas não é legítimo inferir disso que o propósito mais imediato de tal modo de revelação era apresentar a verdade sobre a Trindade. Uma coisa pode ser baseada em alguma realidade, sem a qual ela não poderia ter ocorrido, e ainda assim servir para inculcar outro fato ou verdade. Somente num período posterior e de maneira indireta é que as anjo-teofanias foram úteis para o desvelar da Trindade. Durante o tempo de suas primeiras

ocorrências, isso não poderia ter sido feito, porque o supremo interesse naquele período era imprimir profundamente na mente de Israel a consciência da unicidade de Deus. A revelação prematura da Trindade provaria ser, com toda a probabilidade, uma tentação ao politeísmo. Por um longo tempo, a deidade do Messias e a personalidade do Espírito Santo foram conservadas mais ou menos nos bastidores.

No entanto, se não era a verdade sobre a Trindade, qual era, então, o propósito para o qual esse novo modo de revelação havia sido inaugurado? O propósito era duplo: um que não é totalmente novo; o outro como uma nova orientação. Nós podemos designar o primeiro como intento “sacramental”, e o segundo como o intento “espiritualizante”. Por intento “sacramental” entendemos o desejo de Deus de se aproximar intimamente de seu povo, para assegurá-lo da maneira mais clara de seu interesse e de sua presença com ele. Esse intento sacramental foi a base de todas as teofanias desde o princípio. Ele não foi introduzido primeiramente por meio das aparições do anjo de Yahweh. Somente que sem essas aparições não se poderia perceber tal intento, no simples modo antigo, sem pôr em perigo outro princípio que é aquele da natureza espiritual da deidade. Quando Deus andou com os homens e comeu e bebeu com eles, e, em forma corpórea falou com eles e os ouviu, a conclusão instintiva de que essas coisas eram o resultado de sua natureza é quase imediata. Porém, ainda assim, na realidade elas não tinham uma relação necessária com sua natureza, mas eram condescendências sacramentais de sua parte. Como tais elas eram indispensáveis. Entretanto, não importando quão necessária fosse essa condescendência sacramental, era igualmente necessário que a natureza espiritual de Deus fosse preservada como seu pano de fundo. E esse objetivo foi alcançado ao trazer a impressão de que, por trás do anjo falando como Deus, e que incorporava em si mesmo toda a condescendência de Deus em se adequar às fragilidades e limitações do homem, existia, ao mesmo tempo, outro aspecto de Deus em cujo estado ele não poderia ser visto e recebido materialmente: o próprio Deus a respeito do qual o anjo falou na terceira pessoa. Por meio dessa divisão de trabalho entre Deus e seu anjo, o núcleo indispensável da teofania estava resguardado. O intento espiritualizante era auxiliar do intento sacramental. O anjo é verdadeiramente divino, pois, do contrário, ele não poderia ter desempenhado a função sacramental de assegurar o homem de que Deus estava com ele. Mas a forma física e visível

para atender a essa necessidade não era por causa da natureza de Deus. A natureza do homem, principalmente sua natureza pecaminosa, pede por isso.

Na encarnação de nosso Senhor temos a expressão máxima desse arranjo fundamental. A encarnação não é o resultado de nenhuma necessidade inerente em Deus. A opinião contrária a isso, ainda que vastamente divulgada, tem uma base panteísta. Nós precisamos do Deus encarnado por razões redentoras. O todo da encarnação, com tudo que lhe diz respeito, é um grande sacramento da redenção. E, ainda assim, mesmo aqui, um cuidado especial é tomado para impressionar os que creem com a espiritualidade absoluta daquele que, dessa maneira, se fez nossa natureza. Tal princípio encontrou sua expressão clássica em João 1.18: “Ninguém jamais viu a Deus; o Deus unigênito,¹ que está no seio do Pai, é quem o revelou”. Como desde o princípio as aparições do anjo estão a serviço da redenção, é mais do que natural que a execução de importantes movimentos de redenção seja atribuída a ele. Imediatamente após o estabelecimento do *berith*, ele aparece em cena [Gn 16.7]. Delitzsch faz a seguinte observação: “O fim e o objeto dessas aparições devem ser avaliados por seus começos”. Nós veremos mais claramente no período mosaico que a condução divina do *berith* é totalmente confiada ao seu anjo. Ele guarda aqueles, particularmente, cujas vidas e trabalhos estão mais intimamente ligados ao *berith*. Jacó diz [Gn 48.15,16]: “O Deus em cuja presença andaram meus pais Abraão e Isaque, o Deus que me sustentou durante a minha vida até este dia, o Anjo que me tem livrado de todo mal, abençoe estes rapazes”. Veja também Malaquias 3.1: “o anjo do *berith*”. O anjo de Yahweh se distingue dos anjos comuns não somente na natureza, mas também pela função.

A forma na qual o Anjo apareceu era uma forma assumida para o momento que, novamente, foi posta de lado tão logo o propósito dela havia sido cumprido. Normalmente, mas nem sempre, era uma forma humana. Alguns pensam que essa era a forma permanente do Anjo durante a dispensação do Antigo Testamento. Isso vai contra a susceptibilidade de formas nas quais as manifestações ocorreram. Isso também anteciparia a encarnação, na qual a divindade assume uma forma que fica permanentemente como a própria [Jo 1.14]. Um erro ainda mais sério é a ideia de que por toda a eternidade essa pessoa da divindade possuía uma

forma material adequada para pô-la em contato com os sentidos. Isso é inconsistente com a espiritualidade de Deus e faria que essa anjo-revelação resultasse no mau entendimento que ela intencionava excluir.

Finalmente, quanto à tão debatida questão, se o anjo era criado ou não, uma distinção clara entre a pessoa e a forma da aparição é suficiente como resposta. Se, como sugerido, o conceito de anjo aponta para uma distinção dentro da divindade, de modo a fazer do anjo uma prefiguração do Cristo encarnado, então, claramente, a pessoa que aparece na revelação era não criada, porque era Deus. Entretanto, se por anjo nós designarmos a forma de manifestação da qual essa pessoa fez uso para si mesma, então o anjo era criado. É o mesmo caso de Cristo: a pessoa divina de Cristo é não criada, porque ser divino e ser criado são mutuamente excludentes. Todavia, quanto à sua natureza humana, Jesus era criado. A única diferença a esse respeito, entre ele e o anjo, é que no Antigo Testamento a forma criada era efêmera, enquanto que pela encarnação ela se tornou eterna.

Nós lidamos com os elementos e princípios da revelação contida na vida de cada um dos três grandes patriarcas, sucessivamente. Aquilo que os três têm em comum é tratado na discussão sobre Abraão, de maneira que, ao lidar com Isaque e Jacó, examinaremos somente o material novo em relação com cada um.

O PATRIARCA ABRAÃO

[1] *O princípio da eleição*

O primeiro princípio excepcional do procedimento divino para com os patriarcas é o da eleição. Até agora se tem lidado com a raça como um todo. Ou, como no caso de Noé, houve a eleição de uma nova raça a partir da antiga que havia sido entregue à destruição. Aqui, uma família é tirada de entre o número das famílias semíticas existentes e, com ela, nela, Deus dá prosseguimento ao seu trabalho revelatório. Onde, após isso, a revelação é esporadicamente endereçada àqueles que estão fora dos limites da eleição, o motivo é que eles tinham entrado em contato com a família escolhida. Assim, todo o curso da obra especial de Deus é confinado dentro do estreito canal de um único povo. Deístas e toda a sorte de racionalistas argumentam, em razão disso, sobre o caráter inacreditável do sobrenaturalismo da

Escritura. Segundo o argumento deles, se Deus tivesse se dado ao trabalho de introduzir tal processo sobrenatural, ele certamente teria se esforçado por fazê-lo universal. Quando olhado mais de perto, esse argumento demonstra ser um reflexo do espírito cosmopolitano geral que estava em voga naquela época, o qual é somente um dos conceitos não históricos do racionalismo. Porque o Deus do racionalismo era basicamente o Deus da natureza, e a natureza é universal, assim sua autorrevelação deve ser tão ampla quanto a natureza. Não se levam em conta as características anormais de um estado de pecado, nem as exigências exclusivas de um procedimento redentor. Não há nenhuma distinção entre o começo e períodos iniciais da obra divina e seu amadurecimento posterior. Ela deveria ter sido criada completamente acabada, incapaz de algum progresso futuro. E, em razão dessa falsa perspectiva, ou falta de perspectiva, essa seletividade presente e o período universalizante último não são levados em consideração como se condicionando mutuamente.

Deve-se reconhecer que a eleição tem também um significado permanente, do qual deveremos discorrer em breve. Porém, primeiramente, consideraremos seu propósito temporal e instrumental, e é isso que os racionalistas falharam em observar. A eleição de Abraão e, no desenrolar das coisas, de Israel, tinha o propósito de ser um meio particular cuja finalidade era universalista. Isso não é uma construção teológica posterior, feita, olhando em retrocesso, a partir do processo acabado; havia, desde o começo, acompanhando as etapas do estreitamento, indicações de um serviço último a ser prestado à causa do universalismo, sendo a eleição apenas o começo. O próprio fato de Canaã ser escolhida como habitação da família sacra era uma indicação dessa natureza. Pois, ainda que, quando comparada com a Mesopotâmia, Canaã fosse um lugar relativamente afastado, no entanto, pesquisas arqueológicas recentes têm demonstrado que Canaã era, de alguma maneira, uma terra isolada, à margem do grande comércio da vida internacional do mundo antigo. Na verdade, ela era uma terra na qual as linhas de intercurso se cruzavam. Na plenitude do tempo, sua posição estratégica provou ser de importância suprema para a divulgação do Evangelho por toda a terra.

O intento universalista último é também indicado no encontro entre Abraão e Melquisedeque. Melquisedeque estava fora do círculo de eleição recém-formado. Ele era um representante do conhecimento de Deus pré-

abraâmico anterior. Sua religião, ainda que imperfeita, não era, de maneira alguma, associável com o paganismo das tribos em geral. Abraão reconhecia *El 'Elyon*, que era adorado por Melquisedeque, como idêntico ao próprio Deus [Gn 14.18,19]. Ele entrega o dízimo a ele, e recebe dele a bênção ministrada em nome de *El 'Elyon*, sendo que ambos os atos são de significado religioso.

E esse princípio não era evidenciado somente indireta ou tipicamente. Foi dito a Abraão, da maneira mais explícita possível: “em ti serão benditas todas as famílias da terra” [Gn 12.3]. Há certa dúvida quanto à exata tradução das palavras em hebraico para “serão benditas”. Em algumas passagens nas quais mais tarde a mesma promessa divina é repetida [Gn 22.18; 26.4] o modo verbal empregado é o *hithpael*. Esse modo só admite a voz reflexiva: “em ti as nações da terra se abençoarão”. Em outras passagens encontramos o verbo no *niphal* [Gn 12.3; 18.18; 28.14]. O *niphal* pode ser tanto passivo como reflexivo. Tem sido proposto, a bem da uniformidade, fazer que o sentido em todas as passagens seja reflexivo. As versões em inglês, entretanto, têm forçado duas passagens, nas quais o *hithpael* ocorre, a apresentar um significado passivo, o que vai contra a gramática. Tanto Pedro como Paulo, ao citar a promessa no Novo Testamento, traduziram de forma passiva “serão abençoadas” [At 3.25; Gl 3.8]. O mesmo se dá com a Septuaginta, sem distinção dos textos no original. As citações pelos apóstolos precisam reter a força da passiva nas passagens em que o *niphal* ocorre. Assim, o sentido reflexivo em outros lugares não é vazio de implicações religiosas. Traduzido de forma reflexiva, a declaração significa que as nações da terra farão um uso proverbial do nome de Abraão ao invocar boa sorte sobre si mesmos: “Nosso desejo é que sejamos tão abençoados como Abraão”. Delitzsch justifica, nesse versículo, o pleno sentido espiritual condicionado pela passiva se baseando no seguinte: se as nações da terra fazem do nome de Abraão uma fórmula de bênção, então, conseqüentemente, elas se expressam desejosas de participar do destino dele, e sob o plano divino de salvação isso é arranjado de tal maneira que o herdar da bênção é unido ao desejo de ser abençoado. Em outras palavras, o uso proverbial do nome do patriarca desse modo seria equivalente ao exercício de fé. É duvidoso, porém, se isso pode ser mantido, já que, naturalmente, no caso daqueles que aspiram por essa bênção, o desejo se relacionaria com a prosperidade temporal. Além disso, em Gênesis 12.2,3,

em que a promessa aparece pela primeira vez, o contexto indica que a distinção é delineada entre os aspectos inferior e superior do assunto. De fato, três coisas são distinguidas; primeira, nós temos “sê tu uma bênção”, que atualmente é o uso proverbial; a seguir, a promessa continua, “abençoarei os que te abençoarem e amaldiçoarei os que te amaldiçoarem”, que descreve o determinar da sorte dos estrangeiros de acordo com a atitude assumida por eles em relação a Abraão; finalmente, as palavras de encerramento são “em ti serão benditas todas as famílias da terra”. Evidentemente, a terceira parte da promessa é climática e deve ir além da primeira e da segunda.

A história dos patriarcas é mais universalista do que aquela do período mosaico. Quando o povo foi organizado como nação e se destacou das outras nações pelas regulamentações estritas e segregárias da Lei, o plano universalista foi, de alguma maneira, forçado a recuar para os bastidores. Ainda mais, mediante o conflito entre o Egito e os hebreus, a relação real com o mundo exterior se tornou aquela de conflito. No período patriarcal, o oposto disso era verdadeiro. Pouco foi feito para fazer da vida do povo de Deus, mesmo num sentido religioso externo, algo diferente daquele do ambiente em que se encontravam. Nenhum sistema cerimonial, em larga escala, foi montado para enfatizar uma distinção. A circuncisão era o único rito instituído, e, considerando-se que ela era praticada também pelas tribos circunvizinhas, mesmo ela não fazia, realmente, uma diferenciação. E também, positivamente, os princípios baseados nos quais Deus lidava com os patriarcas eram de uma natureza espiritual elevada de tal modo a fazê-los aplicáveis universalmente. Paulo tem uma compreensão profunda desse propósito universalista da religião patriarcal. Seu debate principal com os judaizantes era que eles insistiam em interpretar o período patriarcal com base no período mosaico. A argumentação [Gl 3.15 s.] é, na sua substância, a seguinte: por meio da *diatheke* com Abraão, a relação entre Deus e Israel foi posta sobre um fundamento de promessa e graça; isso não poderia ser subsequentemente mudado, porque o arranjo mais antigo permanece como regulador para as instituições posteriores [v. 15], e a Lei veio não menos do que 430 anos mais tarde do que o *berith* abraâmico. A religião revelada do Antigo Testamento, quanto a esse aspecto, assemelha-se a uma árvore cujo sistema de raízes e cuja copa estão amplamente espalhados, enquanto que o tronco da árvore conserva a seiva, a certa distância, dentro de um canal

estreito. O período patriarcal corresponde ao crescimento da raiz; a expansão livre da copa corresponde à revelação do Novo Testamento; e a forma relativamente limitada do tronco corresponde ao período de Moisés até Cristo.

Não devemos esquecer, contudo, que a eleição também forma uma característica permanente no procedimento divino e, conseqüentemente, permanece em vigor no tempo presente não menos do que nos dias do Antigo Testamento, apesar de que com uma aplicação diferente. No que diz respeito a *indivíduos*, a graça salvadora divina é sempre um princípio diferenciador. Há um povo de Deus, um povo escolhido, um povo da eleição. Isso é verdade hoje como no tempo dos patriarcas. Paulo, da mesma maneira, era intensamente cômico disso. Nós o encontramos argumentando na Epístola aos Romanos no que, à primeira vista, parece uma maneira contraditória. Por um lado, quanto a judeus e gentios, ele sustenta o princípio do universalismo, e demonstra isso a partir da história patriarcal [Gl 4.22ss.]; por outro lado, entre judeu e judeu ele insiste na discriminação; nem todos os que descendem de Abraão são filhos de Deus e da promessa [Rm 9.6 s.]. O princípio da eleição, abolido quanto à nacionalidade, continua em vigor para os indivíduos. E mesmo com relação ao privilégio nacional, enquanto que temporariamente abolido agora que seu propósito foi cumprido, certo cumprimento da promessa de eleição *nacional* ainda permanece reservado para o futuro. Israel, em sua capacidade *racial*, será visitado mais uma vez, no futuro, pela graça salvadora de Deus [Rm 11.2, 12, 25].

[2] *A objetividade dos dons outorgados*

A segunda característica distintiva da revelação de Deus aos patriarcas diz respeito à objetividade dos dons que ela outorga. Nós temos aqui o início de uma religião de fato, uma religião que se relaciona às interposições divinas objetivas a favor do homem. Não que o aspecto interior e subjetivo esteja ausente, mas apenas que ele é desenvolvido em estreita dependência do suporte externo. Deus não começa trabalhando nos estados psíquicos internos dos patriarcas, como se eles fossem sujeitos a ser reformados – uma atitude não bíblica que é, infelizmente, característica de muitas religiões modernas. Ele começa lhes concedendo promessas. A ideia fundamental

não é o que Abraão tem de fazer para Deus, mas o que Deus fará por Abraão. Então, em resposta a isso, o aspecto subjetivo da mente que muda a vida interior e exterior é cultivado.

Outra característica está intimamente relacionada a esta: o caráter histórico-progressivo da religião da revelação. Nele, aquilo que é mais importante é que Deus agiu no passado, está agindo no presente e promete agir no futuro. Aqueles que vivem segundo essas verdades sempre olham para trás, no passado, ou seja, sua piedade tem uma base sólida de tradição. Mesmo quando desejando fazer progresso, eles não acreditam na possibilidade de um progresso real e saudável sem a continuidade com o passado; eles amam e reverenciam aquilo que ocorreu, e ousam criticar o presente à luz do passado, bem como à luz da razão, quando necessário. Seu contentamento não é do tipo superficial de maneira a interferir numa expectativa profunda. Ao mesmo tempo, eles não dependem de seu potencial ou poderes adquiridos para o progresso do futuro, mas dependem da mesma interposição e atividade sobrenaturais de Deus que têm produzido o presente a partir do passado. A religião bíblica é profundamente escatológica em sua perspectiva.

Acima de tudo, ela é, da mesma maneira que já era com os patriarcas, uma religião de modéstia, pois modéstia é, em religião, como em qualquer lugar, um fruto que cresce somente na árvore da reverência histórica. A diferença específica, nesse ponto, é facilmente observável entre a religião bíblica e as religiões pagãs, particularmente as religiões ligadas à natureza. A religião da natureza gravita em torno do pensamento de que a deidade é para todos os homens e sob todas as circunstâncias. Ela apresenta a mesma face para que seus devotos adorem, ontem, hoje e para sempre. Não há ação da deidade aqui, nem história, nenhum progresso.

A ação objetiva de Deus para os patriarcas estava interligada com as três grandes promessas. Elas eram: primeira, a família eleita se tornaria uma grande nação; segunda, que a terra de Canaã seria sua possessão; terceira, que eles se tornariam uma bênção para todos os povos.

[3] *As promessas cumpridas sobrenaturalmente*

Ao lado da objetividade dessas três promessas, notamos a terceira característica importante da revelação. Ela enfatiza da maneira mais

intensa, tanto em palavra como em ação, o monergismo absoluto do poder divino em cumprir as coisas prometidas; expresso de outra maneira, isso é o sobrenaturalismo estrito do procedimento para o cumprimento das promessas. Isso explica por que na vida de Abraão tantas coisas se desenrolaram numa ordem contrária à da natureza. Não que essa postura contrária à natureza possuisse qualquer valor positivo para si. Essa atitude contrária é escolhida simplesmente como o meio prático mais conveniente para demonstrar que a natureza foi transcendida. A Abraão não foi permitido fazer qualquer coisa por meio de suas próprias forças ou recursos para realizar o que a promessa apresentava para ele. Quanto à terceira promessa, isso estava excluído em função da natureza do caso. Contudo, com relação às outras duas, pode ter parecido que ele tivesse contribuído com alguma coisa para o fim em vista. De fato, ele tentou proceder no princípio do sinergismo ao propor a Deus que Ismael deveria ser considerado como a semente da promessa. Mas isso não foi aceito em razão de Ismael ser o produto da natureza, enquanto que um produto sobrenatural era requerido [Gn 17.18,19; Gl 4.23]. Abraão foi mantido sem filhos até a idade em que ele era “tão bom quanto morto”, a fim de que a onipotência divina pudesse ser evidente como sendo a fonte do nascimento de Isaque [Gn 21.1-7; Rm 4.19-21; Hb 11.11; Is 51.2]. A última citação explica, para o ponto de vista naturalista, a filosofia divina desse curso de ações tão estranho: “Olhai para Abraão, vosso pai, e para Sara, que vos deu à luz; porque era ele único, quando eu o chamei, o abençoei e o multipliquei”. Em relação à segunda promessa, podemos observar a mesma coisa. A Abraão não foi permitido adquirir nenhuma possessão na terra da promessa. Ainda assim, ele era rico e poderia ter feito isso. Contudo, Deus tinha a intenção de, por si mesmo, também cumprir essa promessa sem a cooperação do patriarca; e Abraão parece ter tido alguma apreensão quanto a isso, pois ele explica sua recusa em aceitar qualquer dos despojos das mãos do rei de Sodoma por medo desse último dizer, no futuro, “eu enriqueci a Abrão” [Gn 14.21-23].

ONOME DIVINO “EL-SHADDAI”

Esse sobrenaturalismo no modo de Deus lidar com os patriarcas encontra expressão no nome divino característico para o período – *El-Shaddai*. Na

sua forma plena, o nome é encontrado seis vezes no Pentateuco e uma vez em Ezequiel. As passagens são: Gênesis 17.1; 28.3; 35.11; 43.14; 48.3; Êxodo 6.3 e Ezequiel 10.5. Uma sétima pode ser acrescentada às referências no Pentateuco se a leitura em Gênesis 49.25 for alterada de *eth-Shaddai* para *El-Shaddai*. A forma mais curta (*Shaddai*), possivelmente abreviada, ocorre mais frequentemente em outros livros do Antigo Testamento. Em Jó, ela ocorre mais de 30 vezes, e tem sido considerada como um sintoma ou do caráter antigo da história, ou de ter sido escrita no estilo de um período mais antigo. Em qualquer dos casos, isso revela uma consciência da idade avançada do nome. Além disso, o nome, em sua forma mais curta, é encontrado duas vezes no saltério [68.14; 91.1]; três vezes nos profetas [Is 13.6; Jl 1.15; Ez 1.24]; e uma vez em Rute [1.21].

Várias etimologias têm sido propostas, algumas delas um tanto quanto indignas da ocasião de sua ocorrência. Nöldeke propõe que a terminação *ai* seja um sufixo possessivo, o que conferiria o sentido de “meu Senhor”. A palavra, no entanto, nunca é usada para se dirigir a Deus, e o próprio Deus a usa para se referir a si mesmo. Quando os homens a usam, é sobre Deus na terceira pessoa. Outros propõem fazer a ligação do nome com uma palavra que é de alguma maneira similar a ela e que significa “demônios” em Deuteronômio 32.17 e Salmos 106.37, ambos os contextos falando da idolatria de Israel no deserto. Porém, a palavra, naqueles textos, é vocalizada de modo diferente (*shedim*). Há também a interpretação naturalística de acordo com a qual ela significaria “aquele que troveja”. Nossa escolha parece estar entre as seguintes duas etimologias: (a) a palavra é formada pelo relativo *sha* e o adjetivo *dai*, “suficiente”, significando assim “aquele que é suficiente”, seja para si mesmo ou para os outros. Isso é encontrado nas versões gregas posteriores, que traduzem *hikanos*. (b) Ou talvez ela possa ser derivada do verbo *shadad*, significando “subjugar”, “destruir”. Nesse caso, o nome significaria “aquele que subjuga”, “o destruidor”, ou “aquele que é Todo-poderoso”. Essa é a visão de alguns dos tradutores da Septuaginta. Naquela versão, a palavra é geralmente traduzida como *ho Pantokrator*, “aquele que governa sobre tudo”.

A segunda dessas duas derivações merece a preferência. Ela explica melhor a aparição do nome na história patriarcal. Ali, Deus é chamado de *El-Shaddai*, porque, por meio da sobrenaturalidade do seu proceder, ele, como não poderia deixar de ser, subjuga a natureza a serviço de sua graça, e

a compele a levar seus desígnios adiante. Assim, o nome forma uma ligação entre *El* e *Elohim*, por um lado, e *Yahweh*, o nome mosaico, por outro. Se o primeiro indica a relação de Deus com a natureza, e *Yahweh* é seu nome redentor, então se pode dizer que *El-Shaddai* expressa como Deus usa o natural para o sobrenatural. Uma relação clara entre o verbo *shadad* e *Shaddai* é observada em Isaías 13.6 e Joel 1.15. Nas passagens de Salmos e em Rute, a onipotência e soberania de Deus são claramente enfatizadas. O conceito também se adapta ao tom geral de Jó e Ezequiel.

FÉ COMO A ENCONTRADA NA RELIGIÃO PATRIARCAL

Como reflexo do sobrenaturalismo na esfera objetiva, no campo subjetivo da religião patriarcal, a ideia de fé abruptamente se torna preeminente. Isso constitui o quarto aspecto importante da relevância doutrinária desse nosso período. Gênesis 15.6 é a primeira referência bíblica explícita à fé. Em termos gerais, a fé tem um significado duplo no ensino e experiência das Escrituras: ela é, primeiramente, a dependência do poder e graça sobrenaturais de Deus; e, em segundo lugar, o estado ou ato de projeção para um mundo espiritual, mais elevado. Ultimamente, esse segundo tem tido a preferência, e algumas vezes com um propósito óbvio de minimizar sua importância soteriológica. A psicologia da fé tem sido estudada de um ponto de vista teológico nem sempre feliz em sua abordagem, porque os dados bíblicos não têm sido cuidadosamente verificados. Pode ser que conhecer algo sobre a psicologia da fé seja útil, mas é muito mais importante entender sua função religiosa na redenção e, a não ser que essa seja assimilada, a psicologia resultará, do ponto de vista bíblico, em pura tolice.

Para os escritores bíblicos, a fé não é um denominador comum ao qual, depois de algum arranjo confuso, todo sentimento e aspiração religiosa podem ser reduzidos. Pela razão indicada, a fé era, na vida de Abraão, o principal ato religioso e estado de espírito. A vida, no seu todo, era uma escola de fé na qual o treinamento divino desenvolvia essa graça passo a passo. Mesmo no começo, havia uma demanda pesada sobre a fé do patriarca. Ele foi chamado a deixar seu país, seus companheiros, a casa de seu pai. E Deus, de início, não disse o nome da terra de destino. “A terra que eu te mostrarei” era a única descrição. Como Hebreus 11.8 nos diz: “e

partiu sem saber aonde ia”. A declaração em Gênesis 12.7, de que Deus lhe daria aquele país em particular, veio como uma surpresa para ele. Em Gênesis 15, nós aprendemos que, ao mesmo tempo, havia em Abraão uma fé relativamente madura e um desejo intenso de que a insuficiência de sua fé fosse aliviada por mais garantias. Quando Deus prometeu que sua posteridade seria tão numerosa como as estrelas, ele creu e isso lhe foi imputado para justiça. Porém, com referência à promessa de herdar a terra, ele duvidou.

Logo, há uma sutil observação psicológica. A fé e um desejo por mais fé andam frequentemente de mãos dadas. A razão é que, mediante a fé, nos seguramos em Deus, e ao segurar o objeto infinito, a inadequação total de cada ato de apropriação se revela imediatamente no próprio ato. É o mesmo que acontece no Evangelho: “Eu creio! Ajuda-me na minha falta de fé!” [Mc 9.24]. O clímax do treinamento de Abraão na escola da fé veio quando Deus pediu que ele lhe sacrificasse Isaque, seu filho. Aqui, mais uma vez, os termos que descrevem o ato de rendição solicitado são multiplicados para expor sua grandiosidade: “Toma teu filho, teu único filho, Isaque, a quem amas”. De igual modo, os termos mais veementes da asseveração divina são usados na reafirmação da promessa [Gn 22.2, 16-18]. Devemos nos lembrar de que Isaque estava entregue a Deus não simplesmente como um objeto de afeição paternal, mas como o expoente, instrumento e garantia de cumprimento de todas as promessas que pareciam perecer com sua morte.

A fé demonstrada por Abraão oferece uma boa oportunidade para a análise dos ingredientes da fé em geral. À primeira vista, ela parece ter seu ponto de partida na crença, assentimento à veracidade de uma declaração. Isso então seria seguido por confiança, como um segundo ato trazido pela e baseado na crença. Todavia, de fato, essa sequência não está bem de acordo com o processo psicológico. A matéria a ser recebida por meio da crença é, em religião, e era, no caso de Abraão em particular, não alguma coisa mentalmente demonstrável, ou axiomáticamente certa antes de qualquer demonstração. Entra aqui um fator pessoal, a confiabilidade de Deus, que declarou as promessas. A crença religiosa existe, em última análise, não em função daquilo que pode ser provado, mas no fato de Deus ter declarado ser assim. Por trás da crença, portanto, existe uma confiança antecedente que se distingue da confiança subsequente. E essa confiança na Palavra de Deus é

eminentemente um ato religioso. Dessa maneira, é impreciso dizer que crença é somente um pré-requisito da fé e não um elemento da própria fé.

Podemos dizer com segurança que tão logo essa confiança antecedente se desenvolve em crença, é, por sua vez, seguida por uma confiança de maior alcance e de maior importância prática, pois as declarações nas quais se crê não estão se relacionando com matérias indiferentes, abstratas; elas são promessas que se relacionam com aquilo que concerne à vida. Por essa razão, elas pedem uma reação da vontade e das emoções não menos do que do intelecto. Elas se tornam uma base sobre a qual o todo da consciência religiosa repousa e encontra segurança para as suas mais profundas e abrangentes necessidades práticas e desejos. Fé, portanto, começa e termina com confiança – descansar em Deus.

Em Gênesis 15.6, temos uma vívida ilustração, ainda que a tradução em inglês não seja das mais felizes: “Ele creu em Yahweh”. A palavra em hebraico *heemin*, com a preposição *be*, significa literalmente: “ele desenvolveu confiança em Yahweh”. O *hiphil* de *amen* tem um sentido causativo, e a preposição mostra que o ponto pessoal no qual essa confiança aparece é nada mais do que a pessoa de Yahweh, e que a mesma pessoa divina, na qual a confiança aparece, era também aquele em quem ela veio a descansar. Essa relação pessoal de sua fé em Deus comunicava à piedade de Abraão um caráter fortemente centrado em Deus. Isso é enfatizado na narrativa em que a bênção suprema dada ao patriarca consistia em possuir o próprio Deus: “Não temas, Abrão, eu sou o teu escudo, e teu galardão o será sobremodo grande” [Gn 15.1]. Por esse tesouro ele poderia alegremente renunciar a todas as outras dádivas.

Essa fé, contudo, não se ligou meramente a Deus de maneira genérica; ela era forte o suficiente para suportar a tensão de confiar na autocomunicação e ação sobrenaturais de Deus. Ela se relacionava especificamente com a onipotência divina e graça salvadora. A salvação requer, em todos os tempos, mais do que a providência geral de Deus exercida a nosso favor. Ela implica sobrenaturalidade, não como uma curiosa e maravilhosa autodemonstração de Deus, mas como o próprio cerne da verdadeira religiosidade. Com base nessa, bem como em outras partes da Escritura, em geral, é bem apropriado manter que uma crença acolhida e uma vida conduzida baseada numa relação com Deus por meio da natureza somente não produz, de maneira alguma, a religião bíblica. Ela

não é somente parcialmente similar. É algo *diferente*. No caso de Abraão, isso significava, do ponto de vista negativo, a fim de se assegurar de Deus e das promessas, uma renúncia de todos os seus recursos puramente humanos. Ele não esperava nada de si mesmo. Positivamente, esperava tudo da interposição sobrenatural de Deus. Paulo, com seu gênio doutrinário penetrante, deu-nos uma descrição impressionante desse sobrenaturalismo da fé demonstrada por Abraão, tanto no lado negativo como no positivo, em Romanos 4.17-23 [cf. Hb 11.17-19]. Em ambas as passagens, sua fé é representada como atingindo o cúmulo de confiar na onipotência de Deus para trazer Isaque dos mortos, depois que o comando divino de entregá-lo tivesse sido executado. Aqui, os dois pólos de negação de recursos próprios e de afirmação da onipotência divina são representados pela fé e ressurreição. Essa é a razão pela qual o apóstolo compara a fé em Abraão, nesse ponto, com a fé do cristão na ressurreição de Jesus de entre os mortos. Esse tipo de fé é uma fé na interposição criativa de Deus. Ela confia nele para chamar à existência as coisas que não são. Isso não significa, é claro, que o conteúdo objetivo da fé do patriarca era doutrinariamente idêntico àquele do crente do Novo Testamento. Paulo não comete o anacronismo de dizer que a fé demonstrada por Abraão tinha como objeto a ressurreição de Cristo de entre os mortos. O que ele quer dizer é que a atitude da fé quanto à restauração da vida de Isaque e a atitude da fé em relação à ressurreição são idênticas no que concerne à fé estar habilitada para confrontar e incorporar o sobrenatural.

Por meio dessa ênfase na fé-confiança, a consciência semítica original foi consideravelmente modificada. Até agora, o elemento principal nela era temor e admiração. O temor, é claro, não desapareceu da religião de Abraão. Suas formas de se dirigir a Deus em diversas ocasiões claramente provam a continuidade daquele fator como um potente elemento em sua religião [cf. Gn 18.27]. De fato, “o temor de Yahweh” permanece, no Antigo Testamento, como o nome genérico para a religião. Porém, de agora em diante, ele é um temor que tem mais de reverência do que de pavor. Nesse sentido, ele continua a dar o colorido ao elemento coordenado de amizade e confiança com referência a Deus. Há um peso peculiar de submissão, uma humildade específica misturada com o intercurso de confiança [Gn 17.3; 18.3]; todavia, a nota predominante é a oposta, o sentimento de amizade com Deus. Esse temor não é também uma

declaração mental cultivada ou apreciada por Abraão; ele é professado explicitamente pelo próprio Deus, com prazer e satisfação divinos.

A expressão clássica disso, do lado divino, está em 18.17-19. Deus, assim, declara que Abraão está perto demais para tolerar a ideia de ocultar seus planos dele, isso porque Deus o tem “conhecido”, ou seja, lançou seus afetos sobre ele. As teofanias que o patriarca recebeu são um testemunho do mesmo fato. Elas formam um registro bem único. Em nenhuma parte do Antigo Testamento, excluindo-se talvez a vida de Moisés, houve tal condescendência divina como durante a vida de Abraão. Se excluirmos Gênesis 15, notaremos que havia uma ausência extraordinária daquilo que seria aterrorizante nessas teofanias. Há algo aqui que, de alguma maneira, relembra o antigo andar de Deus com o homem nos dias do paraíso ou na vida de Enoque. Em reconhecimento de tudo isso, ele foi chamado pelas gerações seguintes como o “amigo de Deus” (Tg 2.23). E, mesmo no meio do terror de 15.12, havia um testemunho por demais impressionante quanto à condescendência divina no cenário da própria teofania. Não há, provavelmente, outro caso que supere esse em realismo antropomórfico no Antigo Testamento. A divisão dos animais e o andar de Deus (sozinho) entre os pedaços significam, literalmente, que Deus invoca sobre si mesmo o destino de ser desmembrado, caso ele não se mantivesse leal a Abraão [cf. Jr 34.18,19].

Outra função exercida pela fé na vida religiosa dos patriarcas era que ela espiritualizava suas atitudes em relação às promessas. Isso era ocasionado da seguinte maneira: Deus não somente reservou para si mesmo o cumprimento, mas também se absteve de dar às promessas seu cumprimento divino, durante a vida dos patriarcas. Assim, Abraão aprendeu a possuir as promessas de Deus somente no Deus das promessas. As promessas não tinham nenhuma chance de se materializar se seu núcleo não estivesse ligado a Deus. Elas só poderiam ser possuídas e desfrutadas como uma parte e um potencial que fluem do próprio coração divino. Pois as promessas são como uma roupagem etérea, mais preciosas do que o corpo das coisas prometidas sobre o qual elas são lançadas. Se as promessas tivessem sido rapidamente cumpridas, então o perigo de adquirirem importância e valor independentemente de Deus teria surgido imediatamente. Em tempos posteriores, quando a maioria delas havia sido cumprida, o perigo se mostrou bem real. A massa do povo decaiu da

estatura espiritual da fé que tinha Abraão. O que era terreno e típico lhes obscureceu o espiritual, e, ao lado disso, foi ocasionada uma perda fatal de interesse nele que era o doador dos tesouros terrenos. Na interpretação da fé dos patriarcas em Hebreus 11, esse aspecto se coloca em primeiro plano. Aqui se descreve como os patriarcas estavam contentes em viver em tendas, não se ressentindo de não possuírem a terra prometida; e a razão para esse estado de espírito é cuidadosamente acrescentada: não era o caso de que, por meio da fé, eles tivessem em vista a chegada de um tempo de uma possessão mais sólida e compreensiva de Canaã do que era possível em seus dias; a razão real era que, por meio do que era terreno, de posse ou não disso, eles aprenderam a olhar para uma forma de posse da promessa identificando-a mais intimamente com o próprio Deus: “porque aguardava(m) a cidade que tem fundamentos, da qual Deus é o arquiteto e edificador” (ou seja, porque seu edificador e criador é Deus) [Hb 11.10].

Por último, a fé demonstrada por Abraão tinha uma relação importante com o monoteísmo prático da religião patriarcal. Tal confiança em Deus não deixava espaço para o cultivo ou interesse em nenhum *numen*² “divino” que pudesse ter sido concebido como existente. É verdade que o monoteísmo não é teoreticamente formulado em nenhuma parte no relato. Entretanto, Deus monopolizou Abraão a ponto de excluir todos os outros. Um dos motivos para ele ter sido chamado para sair do seu ambiente original era o politeísmo prevalente lá. Isso nós aprendemos das declarações posteriores no Antigo Testamento, por exemplo: Josué 24.2,3. O ramo da família de Abraão que permaneceu em Harã continuou a adorar outros deuses, pelo menos ao lado de Yahweh [Gn 31.19]. E, de acordo com Gênesis 35.2, Jacó, ao chegar em Canaã, ordenou à sua casa que deitasse fora os deuses estrangeiros que estavam entre eles.

ELEMENTOS ÉTICOS

Encerramos aqui a discussão sobre a fé. Lado a lado com ela e com os três tópicos principais precedentes que formam o conteúdo da revelação patriarcal (eleição, objetividade e sobrenaturalidade), devemos agora, sob o mesmo cabeçalho, examinar os elementos éticos na revelação patriarcal. A vida de Abraão foi conduzida num elevado padrão ético. Mesmo a escola crítica moderna concorda com isso. A diferença é que eles explicam isso

como procedente de um posterior tratamento ético das histórias antigas por escritores imbuídos do espírito profético. O registro claramente tem a intenção de dar a impressão de que a vida de Abraão não era perfeita. Por que, então, os redatores idealistas deixaram tantos elementos menos dignos ou mesmo algum deles em evidência? Ao mesmo tempo em que o registro não oculta ou não aceita os defeitos dos patriarcas, ele apresenta, em contrapartida, grandes virtudes. Além dos traços especificamente religiosos já tratados sob o tema da fé, as virtudes principais que são enfatizadas são: hospitalidade, generosidade (nobre), autossacrifício, lealdade. Abraão foi ensinado que o favor religioso de Deus não pode ter continuidade a não ser que venha acompanhado por um viver ético. O propósito de Deus tê-lo escolhido era, de acordo com Gênesis 18.17-19, que ele deveria ordenar seus filhos a guardar os caminhos de Yahweh, a fim de executar juízo e justiça; e nisso estava condicionado o cumprimento das promessas: “para que o SENHOR faça vir sobre Abraão o que tem falado a seu respeito”. Abraão admite que sua oração pela preservação de Sodoma não pode ter nenhum efeito, a não ser que haja um remanescente de homens justos na cidade. Ele reconhece que há uma diferença ética entre os pagãos e o próprio círculo, pois ele diz a Abimeleque: “Eu dizia comigo mesmo: certamente não há temor de Deus nesse lugar”. É curioso, no entanto, que ele tenha recorrido a uma meia mentira para escapar do perigo de tal ética inferior.

A ética, contudo, não é representada como sendo independente da religião, muito menos como o único conteúdo da religião; ela é, porém, o produto da religião. Gênesis 17.1 contém a expressão clássica disso: “Eu sou El-Shaddai; anda diante de mim, então tu serás inculpável”. O “andar perante Yahweh” ilustra a presença constante de Yahweh em sua mente como se estivesse andando atrás dele e supervisionando-o. A ideia da aprovação divina fornece o motivo para a obediência. A força de El-Shaddai também deve ser notada. O que modela sua conduta não é somente a ideia geral de Deus como um governante moral, mas especificamente a ideia de El-Shaddai, aquele que preenche sua vida com graça miraculosa. Assim, a moralidade é posta numa base redentora e é inspirada pelo princípio de fé.

Ainda mais, o caráter ético da religião do Antigo Testamento é simbolizado pela circuncisão. Este, portanto, é o momento para discutirmos

essa cerimônia. Os teólogos mais antigos eram inclinados a explicar essa observância entre outras nações em razão do contato delas com Israel. Essa não é mais uma posição que possa ser mantida. A circuncisão era praticada não meramente por um número de povos semíticos que tinham estreita relação com Israel, como Edom, Amom, Moabe, os árabes, mas ela era amplamente difundida entre as raças não semíticas. Ela existia entre os egípcios. Ela tem sido encontrada entre tribos indígenas americanas e nas ilhas do Pacífico sul. Ela existia, indubitavelmente, antes do tempo de Abraão. Nós, portanto, devemos admitir que ela não foi dada a Abraão como uma coisa previamente desconhecida, mas como algo introduzido na sua família que estava investido de um novo significado. O rito era, em todo lugar, de caráter religioso. Heródoto pensava que os egípcios o praticavam como uma medida sanitária, uma opinião que, mais tarde, encontrou apoio entre os racionalistas. No momento, essa noção está quase que universalmente abandonada, apesar de que alguns escritores ainda supõem que, como um motivo secundário, o aumento da fertilidade esteja em vista.

Em sua concepção original, era um emblema tribal, sendo, dessa maneira, não recebido na infância, mas quando o jovem adulto era admitido aos plenos direitos da tribo pela primeira vez. Mas a filiação numa tribo ou clã era estreitamente associada com a religião. Alguns pensaram da circuncisão como um sacrifício, talvez um remanescente da prática de sacrifício humano, sendo que a parte desempenha o papel do todo. Outros pensam que ela é um vestígio do costume dos bárbaros de automutilação em honra dos deuses. Não há evidência disso mesmo em relação à circuncisão entre os pagãos. Isso está completamente excluído no que concerne a Israel. O Antigo Testamento proíbe qualquer mutilação do corpo humano, e requer pureza absoluta para cada sacrifício, sendo que, na circuncisão, precisamente aquilo que é impuro é removido. A remoção da impureza parece, em todo lugar, ter sido a base para a prática dentro e fora de Israel. Ela pertence à esfera ritual e, fora de Israel, nenhum sentido ético ou espiritual profundo parece ter sido anexado a ou desenvolvido a partir dela. Todavia, era a intenção de Deus que o ritual fosse subserviente ao ensino de verdades espirituais e éticas. Isso, porém, não foi feito ao modo de uma declaração explícita. O ritual foi deixado primeiramente para ensinar a própria lição. Tudo aquilo que foi ordenado a Abraão em Gênesis 17 é a *performance* externa. No tempo de Moisés, de acordo com Êxodo 6.12, 30,

ela começou a ser usada metaforicamente para a remoção da desqualificação na fala. Em Deuteronômio, porém, em que o corpo profético de revelação é antecipado, o conceito é transferido completamente para a esfera espiritual. Em Levítico 26.41, é mencionada a necessidade de o coração incircunciso dos israelitas se humilhar. Em Deuteronômio 10.16, Moisés exorta o povo a circuncidar o prepúcio dos seus corações. Em Deuteronômio 30.6, a ideia assume a forma de uma promessa: “O SENHOR, teu Deus, circuncidará o teu coração... para amares o SENHOR, teu Deus, de todo o coração e de toda a tua alma”. [Essas ideias são desenvolvidas, mais tarde, nos profetas. Jeremias diz: “circuncidai o vosso coração, ó homens de Judá” [4.4]. Esse profeta também fala metaforicamente de ouvidos incircuncisos, mas com uma inclinação em direção do que é ético, significando a inabilidade de prestar atenção [6.10]. Ele ameaça os israelitas com julgamento, porque, como os egípcios, edomitas, amonitas e moabitas, eles são “circuncidados incircuncisos”, ou seja, apesar de terem o sinal externo, eles não têm a circuncisão do coração [9.25,26]. A declaração implica que, apesar de, para os outros, a circuncisão ser uma coisa puramente externa, para Israel ela deve ser algo mais. Semelhantemente, Ezequiel representa Yahweh reclamando, porque a casa de Israel havia trazido, para dentro do templo, estrangeiros incircuncisos na carne e no coração [44.7]. A interpretação ética e espiritual foi passada da Lei e dos profetas para o Novo Testamento, o que pode ser encontrado em Paulo [Rm 2.25-29; 4.11; Ef 2.11; Fp 3.3; Cl 2.11-13].

Dois fatos são significantes para o entendimento doutrinário da circuncisão. Primeiro, ela foi instituída antes do nascimento de Isaque; segundo, quanto à revelação que a acompanha, é feita referência somente à segunda promessa sobre a posteridade numerosa. Esses dois fatos juntos mostram que a circuncisão tem algo a ver com o processo de propagação. Não que o ato de propagação seja pecaminoso em si, pois não há nenhum vestígio disso em qualquer lugar do Antigo Testamento. Não é o ato, mas o produto; ou seja, a *natureza humana*, que é impura, é que necessita de purificação e qualificação. Dessa maneira, a circuncisão não é, como entre os pagãos, aplicada aos jovens adultos, mas aos infantes ao oitavo dia. A natureza humana é impura e desqualificada desde sua origem. O pecado, conseqüentemente, é um problema da raça e não do indivíduo somente. A necessidade de qualificação tinha de ser especialmente enfatizada durante o

período do Antigo Testamento. Naquele tempo, as promessas de Deus tinham uma referência próxima às coisas temporais e naturais. Por esse meio, estava criado o perigo de que a descendência natural pudesse ser entendida como qualificada para a graça de Deus. A circuncisão ensina que a descendência física de Abraão não é suficiente para produzir verdadeiros israelitas. A impureza e a desqualificação da natureza devem ser removidas. Dogmaticamente falando, portanto, a circuncisão representa a justificação e a regeneração, mais a santificação [Rm 4.9-12; Cl 2.11-13].

O PATRIARCA ISAUQUE

A vida de Isaque forma um nítido contraste com a vida de Abraão. O contraste, por estranho que pareça, surge da similaridade. A história de Abraão é abundante em originalidade; na de Isaque, há a repetição dessas originalidades em quase todas as páginas. Na esterilidade prolongada de sua esposa, em sua exposição ao perigo em Gerar, no tratamento recebido de Abimeleque. A similaridade é por demais evidente para ser considerada como acidental. Ela não escapou ao olhar dos críticos, muitos dos quais pensam que Isaque é uma mera ligação genealógica com o propósito de expressar a unidade entre Edom e Israel. Uma vez que todo o gênio invectivo da lenda havia sido esbanjado no relato de Abraão, não havia sobrado nada de novo que pudesse ser usado para embelezar Isaque. Isso, porém, não explica nada se, como é o pensamento de Wellhausen, Abraão é o último da tríade patriarcal. Dillman oferece a solução genealógica do problema de um modo diferente. De acordo com ele, havia certos elementos na imigração abraâmica que mais fielmente preservaram os costumes originais do que outros; e a lenda simboliza isso ao retratar seu representante, Isaque, fazendo as mesmas coisas de novo, e repetindo os atos e experiências que caracterizaram a vida de Abraão.

Quanto a isso, deve-se responder que a similaridade em atos e experiências não simboliza adequadamente a similaridade em costumes e modos de vida. Teria sido mais expressivo, em tal caso, representar Isaque habitando nos mesmos lugares nos quais Abraão havia habitado, e isso é precisamente o que a narrativa bíblica não faz. Hengstenberg comenta a respeito do caráter de Isaque, o qual ele julga que era passivo e impressionável: “a personalidade poderosa de Abraão produziu uma

impressão tão profunda na natureza meiga de seu filho, que ele o segue mesmo quando a imitação é repreensível”. Mas isso ignora o princípio de que, na história da revelação, o caráter não deve ser considerado como um dado final; a revelação não surge a partir do caráter; ao contrário, o caráter é predeterminado pelas necessidades da revelação. Se, portanto, há tal escassez do novo, uma falta de originalidade assertiva na história de Isaque, a razão para isso deve estar na necessidade de consequentemente expressar algum princípio revelacional importante.

Quanto ao que venha a ser esse princípio, cremos que tem sido melhor expresso por Delitzsch em sua observação de que “Isaque é o membro do meio na tríade patriarcal, e, como tal, um membro mais secundário e passivo do que ativo. O processo histórico normalmente ilustra esse princípio, de que sua parte mediana é relativamente mais fraca do que a inicial, sendo que a figura fundamental de seu movimento rítmico é o *anfímacer*”.³ O comentarista parece afirmar isso a respeito da História em geral. Será suficiente, para nosso propósito presente, aplicar esse princípio à história da redenção e à história patriarcal como uma parte típica disso. A obra redentora de Deus, por sua natureza, passa por três períodos. Seu início é marcado por um alto grau de energia e produtividade; eles são os começos criativos. O período mediano é de sofrimento e de entrega, e é passivo, portanto, em seu aspecto. Esse, por sua vez, é seguido pela retomada de energia que vem pela transformação subjetiva, caracterizando, assim, o terceiro período. O período do meio é representado por Isaque.

O princípio encontra expressão, contudo, não meramente na falta geral de originalidade, mas também, mais positivamente, no relato no qual o sacrifício de Isaque é exigido. Nós já discutimos esse tópico como nos fornecendo uma ilustração da fé demonstrada por Abraão; nossa preocupação aqui é somente com o significado objetivo. Não são poucos os críticos que têm tentado explicar a narrativa de Gênesis 22 como uma polêmica do espírito profético posterior contra o sacrifício humano, o qual ainda ocorria esporadicamente entre os israelitas. Mas não há absolutamente nenhum traço de polêmica nessa narrativa. A declaração de que Deus ordena Abraão a oferecer Isaque distintamente implica que, no plano abstrato, o sacrifício de um ser humano não pode, em princípio, ser condenado. É bom ser cuidadoso quanto a se comprometer com a opinião crítica, porque ela fere a raiz da expiação. A rejeição da “teologia do sangue”

como sendo um remanescente de um tipo bem bárbaro de religião primitiva repousa sobre tal base. Outros escritores têm assumido que há um protesto, não contra o sacrifício humano como tal, para ser exato, mas contra aquela forma particular dele que prevalecia nos sistemas orientais de adoração da natureza, nos quais se cria que os deuses estavam sujeitos ao nascimento e morte, e, conseqüentemente, era necessário que seus adoradores imolassem a si mesmos em comunhão com eles. Todavia, também não há nenhuma indicação disso na narrativa. A transação não tem a intenção de lançar luz sobre o modo, mas sobre o princípio fundamental do sacrifício.

O sacrifício ocupa um lugar essencial na obra da redenção. Até agora essa obra tem sido representada quase que exclusivamente como uma obra do poder sobrenatural. Isso foi fortemente enfatizado na vida de Abraão. Portanto, certa inadequação facilmente deve ter sido ocasionada quanto à obra como um todo. O poder divino, enquanto que absolutamente necessário, cobre apenas um aspecto do processo. Pecado é distúrbio na esfera *moral*, e, aqui, para restaurar o *status* à normalidade, são necessários não somente poder, mas passividade, sofrimento, expiação e obediência. Todo sacrifício bíblico repousa sobre a ideia de que a entrega da vida a Deus, seja em consagração ou expiação, é necessária para a ação ou restauração da religião. O que é passado do homem para Deus não é considerado como propriedade; mas, ainda que seja propriedade para um propósito simbólico, significa sempre, em última análise, a dádiva da *vida*. E isto é, na concepção original, nada em expiação nem em consagração o dom da vida indiferente; é o dom da vida do próprio ofertante. O segundo princípio enfatizando a ideia é que o homem na relação anormal de pecado está desqualificado para oferecer esta oferta de sua vida em seu benefício. Aqui o princípio da vicariedade entra em cena: uma vida toma o lugar de outra vida.

Esses dois princípios podem simplesmente ser afirmados aqui; a prova de sua base bíblica deve aguardar até a nossa discussão do sistema mosaico de sacrifício. Tudo que é necessário é observar como claramente as duas ideias mencionadas encontram expressão na narrativa. Abraão é solicitado por Deus a oferecer vida, a qual no que concerne à vida é a que lhe é mais preciosa: seu único filho. Ao mesmo tempo, é declarado pela interposição do anjo e indicado pelo carneiro preso no arbusto, que a substituição de uma vida por outra seria aceitável a Deus. O que é rejeitado pelo Antigo

Testamento não é o sacrifício da vida humana como tal, mas o sacrifício da vida humana pecadora. Essas coisas são ensinadas na Lei mosaica por meio de um simbolismo elaborado. Então, nessa ocasião primordial, eles encontram expressão por meio de um simples simbolismo de um tipo bem mais eloquente e realístico. Assim, as ênfases na onipotência criativa divina e na necessidade de sacrifício foram colocadas lado a lado. Não é difícil traçar a coexistência e a necessidade conjunta de ambos os fatores no ensinamento doutrinário do Novo Testamento. Paulo fala da expiação por meio de Cristo, em palavras emprestadas daquele acontecimento, em Romanos 8.32. Tem sido sugerido que o lugar onde o evento aconteceu, uma das montanhas na terra de Moriá [Gn 22.2] relaciona esse sacrifício, por meio dessa localidade, com o culto sacrificial no templo em Jerusalém.

O PATRIARCA JACÓ

O princípio incorporado na história de Jacó-Israel é aquele da transformação subjetiva de vida, com uma ênfase renovada na atividade produtiva do fator divino. Deve-se ter isso em mente a fim de se ler a história corretamente. Dos três patriarcas, o caráter de Jacó é o que menos representa o ideal. Seus aspectos repreensíveis, entretanto, são fortemente salientados. Isso é feito a fim de mostrar que a graça divina não é uma recompensa, mas uma fonte de qualidades nobres. O ponto forte da revelação aqui é a graça suplantando o pecado e transformando a natureza humana.

[1] *Eleição*

A fim de comprovar isso, o princípio de eleição é colocado antes de tudo em primeiro plano, e isso não no seu significado racial e transitório, mas naquele que é individual e permanente. Devemos esperar *a priori* que isso fosse feito aqui e não antes. Eleição é um princípio que se encaixa especificamente na *aplicação* da redenção; portanto, ela deveria se manifestar no último membro da tríade patriarcal. A eleição tem a intenção de mostrar o caráter *gratuito* da graça. Quanto à parte objetiva da obra da redenção, há pouca necessidade de qualquer ênfase. Que o homem não fez nenhuma contribuição para a obtenção da expiação é óbvio por si mesmo. Porém, tão logo a obra de redenção entra na subjetividade do homem, seu

aspecto evidente cessa, apesar de que a realidade do princípio não é suprimida de maneira nenhuma, é claro. Nas aparências, isso resulta em que, ao receber e alcançar os benefícios subjetivos da graça para essa transformação, o indivíduo tenha sido, até certo ponto, o fator decisivo. Afirmar isso, não importando em que grau menor, seria diminuir, na mesma proporção, o monergismo da graça divina e da glória de Deus. Assim, o princípio é assegurado para sempre, nesse ponto, por uma declaração explícita. Esse é um princípio que nem a melhor das observações psicológicas poderia ter levantado acima de qualquer possibilidade de dúvida.

Isso também explica por que a declaração vem bem no início da terceira parte da história patriarcal, mesmo antes do nascimento de Jacó e Esaú, pois a partir da vida subsequente desses dois homens, como também a partir da vida de qualquer santo comum, teria sido difícil provar que toda bondade humana é fruto exclusivo da graça divina. Ainda que Jacó, em comparação com Esaú, revelasse algumas qualidades desprezíveis, ainda assim, na apreciação espiritual da promessa, ele demonstrou ser o superior dos dois. A fim de se resguardar contra qualquer mau entendimento que pudesse surgir disso, o princípio foi estabelecido num ponto em que tais considerações, prós ou contras, pudessem ter possivelmente entrado no assunto. Mesmo com o risco de expor a soberania divina sob a acusação de arbitrariedade, a matéria foi decidida antes do nascimento dos dois irmãos.

É possível, realmente, pensar-se que houve uma ocasião anterior na história patriarcal, em relação com o nascimento de Isaque e Ismael, para inculcar a lição envolvida. Indubitavelmente, a eleição, da mesma maneira, entrou como um fator determinante, mas o ponto a se observar é que lá as circunstâncias foram moldadas de tal modo a conter tudo sob o tema do sobrenaturalismo para produção da semente da promessa. O contraste é entre a mulher mais jovem, apta para ter filhos naturalmente, e a mulher de mais idade, completamente decadente. Para demonstrar o aspecto moral da eleição, o fato de que Sara era uma mulher livre e Agar era uma escrava teria sido um problema; enquanto que para mostrar o fator da onipotência esse contraste entre a livre e a escrava é insignificante. Entretanto, no caso de Jacó e Esaú tudo é cuidadosamente arranjado para eliminar, desde o princípio, todos os fatores que tenderiam a obscurecer o aspecto moral da absoluta soberania de Deus. As duas crianças são da mesma mãe e, mais

ainda, nascem de um mesmo parto; assim, para excluir qualquer pensamento sobre preferência natural, o mais jovem é preferido em detrimento do mais velho. Não permaneceu, no relato, nenhuma maneira concebível de se explicar essa diferenciação a não ser atribuí-la à escolha soberana de Deus. A declaração sobre o irmão mais velho servir o mais novo tem sua próxima referência às relações raciais entre os israelitas e edomitas. Contudo, que o seu sentido não se esgota nisso é visto, além do aspecto típico geral da história do Antigo Testamento, no uso que Paulo faz desse evento para estabelecer o princípio da eleição individual [Rm 9.11-13].

Observaremos que Paulo acrescenta uma explicação da finalidade a que a exposição desse propósito serviu no plano de Deus. A frase “o propósito eletivo de Deus” é explicada do seguinte modo: “não por obras, mas por aquele que chama”. Isso é equivalente a: “não por obras, mas por graça”, sendo que a ideia de “chamado” em Paulo é um expoente do monergismo divino. Portanto, a revelação da doutrina da eleição serve a revelação da doutrina da graça. Deus chama a atenção para a sua discriminação soberana entre homem e homem, para dar a ênfase adequada à verdade. Somente sua graça é a fonte de toda a bondade espiritual a ser encontrada no homem. A eleição, consequentemente, não é, de acordo com a Escritura, um fatalismo cego. Ela serve, até onde indicado, a um propósito inteligível. Nesse aspecto, ela difere do fatalismo dos pagãos, que permanece como um mistério impessoal acima até dos deuses. A observação feita não é capaz de resolver todos os enigmas da doutrina da eleição. É possível que existam muitas outras instâncias de eleição conhecidas e desconhecidas para nós. Mas podemos afirmar que *sabemos* essa razão e, conhecendo-a, sabemos, ao mesmo tempo, que quaisquer que sejam outras razões existentes, elas não têm nada a ver com qualquer condição ética meritória dos objetos da escolha de Deus.

[2] *O sonho-visão de Betel*

A próxima ocasião em que um elemento importante de revelação foi introduzido na vida de Jacó foi no sonho-visão que ele teve em Betel [Gn 28.10-22]. Jacó estava numa viagem para longe da terra prometida; mais ainda, ele estava indo ao encontro de uma família infectada com

mundanismo e idolatria, para cujos pecados a própria natureza o predispunha. Havia uma necessidade especial, portanto, naquele momento, de uma comunicação pessoal de Deus para ele, por meio da qual, subjetivamente, ele pudesse ser trazido sob a influência das promessas. O fato de a revelação assumir a forma de um sonho aponta, como já observado, para o baixo nível de espiritualidade do receptor. A visão contida num sonho é aquela de uma escada armada na terra, cujo topo alcançava os céus e os anjos de Deus subindo e descendo, enquanto Yahweh se põe em pé no topo e repete as antigas promessas para ele. Os anjos são os ministros da interposição de Deus para o sustento, direção e proteção de Jacó.

Em relação a isso, o nome Elohim parece significativo, ainda mais porque, na sequência da declaração, ele dá lugar a Yahweh, quando se fala do relacionamento religioso mais estreito. Os anjos ascendem, obviamente, para levar os desejos e súplicas; eles descem para trazer para ele a graça e os dons de Deus. Dillman julga importante a característica em que a subida dos anjos é mencionada antes de sua descida: os anjos já estavam lá, ministrando a favor de Jacó, antes que ele se tornasse ciente de sua presença. O fato de que na transformação subjetiva, realizada no patriarca, várias experiências subjetivas e etapas de disciplina desempenharam um papel abrangente está de acordo com o propósito da visão. Mas esse é apenas um lado do significado da visão. Além de reassegurar a vida futura de Jacó, ela também é carregada de uma importância sacramental quanto à contínua presença de Yahweh em intimidade com ele. Ele disse: “Na verdade o SENHOR está nesse lugar, e eu não o sabia” e esse lugar “é a casa de Deus, a porta dos céus”.

Essas palavras não implicam necessariamente surpresa para com a presença e agências gerais de Deus no lugar, como se Jacó pensasse que Deus estava, por natureza, circunscrito aos limites da terra de Canaã. Nós já vimos que o que era peculiar à terra prometida eram as teofanias redentoras, aparições teofânicas de Deus. Jacó, evidentemente, admirou-se do fato de que essas aparições, mesmo que num sonho, permaneciam, contudo, ligadas à sua pessoa, e o seguiam em suas andanças. Ainda que exilado da casa de seu pai, como Ismael, ele não fora, como esse, posto fora da linha da herança sagrada por meio da qual as promessas seriam transmitidas. E o cerne de tudo isso está em Yahweh habitar com ele para onde quer que ele fosse. O nosso Salvador fez essa mesma interpretação a

respeito da visão de Jacó. Quando ele declarou para Natanael: “vereis o céu aberto e os anjos de Deus subindo e descendo sobre o Filho do homem” [Jo 1.51], ele quis dizer que em sua vida e ministério, a ideia de comunhão com Deus, como ilustrada pela visão de Jacó, havia atingido seu cumprimento supremo.

O voto que Jacó pronunciou no encerramento da visão combina os dois elementos contidos nela de tal modo que a ministração para a qual os anjos se apresentaram resulta na obrigação que ele tem em aceitar Yahweh como sua propriedade pessoal e objeto de serviço. A construção adotada pela Versão Autorizada, que faz que a cláusula principal comece com as palavras “então Yahweh será meu Deus”, deve ser preferida em lugar da Versão Revisada, na qual a cláusula principal começa com “então essa pedra, etc.”. Esse é o único caso na história patriarcal da promessa de um voto.

[3] *A luta em Peniel*

O terceiro evento na História que ilustra o princípio específico envolvido é aquele descrito em Gênesis 32; ele diz respeito à luta de Jacó com uma pessoa estranha quando do seu retorno para a terra prometida. O ocorrido é altamente misterioso. Muitos intérpretes modernos o consideram como mítico no seu caráter. Afirma-se que esse mito particular era comum de forma variada entre as tribos semíticas, e que, por meio desse episódio, ele achou, obviamente, espaço na lenda patriarcal. Respostas variadas são dadas para a pergunta: quem esse estranho que luta representa? Alguns dizem que ele é o deus-patrono da terra disputando contra a entrada de Jacó nela. Ou se acredita que a história deve ser completamente desligada da figura de Jacó e ser então a representação da contenda do Sol com o demônio do inverno. Ainda outros pensam que a história explica o caráter sagrado e a popularidade do santuário em Peniel. O santuário era mais frequentado do que outros, porque lá Jacó havia lutado com a deidade e a obrigou mais tarde a abençoá-lo.

Em todas essas interpretações modernas, a luta é interpretada de um modo puramente físico. Jacó era fisicamente mais forte do que aquele contra quem lutava. Uma visão superespiritualizante geralmente caía no extremo oposto, interpretando o evento como puramente espiritual e interno, visionário talvez. Mas deve ter havido um lado corporal externo na

experiência, já que ela deixou uma marca física em Jacó. Entretanto, ela também não pode ter sido inteiramente física; os termos não são realísticos o suficiente para isso e são bem diferentes daqueles nos quais os mitos pagãos, citados para efeito de comparação, estão revestidos. O véu de mistério sobre o relato é peculiar a ele e ausente da mitologia pagã. Em harmonia com o caráter da revelação no período anterior, o espiritual e o físico deviam ir de mãos dadas. Lado a lado com a luta física, uma contenda interior do espírito deve ter ocorrido. Mas essas duas acompanharam uma a outra do começo até o fim.

Tem-se erroneamente defendido que a luta exterior e a interior são elementos mutuamente opostos, em sucessão um ao outro. A primeira parte, então, seria um resumo simbólico de toda atitude e conduta prévias de Jacó, colocando diante dele o que ele havia feito desde o princípio, lutando com Deus em sua perversidade natural, e que com tal persistência que, mesmo apesar de toda disciplina divina, Deus não prevaleceu contra ele. Essa forma errada de lutar com Deus simbolizava os esforços astutos e enganadores pelos quais ele havia se empenhado em tomar posse das promessas. O encontro mostrou que, agindo assim, ele trouxe sobre si não só a inimizade de Esaú, mas também o desgosto de Deus. Esse primeiro período da luta durou até o raiar do dia. Então, Deus lhe tocou na junta da coxa, o que simbolizava um ato pelo qual Deus forçou-o a mudar o curso anterior de sua conduta. Isso era o símbolo do encontro apavorante com Esaú, que demonstrou ser a crise de sua vida. Depois disso não havia mais a luta por meio da força física, ou seja, pela tentativa humana. Em seu lugar vem a luta em oração: “Não te deixarei ir se não me abençoares”. Esse segundo período da experiência, então, representaria a vida subsequente de Jacó, purificada pela graça divina.

A interpretação, enquanto atraente em si mesma, vai totalmente contra a intenção da narrativa. Evidentemente, o relato quer que entendamos que o tocar da coxa, longe de fazer que Jacó desistisse da luta, só o deixou mais determinado em persistir. E somente em razão dessa persistência heroica é que ele, no fim, obteve a bênção do estranho. O primeiro período, portanto, simbolizava uma coisa repreensível, mas elogiável. A mensagem do relato é que ele não se deixou vencer mesmo por uma aparente desqualificação insuperável. Não se pode dizer que ele só recorreu à oração depois que sua força física lhe havia sido tirada. A exatidão dessa crítica da visão é

confirmada pela interpretação inspirada do evento que nos é dada em Oseias 12.4: “lutou com o anjo e prevaleceu; chorou e lhe pediu mercê”.* Não existem aqui dois períodos de características espirituais opostas postos em contraste; a ênfase toda é uma só e a mesma, um exemplo de conduta heróica diante de Deus, louvável em todos os aspectos. Ela simboliza os grandes esforços que Jacó estava fazendo por meio da melhor parte de sua natureza para assegurar o favor e a bênção divinos.

É correto, até aqui, encontrar nisso uma ilustração da persistência da fé e oração, o protótipo veterotestamentário do encontro de nosso Senhor com a mulher siro-fenícia. Embora, ainda que seja verdadeira, essa visão não seja específica o suficiente, não é dito simplesmente que Jacó lutou com o estranho, mas também, e mesmo primeiramente, que o último lutou com Jacó. Devemos, portanto, levar em consideração o elemento do desgosto divino que Jacó tinha de vencer, sempre lembrando que isso entrou no todo do acontecimento do começo ao fim. E isso, de fato, deu o tom do estado mental que o patriarca orou, e faz da sua experiência um exemplo de oração para nós, não um exemplo genérico, mas específico. Logo, o que encontramos é a oração por perdão de pecados e pela remoção do desprazer divino quanto ao pecado. E, em acordo com isso, a bênção, ansiada e recebida, era de perdão e retorno à relação normal com Deus. O evento ensinou a Jacó que o herdar das promessas pode somente descansar no perdão do pecado e numa consciência pura.

A mudança efetuada encontra expressão na mudança de nome de Jacó para Israel. Jacó significa “aquele que pega pelo calcanhar ou suplanta”. Israel significa “aquele que luta com Deus”. Ainda assim, não obstante essa troca solene de nome, os dois nomes, Jacó e Israel, continuam a ser usados lado a lado na narrativa. No caso de Abraão, isso foi diferente. Porém, Abraão era um novo nome dado para expressar uma mudança na esfera objetiva, um destino traçado por Deus, isento de recaídas ou imperfeição. Entretanto, numa transformação subjetiva, o velho nunca é totalmente descartado. Como antes havia, lado a lado com a perversidade de Jacó, um elemento de espiritualidade, assim também, depois, lado a lado com a agora maturidade espiritual, permaneciam traços da velha natureza. Dessa maneira, Deus continuou a submeter o patriarca à disciplina da aflição, mesmo na sua idade avançada.

-
- 1 Quanto a essa citação, ver G. Vos, *The Self-Disclosure of Jesus* (1953 org. e rev. por J. G. Vos), p. 212–226; L. Morris, *John* [New London Commentary] (1972), p. 105.
- 2 Uma deidade (orig., um acenar com a cabeça, expressando vontade e comando).
- 3 Algo curto entre dois longos.
- * Texto Massorético [N. do T.].

— Capítulo oito —



Revelação no período de Moisés

Esta parte do assunto pode ser dividida mais convenientemente nas seguintes partes:

[A] O lugar de Moisés no organismo da revelação do Antigo Testamento.

[B] A forma de revelação no período mosaico.

[C] O conteúdo da revelação mosaica.

[A] O lugar de Moisés no organismo da revelação do Antigo Testamento

Quanto a se dizer que Moisés teve um papel importante no desenvolvimento da religião do Antigo Testamento, depende da posição crítico-filosófico-literária pela qual a matéria é abordada. Era difícil, para a escola de Wellhausen, não reduzir a importância de Moisés como líder no progresso religioso, porque eles estavam presos às premissas que atribuem o papel que tradicionalmente seria dele aos grandes profetas do século oitavo.

Sustentava-se que eles, e não Moisés, eram os criadores do que é distintivo e de valor permanente na religião do Antigo Testamento, que é o monoteísmo ético. Moisés é descrito como não tendo sido monoteísta e de não ter nenhuma concepção de Deus como um ser espiritual. Essa escola de criticismo considerava todo conteúdo legal e narrativo do Pentateuco, inclusive o Decálogo, como sendo de origem bem mais tardia do que a era mosaica. Moisés era considerado como aquele que uniu várias tribos hebreias em adoração de Yahweh como o Deus de sua confederação, mas se sustentava que ele não deu a esse Deus nenhuma concepção, qualitativamente, do que aquela que anteriormente era dele. A relação na qual o novo Deus adotado se encontrava quanto ao seu povo, era considerada como não sendo baseada em princípios éticos, nem cultivada para propósitos éticos.

Por essas declarações, vê-se prontamente quão difícil deve ser, para os aderentes de tais posições, explicar racionalmente a preeminência de Moisés na tradição religiosa de Israel. Alguns, de fato, percebendo a impossibilidade disso, chegam à conclusão de que a figura de Moisés é não histórica, tal qual a dos patriarcas. Deve ter havido um clã com o nome de Moisés, mas jamais existiu alguma pessoa com esse nome. Eles substituem o êxodo do Egito, Mizraim, por uma migração do clã de Mizraim, uma região no norte da Arábia. Assim entende Cheyne, cuja opinião detalhada sobre esse assunto pode ser encontrada num artigo na *Encyclopaedia Biblica*.

A maioria da escola de Wellhausen não adota de maneira alguma essa visão extremada. Eles traçam uma linha dividindo o cessamento do período lendário e o início da história no tempo de Moisés. Desse modo, pelo menos, eles não podem se abster de tentar responder a pergunta sobre como Moisés adquiriu o crédito de eminente liderança religiosa, que é dele por direito de tradição. Uma resposta frequentemente dada é que, por meio de sua liderança política, ele lançou os fundamentos sobre os quais, subsequentemente, a religião espiritual mais elevada pudesse ser edificada. Porém, nesse caso, Moisés construiu melhor do que ele pensava. Já que ele não tinha nenhuma intenção de produzir algo religiosamente novo e melhor, não pode requerer nenhum crédito pelas consequências derivadas de sua obra. Além do mais, precisamente o ponto de que as condições posteriores mais elevadas eram, na verdade, consequências de sua atividade

política, é o ponto que necessita ser provado. Nenhum esforço bem-sucedido foi, ou tem sido, feito para demonstrar de que maneira, precisamente, a louvável liderança política, na sequência do tempo, ocasionou o surgimento do plano moral de vida, para que um Deus melhor pudesse emergir dele.

Algumas vezes é dito que os grandes livramentos efetuados por Moisés em nome de Yahweh estabeleceram na consciência do povo um requerer de sua lealdade a ele que, por meio de seu servo Moisés, havia realizado tudo isso por eles. E esse senso de lealdade se tornou a grande alavanca da qual, mais tarde, os líderes se valeram com sucesso para a moralização da religião de Israel. Isso, contudo, resolve o problema apenas em palavras, mas não de fato. Outras tribos tiveram experiências similares de livramento, e também não há nelas uma ausência completa de lealdade devida, mas ainda assim nenhum resultado ético, nesses casos, tornou-se evidente. É verdade que as experiências dos israelitas foram extraordinárias, e, portanto, devem ser responsáveis por resultados maiores do que a média de sucesso experimentada pelas demais nações, considerado por elas como derivado de seus deuses. No entanto, recorrer a isso estaria próximo de admitir que, no caso de Israel, havia um fator sobrenatural em operação, e isso é precisamente aquilo que essa classe de escritores quer evitar na sua argumentação. Além do mais, a lealdade é, quando considerada à luz da ética, um conceito neutro. Ser leal a algum deus por causa dos livramentos recebidos, enquanto que, até agora, não venha atribuir um caráter ético a esse deus, não conduzirá a um tipo de religião de ética mais elevada.

A mesma crítica deve ser aplicada a outro esforço para resolver o mesmo problema fundamental, do ponto de vista da escola crítica. Tem-se sugerido que Moisés plantou a semente dos frutos éticos no solo da religião de Israel, quando, mediante a livre escolha, ele fez que eles adotassem Yahweh como seu Deus. Yahweh e Israel não pertenciam um ao outro originalmente. Assim, a religião instituída por Moisés não era da natureza, mas uma religião de livre escolha. Deve-se responder a isso dizendo que livre escolha, como tal, não motivada por considerações éticas, não é particularmente valiosa de um ponto de vista histórico-religioso. Mais uma vez, tudo depende dos motivos que orientam a escolha. Livre escolha não é uma divindade de cujo ventre deuses justos e homens justos nascem juntos. Ela é ausente de gravidez espiritual. Esses escritores que usam essa explicação

parecem ter inserido, inconscientemente, por trás do processo, as próprias apreciações pelagianas do livre-arbítrio. Mais ainda, esses escritores não querem admitir que a livre escolha postulada para o tempo de Moisés criou, na verdade, uma religião livre para Israel. Alguns deles duvidam que existisse tal coisa como um *berith* livremente introduzido naquele dia, entre Yahweh e Israel. E praticamente todos eles insistem que todo relacionamento religioso permaneceu sendo de necessidade, sendo que Yahweh está tão unido ao povo como esse está unido a ele. Finalmente, não faltam exemplos na história da religião em que outros grupos adotaram ou coadotaram novos deuses de um modo mais ou menos orientado pela livre escolha. Não é sempre que o sincretismo tem sido um processo inconsciente ou compulsório. E, ainda assim, não se seguiu nenhum resultado ético.

A PREEMINÊNCIA DE MOISÉS

Devemos mostrar agora que, desde os primórdios, Moisés ocupou o lugar mais preeminente na consciência religiosa de Israel. Isso pode ser feito sem nos aventurarmos pelo labirinto do criticismo do Pentateuco com todos os seus caminhos confusos de autoria e datas. Indisputavelmente, nas mais antigas histórias do Pentateuco, Moisés se posta como o grande líder religioso de seu povo, e essas histórias são, de acordo com os críticos, mesmo na sua forma escrita, mais antigas do que os profetas do século oitavo. As histórias, no seu estado ainda oral, devem ter sido, é claro, muito mais antigas. Nos mais antigos dos profetas escritores, Amós e Oseias, é dado a Moisés um lugar supremo. Oseias diz: “Mas o SENHOR (Yahweh), por meio de um profeta, fez subir a Israel do Egito e, por um profeta, foi ele guardado” [Os 12.13]. Amós, ainda que não o mencione pelo nome, evidentemente pensa em Moisés na expressão: “a família que ele fez subir da terra do Egito”. As palavras seguintes mostram que um propósito ético estava relacionado com esse ato de redenção: “De todas as famílias da terra, somente a vós outros vos escolhi; portanto, eu vos punirei por todas as vossas iniquidades” [Am 3.1,2; cf. Is 63.11; Jr 15.1].

O significado verdadeiro, interno de Moisés, pode ser exposto em várias direções quando o colocamos no esquema de desenvolvimento da revelação. Ele era, considerado retrospectivamente, um instrumento para trazer as grandes promessas patriarcais a um cumprimento incipiente, pelo menos na

sua expressão provisória e externa. Israel se tornou, na verdade, uma grande nação; e isso não foi graças exclusivamente ao seu crescimento rápido; a organização implementada por meio de Moisés os capacitou a alcançar a unidade nacional. Da mesma maneira, Moisés os liderou até a fronteira da terra prometida. Quanto à terceira promessa, deve-se admitir que Moisés contribuiu para seu cumprimento somente de modo negativo. Antes que uma bênção pudesse de fato proceder de Israel para as nações, era necessário primeiro que a diferença fundamental entre Israel e as nações, ou seja, a diferença principal entre a verdadeira religião e o paganismo, estivesse claramente exposta. E isso foi feito por meio do conflito entre Israel e Egito que foi precipitado por Moisés. Será demonstrado, mais adiante, que esse conflito não estava confinado superficialmente à esfera político-nacional, mas se originava de princípios religiosos mais profundos. Portanto, depois da maneira negativa, deve-se também dar crédito a Moisés por ter preparado o caminho para o cumprimento da terceira promessa.

Quanto ao futuro, Moisés também ocupa um lugar dominante no desenvolvimento religioso do Antigo Testamento. Ele não é colocado meramente à frente da sucessão de profetas, mas é antecipadamente colocado acima deles. Sua autoridade se estende pelas eras subsequentes. Os profetas posteriores não criaram nada; eles somente predisseram algo novo. É verdade que Moisés pode ser harmonizado com os profetas: [Dt 18.18; “um profeta semelhante a ti”]. Contudo, os próprios profetas são claramente cômicos da posição única de Moisés. Eles colocam a obra dele não no mesmo nível da deles, mas no nível da obra escatológica extraordinária de Yahweh pelo seu povo, nos últimos dias [cp. Is 10.26; 11.11; 63.11,12; Jr 23.5-8; Mq 7.15]. De acordo com Números 12.7, Moisés havia sido colocado sobre *toda* a casa de Deus. Isso está totalmente de acordo com essa característica futura de Moisés e sua obra, de maneira que ele adquire proporções típicas a um nível incomum. Ele pode ser chamado apropriadamente de *o redentor* do Antigo Testamento. Quase todos os termos usados para a redenção do Novo Testamento podem ser relacionados a essa época. Em sua obra há uma ligação estreita tal entre palavras reveladas e atos redentores que só encontra paralelo na vida de Cristo. E os atos de Moisés eram atos miraculosos altamente sobrenaturais. Essa relação típica entre Moisés e Cristo pode facilmente ser identificada em cada um dos três ofícios a que estamos acostumados a distinguir na obra

salvífica de Cristo. O “profeta” de Deuteronômio 18.15, culminando no Messias, é “semelhante em” Moisés. Moisés cumpriu as funções sacerdotais na inauguração do Antigo *berith*, antes que o sacerdócio aarônico fosse instituído [Êx 24.4-8]. Nosso Senhor se referiu a essa operação típica, quando inaugurou a nova *diatheke* na instituição da ceia [Lc 22.20]. Moisés intercede por Israel depois do pecado cometido com o bezerro de ouro, e isso ele faz ao se oferecer vicariamente assumindo a punição devida aos culpados [Êx 32.30-33]. Moisés, é claro, não podia, naquele tempo, ser chamado de um personagem real, pois somente Yahweh é Rei de Israel. Não obstante, mediante sua função de legislador, Moisés tipificou o ofício real de Cristo.

Tudo isso se refletiu na relação peculiar que o povo desenvolveu quanto a Moisés. Essa relação é até mesmo descrita como sendo de fé e de confiança [Êx 14.31; 19.9]. A semelhança dessa relação dos israelitas com Moisés e a relação dos cristãos com Cristo não passou despercebida por Paulo que diz que “nossos pais estiveram todos sob a nuvem, e todos passaram pelo mar, tendo sido todos batizados, assim na nuvem como no mar, com respeito a Moisés” [1Co 10.1-3].* Assim como no batismo, uma relação íntima é estabelecida entre o crente e Cristo, baseada no caráter salvador de Cristo. Da mesma maneira, os atos poderosos do livramento divino, efetuados por meio de Moisés, comprometiam Israel a solenemente crer nele. E, como durante o ministério de Jesus fé e descrença demonstraram ser os dois fatores decisivos, também, durante a jornada no deserto, um grande drama de fé e descrença era encenado, decidindo o destino do povo [Hb 3, 4].

[B] *A forma de revelação no período mosaico*

Aqui devemos fazer a distinção entre a revelação comunicada diretamente e por intermédio da pessoa de Moisés de um lado, e as formas de revelação emergentes nesse período, mas que não vieram diretamente por intermédio de sua pessoa.

Em harmonia com o papel importante desempenhado por Moisés, encontramos clareza e direção especiais afirmadas quanto à relação entre

ele e Deus. Nenhum profeta foi honrado com o acesso direto e contínuo a Yahweh como Moisés. Moisés parece prefigurar Cristo nesse aspecto também. Como Cristo revela o Pai em virtude de uma visão mais direta e ininterrupta dele, e não como um resultado de comunicações isoladas, assim também Moisés, num grau inferior, porém, coloca-se mais perto de Deus, e é o que melhor atua, em tudo o que ele fala e faz, como porta-voz de Deus quando comparado com os profetas subsequentes. A distinção entre Moisés de um lado, e Arão e Miriam de outro, é formulada em Números 12. Então, ele é chamado de “meu servo Moisés”, não no sentido inferior de ser meramente um servo, mas no sentido elevado de um servo de confiança, iniciado em tudo aquilo que seu mestre faz. Ele é fiel em toda a casa de Deus. Este nome, “servo de Yahweh”, é dado, posteriormente, ao Messias, na profecia de Isaías. Moisés valorizava a distinção exclusiva que estava implicada nisso [Êx 33.12].

Mais contundente ainda, a relação de intimidade de Moisés com Deus e a honra que ela conferia são simbolizadas pelo reflexo da glória divina na sua face depois dos quarenta dias e quarenta noites com Deus no topo da montanha [Êx 34.29 s.]. Paulo, enquanto que reconhecendo a grandiosidade daquele momento, reflete, contudo, na sua limitação, quando o comparou com a glória da própria ministração sob a nova *diatheke*, em 2Coríntios 3. O próprio Pentateuco reconhece essas limitações. De acordo com Êxodo 33.17-23, a Moisés não foi permitido ver a “face” de Deus, mas somente, como é antropomorficamente chamada, as suas “costas”. Não é nenhuma contradição quando, em Números 12, é dito que Moisés contemplou a *temunah*, a “forma de Deus”, porque isso não é idêntico à “face”. É verdade que também é dito que Deus falou com ele “face a face” [Êx 33.11]. “Face a face” é uma locução adverbial sinônima a “boca a boca”, e, de maneira alguma, é equivalente à visão da face divina [Nm 12.8]. Compare ainda mais com Êxodo 34.5: “ali estive junto dele e proclamou o nome de Yahweh”. Também 33.18,19: “me mostres a tua glória”... “Farei passar toda a minha bondade [provavelmente ‘apreciabilidade’, ‘amorosidade’] diante de ti e te proclamarei o nome de Yahweh.” Em Êxodo 24.10, quando Moisés, com outros, subiu à montanha, após terem feito o *berith*, a fim de “verem” o Deus de Israel, o que eles viram na verdade não foi a face divina, mas somente os “pés” de Deus, por assim dizer. Essa é a mesma ideia expressada na figura das “costas” de Deus [Êx 33.23].

As formas da revelação em relação com o trabalho de Moisés, ainda que não comunicadas por meio dele pessoalmente, são quatro: a coluna de fogo e a nuvem, o anjo de Yahweh, o nome de Yahweh e a face de Yahweh. O que eles têm em comum é que expressam a permanência da presença divina e se distinguem, nesse aspecto, das formas efêmeras, fugazes de manifestação no período patriarcal. A importância disso pode ser entendida somente se colocada no cenário mais amplo da comunicação divina com a humanidade em geral. Antes da Queda, havia uma presença permanente com Deus no paraíso. Depois da Queda, um remanescente disso continuou, mesmo que não mais da mesma maneira graciosa anterior. O trono com o querubim ainda estava ao leste do jardim de Deus. Deus ainda andava com Enoque. Com o dilúvio, tudo isso mudou. Deus, por assim dizer, retirou sua presença-revelação sacramental para os céus. Isso, contudo, era um estado anormal das coisas, pois o desígnio último de Deus no trato com o homem é que ele possa fazer sua habitação no meio do seu povo. Consequentemente, de agora em diante, toda revelação tende para a realização desse desígnio. As teofanias do período patriarcal devem ser consideradas como cumprimentos incipientes disso, somente parciais. A presença estava lá somente de vez em quando; era concedida somente para um grupo seletivo de pessoas; estava confinada aos grandes pontos de transição na história deles; estava encoberta no mais profundo mistério. No tempo de Moisés veio o oposto disso em todos os aspectos.

A COLUNA DE NUVEM E FOGO

Nós lemos sobre a coluna de nuvem e de fogo nas seguintes passagens: Êxodo 13.21,22, na qual é declarado explicitamente que Yahweh estava no fenômeno, e que ele não sairia de diante do povo; em seguida, ela se move para uma posição atrás deles, entre eles e seus perseguidores egípcios antes da passagem pelo Mar Vermelho [Êx 14.19,20]; por meio da coluna, Yahweh olha para os egípcios a fim de confundi-los [Êx 14.24]; quando o povo murmurou, porque eles duvidaram da presença divina com eles, a glória de Yahweh apareceu na nuvem [Êx 16.10]; em seguida, temos a nuvem revelando Yahweh no Sinai quando a Lei foi entregue, essa nuvem é chamada de um “fogo”, apesar de nada ser dito sobre uma coluna nessa ocasião [Êx 19.9,16, 18]; em Êxodo 24.16, essa mesma nuvem sobre o

Sinai é mencionada mais uma vez como contendo a glória de Yahweh, cuja aparência é descrita “como fogo devorador” [v. 17], e Moisés entra no meio da nuvem [v. 18]; depois disso, encontramos a nuvem de novo em Êxodo 33.9, no qual ela desce (do monte ou do céu?) e se posta à porta da tenda provisória, armada por Moisés, enquanto o povo adora, cada um à porta de sua tenda [v. 10]; de acordo com Êxodo 34.5, Yahweh desce do céu na nuvem sobre o Monte Sinai. É bem provável que a tão chamada *Shekinah*, a glória no Santo dos Santos do tabernáculo e do templo, era uma continuação de tudo isso; de fato, a característica da permanência divina, enfatizada de modo tão contundente, requer isso. A esse respeito falaremos mais tarde quando estivermos lidando com o tabernáculo.

O ANJO DE YAHWEH

Nós lemos sobre o anjo de Yahweh em Êxodo 3.2, no qual ele aparece para Moisés numa chama de fogo do meio da sarça, e sua identidade com Deus é demonstrada pelo fato de Deus chamar Moisés do meio da sarça. Em seguida encontramos uma referência a ele em Êxodo 14.19, em que ele vai adiante do acampamento de Israel e, com a coluna, move-se da dianteira para a retaguarda. Em Êxodo 23.20,21, uma promessa formal é feita quanto a ele; ele vai acompanhar Israel: “Eis que eu envio um Anjo adiante de ti, para que te guarde pelo caminho e te leve ao lugar que tenho preparado. Guarda-te diante dele, e ouve a sua voz, e não te rebeles contra ele, porque não perdoará a vossa transgressão; pois nele está o meu nome”. A ênfase nessa passagem nos proíbe de pensar que se esteja falando de um anjo comum, apesar de que o texto lê “um anjo”, não “o anjo”. Pela leitura de “meu anjo” na Septuaginta, podemos inferir que essa forma (com o sufixo) estava originalmente no texto hebraico. Nós sabemos, pela declaração, que a função do anjo abrangia liderar o povo até Canaã. Mais tarde, vemos que, no que diz respeito sobre pecar contra ele, ele é idêntico a Deus. Por outro lado, em Êxodo 32.34 encontramos “meu Anjo”, e em Êxodo 33.2 “o Anjo”. A situação requer isso, pois o envio do anjo parece uma retração da promessa original de Yahweh de que ele mesmo iria com o povo [Êx 33.3-5], e o enviar do “anjo de Yahweh” não poderia ter sido representado como algo menos do que o próprio Yahweh indo. É somente depois da intercessão de Moisés para mudar essa proposta é que Deus

finalmente concede em manter o acordo original: “a minha presença irá contigo, e eu te darei descanso” [Êx 33.14].

O anjo de Yahweh aparece na história de Balaão, Números 22, na qual ele frustra o desígnio de Balaque de amaldiçoar a Israel. Isso se apresenta como um exemplo concreto de sua tarefa geral de conduzir e defender o seu povo [cf. Nm 20.16].

O NOME E A FACE DE YAHWEH

Em dois dos contextos discutidos sobre o anjo, já encontramos as duas formas de revelação restantes, “o nome” e “a face” de Yahweh. Nós encontramos “o nome” em Êxodo 23.21, no qual é afirmado que “o nome” está no anjo. Isso não pode significar nada menos do que identificação, pois é dito que esse é o referencial, porque o pecado cometido contra o anjo portador do nome não será perdoado por ele. A outra forma, “a presença”, nós já a encontramos em Êxodo 33.14: “Minha presença irá contigo”. Isso deve ser equivalente ao próprio Yahweh indo [cf. v. 17]. “Presença” traduz o hebraico *panim*, o que também prova a identificação. O *panim* é identificado, da mesma maneira, com o anjo. Isaías, referindo-se à jornada no deserto, diz que o *panim* do anjo de Deus salvou o povo [Is 63.9].

Mais uma identificação ocorre em Deuteronômio. É aquela entre o “nome” e a glória no santuário. É dito que Yahweh havia posto seu “nome” no lugar do santuário. O lugar onde seu “nome” está é chamado de sua habitação. Yahweh faz que seu “nome” habite lá [Dt 12.5, 11, 21; 14.23,24; 16.2, 6, 11; 26.2]. É evidente, especialmente a partir dessa maneira posterior de falar, que a frase é para ser entendida realisticamente. Ela não é uma mera figura de linguagem para dizer que o santuário é propriedade de Deus, nem que seu nome magnífico está no exercício do culto pronunciado ou invocado lá. O próprio Deus sempre é o sujeito da ação de “habitar” no santuário.

Pelo que já vimos até aqui, notaremos que um quarto sentido deve ser acrescentado aos três significados religiosos previamente encontrados para o nome de Deus. Nesse quarto sentido, o nome não é algo que esteja no controle do homem; ele é objetivo, equivalente ao próprio Yahweh. Ainda assim, permanece uma diferença no ponto de vista entre Yahweh como tal e

seu “nome”. O “nome” é Deus em revelação. E a mesma distinção se aplica para o uso de *Shekinah*, o anjo e a presença.

[C] *O conteúdo da revelação mosaica*

Iremos discutir agora o conteúdo da revelação mosaica. Essa parte do assunto é complexa, e, portanto, será necessário colocar claramente diante de nós as principais divisões pertencentes a ela, que são:

- 1) a base factual da organização mosaica dada na redenção de Israel do Egito;
- 2) a realização do *berith* com Israel com o qual a organização passou a existir;
- 3) a natureza geral da organização, a teocracia;
- 4) o Decálogo;
- 5) a Lei ritual, seu caráter simbólico e típico, com as três linhas que a compõem: a habitação divina, o sacrifício e a purificação.

[1] **A base factual da organização mosaica dada na redenção de Israel do Egito**

O êxodo do Egito é a redenção do Antigo Testamento. Essa não é uma maneira anacrônica e alegórica de falar. Ela está baseada na coerência interior da própria religião do Antigo e Novo Testamentos. Esses dois, não importando quão diferentes sejam suas formas de expressão, são, contudo, um em princípio. O mesmo propósito e método de Deus se desenrolam por meio de ambos. Se, como se tem insistido nos dias de hoje, o Antigo Testamento devesse ser rejeitado e desprezado como indigno da religião ideal, pode-se ter certeza de que essa atitude seria por causa do abandono do todo da linha soteriológica da religião bíblica como tal. É possível que haja, é claro, características não amistosas na opinião de alguns contra o Antigo Testamento, mas a fonte do antagonismo é mais profunda, e será encontrada, quando examinada mais de perto, em relação ao que o Antigo e o Novo Testamentos têm em comum: *o realismo da redenção*. A substância sobre a qual a impressão foi feita durante o Antigo Testamento pode ter

sido o barro; porém, a matriz que a imprimiu traz o delineamento da Lei e verdades eternas. Nós podemos observar, aqui, mais uma vez, como a revelação por intermédio das palavras está inseparavelmente unida aos fatos, como por trechos inteiros a linha de demarcação entre atos e palavras parece ter desaparecido.

Há uma diferença irreconciliável entre a consciência religiosa que, a todo o tempo, está claramente ou outras vezes indistintamente consciente de que ela se desenvolve e é nutrida por meio desse solo factual, e a consciência que se emancipou da crença na realidade dos fatos. Ela não é uma diferença de crença somente; ela é uma diferença na atmosfera e sentimento do ser. Apesar de toda sua limitação, o crente do Antigo Testamento se coloca mais próximo de nós nesse aspecto do que os assim chamados idealizadores modernos ou espiritualizadores da religião cristã. A relação mais estreita entre os fatos e a prática da vida religiosa é observável exatamente no ponto a que chegamos agora. O Decálogo se abre com uma das mais profundas referências ao procedimento soteriológico de Deus para libertar o povo do Egito [Êx 20.2]. A primeira oferta do *berith* é precedida por uma declaração ainda mais elaborada que parece ter sido batizada no próprio calor da afeição divina [19.4]. E o longo discurso introdutório de Deuteronômio, em espírito semiprofético, compartilha do mesmo tom e caráter. Num período bem posterior, em Isaías, o povo é convocado a relembrar das raízes últimas da origem da sua religião nas coisas que Yahweh fez por eles no passado remoto [Is 51.2].

Quais são, então, os princípios excepcionais da libertação no êxodo que foram feitos, dessa maneira, reguladores de toda salvação futura e que une, de modo indissolúvel, as coisas do passado e as coisas por vir?

LIBERTAÇÃO DO CATIVEIRO ESTRANGEIRO

Primeiramente, a redenção aqui é retratada como, antes de qualquer coisa, uma libertação de um reino objetivo de pecado e maldade. A predileção pelo pecado internalizado e individualizado não encontra nenhum apoio. Nenhum povo de Deus pode vir à existência sem ser liberto de um mundo que se opõe a Deus e a eles desde o seu nascedouro. O poder egípcio é, nesse aspecto, tão verdadeiramente típico como o poder divino que efetuou o livramento. Sua atitude e atividade foram formadas tendo-se isso em vista.

O que retinha os hebreus não era uma mera dependência política, mas dura servidão. Sua condição é representada como uma condição de escravidão. Os egípcios os exploraram para fins egoístas à custa do bem-estar de Israel. Desde então, a ideia de redenção tem a imagem de escravidão a um poder estrangeiro (ou alienígena?) ligada a ela. João 8.33-36 bem como Romanos 8.20,21 remontam a essas origens distantes.

Além disso, um grau elevado de malignidade é atribuído a esse poder escravizador, de modo que ele tipifique adequadamente a mente do pecado no mundo. O endurecimento do coração de faraó pode ser explicado pela mesma razão, ao menos em parte. Sua dureza de coração tinha o propósito de revelar a verdadeira natureza interna daquilo que ele figurava. É claro que essa dureza não era de maneira alguma um ato divino arbitrário; era um processo judicial: o rei endureceu primeiro e, então, em punição a isso, ele foi, posteriormente, endurecido por Deus. Essa é a bem conhecida Lei escriturística do pecado sendo punido, um abandono irreversível ao pecado, uma Lei que não está confinada ao Antigo Testamento, mas que é encontrada no Novo Testamento também. A ética da questão, contudo, não nos interessa aqui, no momento. Esse reino do mal encabeçado por faraó abarca, primeiramente, os elementos humanos do paganismo. Provavelmente, entretanto, o relato não tem a intenção de se limitar a isso. O pecado é, a cada instância, mais do que a soma total de influências puramente humanas que ele traz sobre suas vítimas. Um fundo religioso, demoníaco, é delineado por trás das figuras humanas. Não somente os egípcios, mas também os deuses egípcios, estão envolvidos no conflito. Deve-se atentar para as pragas. Elas estão inextricavelmente ligadas com a idolatria egípcia. Essa idolatria era uma adoração baseada na natureza, abrangendo os aspectos bons e benéficos bem como os aspectos maus e rejeitáveis da natureza. Yahweh, ao fazer que esses ferissem os próprios adoradores, demonstra sua superioridade sobre todo o reino do mal. Isso é declarado em palavras tais como: “executarei juízo sobre todos os deuses do Egito. Eu sou o SENHOR” [Êx 12.12]. Os mesmos poderes demoníacos que foram mencionados na redenção antitípica efetuada por Cristo e que estavam ativos na sua forma mais intensa têm participação nessa oposição à redenção de Israel do Egito.

LIBERTAÇÃO DO PECADO

Já falamos o suficiente sobre o aspecto objetivo dessa matéria. Havia, contudo, um lado subjetivo também. Os hebreus foram libertados não simplesmente de uma escravidão externa, foram igualmente resgatados do pecado e da degradação espiritual interiores. Duas posições têm sido tomadas quanto à condição religiosa do povo desse período. Uma diz que eles tinham praticamente perdido todo o conhecimento do Deus verdadeiro, e estavam profundamente imersos nas e identificados com as práticas idólatras dos egípcios. Essa é a posição de John Spencer, um teólogo inglês do século 17, em sua obra *De Legibus Hebraeorum Ritualibus*.

Em relação a ela havia outra peculiar concernente à origem da Lei cerimonial imposta ao povo no tempo de Moisés. O propósito dessas leis era deixar um espaço aberto para um amadurecimento gradual dos hebreus no qual eles iriam abandonando os costumes idólatras egípcios. Deus, temendo que uma proibição abrupta desses costumes causasse uma recaída no paganismo, foi condescendente em tolerar aquelas observâncias por um tempo. A outra posição cai no extremo oposto. Ela supõe que os israelitas tinham se conservado completamente isentos da contaminação da idolatria do Egito. As duas posições, nas suas formas extremadas, devem ser rejeitadas. A verdadeira religião não havia desaparecido inteiramente de Israel. Eles ainda conheciam o suficiente para perceber que Yahweh era o Deus de seus pais, pois foi no nome do Deus dos patriarcas que Moisés foi enviado a eles. Nomes compostos com *El* são encontrados no registro. Eles devem ter tido a impressão de serem, até certo ponto, semíticos em suas tradições religiosas.

Por outro lado, não estamos autorizados a emitir esse julgamento relativamente favorável sobre o povo como um todo. Em Josué 24.14 e Ezequiel 23.8, 19, 21, lemos que Israel serviu a ídolos no Egito. A história da jornada no deserto, com suas repetidas apostasias, como a adoração do bezerro de ouro, torna-se ininteligível, a não ser que assumamos que o povo havia deixado o Egito num estado de corrupção religiosa. Talvez, também, a adoração da imagem do bezerro e a adoração de demônios, relatadas em Levítico 17.7, devam ser interpretadas como sendo de origem egípcia. Como mostraremos mais tarde, não há evidência de que a Lei ritual era uma mera acomodação às tendências corruptas do povo. Porém, permanece

verdadeiro que deve ter existido o suficiente de declínio e corrupção religiosa entre eles para fazer de sua libertação do Egito mais do que um benefício externo nacional sem um significado espiritual mais profundo.

Deve-se lembrar de que na história do povo de Deus, a escravidão externa é frequentemente concomitante com a infidelidade espiritual a Yahweh. Nós não precisamos negar, é claro, que as causas secundárias da opressão de Israel residem em considerações políticas e antipatias raciais. Só que desenvolvimentos políticos nunca fornecem uma explicação suficiente do que acontece na história sagrada. Os egípcios eram somente instrumentos para levar adiante os desígnios de Deus. Que Deus havia ordenado aquela escravidão de antemão para um propósito específico é provável pelo fato de ela ter sido predita a Abraão por ocasião da instituição do *berith* [Gn 15.13].

UMA APRESENTAÇÃO DA ONIPOTÊNCIA DIVINA

Em seguida, observamos, quanto ao método de libertação, a ênfase lançada sobre a onipotência divina para trazê-la. O poder de Yahweh, acima de tudo, é celebrado no relato. Isso fornece o tom da canção de Êxodo 15, uma profunda interpretação poética do êxodo por essa óptica [vs. 6,7, 11]. Como já salientado, há uma acumulação sem igual de milagres nessa parte da História. O número de pragas é dez, o número escriturístico que indica plenitude. A divisão das águas do mar é o ato culminante no grande drama de redenção. A poesia sacra posterior gostava de celebrar esses atos de Deus e de basear neles a esperança segura de libertações futuras similares. A onipotência de Yahweh e o êxodo permanecem, daqui por diante, associados na tradição de Israel.

Com essa ênfase no elemento de poder, não é de admirar que tudo na História é cuidadosamente arranjado para colocá-lo em relevo apropriado. Quando Moisés, na sua força, procurou libertar o povo, o resultado foi um fracasso. Quando, depois de um intervalo de quarenta anos e agora comissionado por Yahweh para conduzir e efetuar a redenção, ele assume a tarefa num espírito totalmente oposto de absoluta dependência de Deus, reconhecendo completamente a própria incapacidade, Deus promete que ele ferirá o Egito com todos os seus prodígios [Êx 3.20]. Ele coloca seus prodígios nas mãos de Moisés [4.21]. Ele prossegue em redimir a Israel

com um braço estendido e grandes julgamentos [6.6]. O endurecimento do coração de faraó, enquanto tinha a intenção de fazer dele um expoente declarado do mal, tinha também a intenção de prolongar o processo de libertação, criando, assim, espaço para a mais completa demonstração de poder. Isso é dito em palavras como: “Eu, porém, endurecerei o coração de Faraó e multiplicarei na terra do Egito os meus sinais e as minhas maravilhas” [7.3]. A tarefa tinha de ser a mais difícil, a fim de que a onipotência que a obra pudesse ser a mais evidente. Toda a existência, personalidade e conduta de faraó parecem ter sido moldadas com isso em vista. Em Êxodo 9.16, Yahweh declara: “mas deveras, para isso te hei mantido, a fim de mostrar-te o meu poder, e para que seja o meu nome anunciado em toda a terra”. Mesmo se as palavras “te hei mantido” signifiquem “te conservei por mais tempo no palco da História, enquanto que sob circunstâncias ordinárias terias caído antes”, elas confirmam a visão em questão. Esse é o caso, ainda mais se a ênfase mais forte for adotada: “Eu fiz que te apresentasses na cena”, ou seja, eu vos chamei à existência [cf. Rm 9.17]. Finalmente, o conflito entre as obras efetuadas por Moisés e os sinais dos magos egípcios mostra que uma relação na esfera de poder é descrita.

UMA DEMONSTRAÇÃO DA GRAÇA SOBERANA

Mais uma vez, a libertação de Israel do Egito era uma demonstração sinalizadora da soberana graça de Deus. Os egípcios foram julgados com respeito à sua idolatria, e os israelitas foram resgatados e poupados, apesar de terem se associado com seus opressores nas práticas idólatras. Está claro que o princípio da graça soberana somente explicará tais fatos. Isso é chamado de “distinção entre os egípcios e os israelitas” [Êx 8.23; 11.7]. Em harmonia com isso, é afirmado repetidamente no Pentateuco que a fonte do privilégio de Israel está exclusivamente na livre graça divina, não em quaisquer qualidades que o povo possuísse [Dt 7.7; 9.4-6]. Na verdade, o amor de Deus pelo Israel mosaico tem suas origens no seu amor pelos pais. Isso faz que o conceito do relacionamento estabelecido pela livre escolha divina retroceda um pouco, mas não altera sua natureza, pois os pais também foram escolhidos no amor soberano de Deus.

A ideia de filiação, aparecendo aqui pela primeira vez [cf. Gn 6.2], pertence à mesma linha de pensamento [Êx 4.22; Dt 32.6]. Filiação é de natureza não meritória. Nós também encontramos, de novo, o uso afetoso do verbo “conhecer”, encontrado previamente com relação a Abraão [Êx 2.24,25]. O verbo “escolher” também é usado. Isso é peculiar em Deuteronômio [7.6,7; 14.2]. Finalmente, o termo “redenção” entra em seu uso religioso. Seu significado específico (diferente de termos gerais como “resgatar”, “libertar”) reside precisamente em descrever o readquirir em amor de alguma coisa possuída anteriormente. Ainda não há no Antigo Testamento nenhuma reflexão naquele elemento tão facilmente associado com o conceito, aquele de que um preço de redenção é pago. Somente pelo uso metafórico é que esse pensamento emerge numa instância isolada [Is 43.3]. O sentido, nas passagens do Pentateuco, é simplesmente aquele de afeição demonstrada na renovação do direito antigo de posse. Dessa maneira, nos capítulos finais de Isaías, nos quais o pano de fundo é a libertação do exílio, o termo é bem frequente. As passagens do Pentateuco são: Êxodo 6.6; 15.13 e Deuteronômio 7.8; 9.26; 13.5; 21.8.

O NOME “YAHWEH”

Essa característica da soberania demonstrada na redenção está relacionada especificamente com o nome mosaico de Deus, Yahweh. Essa forma é uma pronúncia na qual as vogais de *Adonai* foram adicionadas às consoantes do nome em questão. A escrita dessas vogais vem originalmente do escrúpulo judaico em evitar a enunciação do nome por completo. Porque *Adonai* era sempre lido no lugar dele, assim, quando as vogais foram acrescentadas, por conveniência aquelas vogais necessárias para a leitura de *Adonai* foram simplesmente anexadas. É claro que nunca se contemplou naquela época que as consoantes no texto teriam incorporado essas vogais em sua pronúncia. Removê-las seria o cúmulo de impiedade. Quanto a se pronunciar o nome, isso foi feito primeiramente na leitura cristã, quando os antigos escrúpulos judeus não se faziam mais sentir, e, dessa maneira, a forma híbrida *Yahweh* surgiu. Ela tem sido usada desde o século 16. Infelizmente, a tradução da Bíblia em várias línguas continuou com a prática de se ler *Adonai*, e assim colocar “Senhor”, ou seu equivalente em outras línguas, no lugar de Yahweh. Estudiosos modernos pensam ter

descoberto a pronúncia correta do nome, em voga até o tempo em que a superstição judaica o aboliu, e que agora é comumente encontrado na literatura crítica na forma de “Jahveh”. Essa sonoridade da palavra, contudo, não é acurada. Mesmo que se possa obter certeza a esse respeito, seria dificilmente aconselhável introduzir “Jahveh” na leitura das Escrituras, especialmente para propósitos litúrgicos. Ainda é um passo na direção correta o fato de a *American Revision* haver restaurado o uso de *Yahweh*. Quando a tendência crítica questionável quanto a “Jahveh” tiver, de alguma maneira, evaporado, e nova evidência mais consistente para a exatidão de “Jahveh” for obtida, o último terá a preferência novamente. Nesse meio tempo, não há desculpa para a total descontinuidade do uso do nome sagrado, já que “Yahweh”, por meio da *American Revision*, reapareceu em nossa Bíblia.

Em Êxodo 6.3, lemos que a revelação do nome pertence ao período mosaico e é característica dele. Partindo da inferência de que o escritor da passagem não poderia tê-lo considerado como conhecido em tempos mais antigos, o criticismo divisivo tem feito que essa passagem seja analisada com base na distinção entre documentos eloístas e javistas. Há, todavia, fortes objeções a essa exegese literalista da passagem. É *a priori* improvável que Moisés tivesse sido enviado aos seus irmãos, os quais ele teve de fazer lembrar do Deus de seus antepassados, com um novo, previamente desconhecido, nome desse Deus em seus lábios. Há também o fato de que a mãe de Moisés tem um nome composto com Yahweh, na sua forma abreviada *Jo*, ou *Joquebede*. E esse nome ocorre no mesmo documento em Êxodo 6.3. Daí, a suposição adicional, desfavorecida por todos, de uma interpolação do nome *Joquebede*. Quando olhado de perto, Êxodo 6.3 não requer um desconhecimento absoluto prévio da palavra. A declaração significa simplesmente que os patriarcas ainda não possuíam o conhecimento prático e a experiência daquele aspecto do caráter divino que encontra sua expressão no nome. “Conhecer”, no conceito hebraico, e a mesma palavra na nossa conversa do dia a dia, são duas coisas bem diferentes. Até mesmo o contexto de Êxodo 6.3 concede como provável que há uma referência a um conhecimento prático e experimental. Nos versículos 6 e 7 lemos: “vos resgatarei com braço estendido e com grandes manifestações de julgamento. Tomar-vos-ei por meu povo e serei o vosso Deus; e sabereis que eu sou Yahweh, vosso Deus”. Por meio da redenção,

eles irão aprender, não que há um Yahweh, mas o que Yahweh significa para eles, que Yahweh é o Deus deles, ou que seu Deus é Yahweh.

A suposição de uma existência pré-mosaica do nome, é claro, não implica que ele existia tão cedo quanto o narrador em Gênesis, falando por si mesmo, o introduz. Não podemos dizer quanto ele é mais antigo do que o êxodo. *A priori*, a hipótese não pode ser excluída de que em tempos mais remotos ele teve outras associações. O nome pode ter sido corrente em pequenos círculos; uma etimologia diferente daquela de Êxodo 3 pode ter sido atribuída a ele. Ele pode até ter vindo de uma fonte extra-hebraica. As opiniões, contudo, propostas a partir da última sugestão, são, algumas delas, impossíveis e todas altamente problemáticas. Uma origem egípcia foi suposta por Voltaire, Schiller, Comte e outros. Isso está fora de questão, porque a libertação do cativeiro do Egito é representada como envolvendo um conflito entre Yahweh e os deuses do Egito.

De acordo com Colenso, Land e outros, o nome é semítico das terras do norte, e designava, em seu ambiente anterior, o deus do céu, doador da fertilidade, em cuja honra a adoração em orgias da Síria era praticada. Existe aquilo que dá a entender que é um oráculo antigo, no qual o nome *Iao* é identificado com Dionísio, de maneira que Yahweh seria o Dionísio cananita. Inicialmente, um alto grau de antiguidade foi atribuído a essa peça, de modo a conceber como possível a explicação de que a forma síria *Iao* era a original, de onde os hebreus teriam emprestado o Yahweh deles. Isso, é claro, tornou-se impossível quando uma data recente se tornou aparente, pois nessa data os israelitas já estavam, há muito tempo, de posse do nome Yahweh. A probabilidade nessa suposição seria que os adoradores sírios do tal *Iao* teriam tomado emprestado o nome de sua divindade do nome bem conhecido do Deus de Israel.

Mais recentemente, tem-se pensado que o nome foi descoberto nas listas egípcias mais antigas dos lugares cananitas, como Baitiyah, Babiya. Também foi encontrado o nome de um rei de Hamath, lendo-se Yaubidi nas inscrições assírias. A hipótese mais em voga entre os wellhausianos é que Yahweh era um deus dos kenitas, uma tribo no distrito do Sinai, dos quais o sogro de Moisés pertencia, o que explicaria a associação de Yahweh com aquela montanha. Então, há ainda a hipótese de que Yahweh é idêntico à forma Yahu, ou Yah, que ocorre nos nomes próprios assírio-

babilônicos. Os sacerdotes hebreus devem tê-lo trocado por Jahveh, a fim de sugerir a derivação de *hayah*, “ser”.

Igualmente fúteis, como a maioria dessas teorias de procedência, são algumas das etimologias, altamente naturalistas, propostas para a explicação do sentido original da palavra em si. Ela tem sido relacionada com *hawah*, “cair”, com vistas ao sentido de “aquele que se apressa, colide”, um deus da tempestade, ou, ainda mais primitivamente, um meteoro caído do céu. Ou *hawah* tem sido comparado no sentido de “soprar”, o qual está presente em árabe. Wellhausen observa que: “a etimologia é bem óbvia; ele cavalga pelo ar, ele sopra”. De novo, o sentido de “cair” foi introduzido seguindo essa tendência. Jahveh é uma forma no *hiphil*, que quer dizer: “aquele que causa a queda”, ou o deus da chuva, da tempestade. Assim pensam Robertson Smith, Stade e outros. Bem menos naturalística é a derivação igualmente do *hiphil*, proposta por Kuenen, “aquele que causa o ser”, ou o Criador, ou, com uma inclinação mais histórica, “aquele que faz que suas promessas venham a ser”, ou seja, as cumpre.

Todas essas derivações são puras conjecturas. É óbvio que, qualquer que seja o sentido original por trás do uso veterotestamentário, se é que houve um, o sentido autoritativo para a religião de Israel foi fixado por meio da revelação de Êxodo 3, e somente com isso é que temos de lidar aqui. Deus diz a Moisés: *Ehyeh asher Ehyeh*. Então isso é abreviado para *Ehyeh* e, finalmente, mudado da primeira para a terceira pessoa *Yehweh*. A solução do mistério deve residir na forma mais plena.

O que tal sentença pode significar? Mais uma vez aqui, em que o questionamento é exclusivamente quanto à intenção do escritor, as opiniões dos expositores variam consideravelmente. Para começar, temos a questão da construção (da sentença). Nós podemos ler a sentença de maneira linear: “Eu sou o que Sou”, e anexar nossa interpretação, seja ela qual for, diretamente a isso. Ou, e isso é igualmente sintaticamente possível em hebraico, podemos começar lendo do meio, colocando a primeira palavra no fim, o que leria: “Eu, que sou, verdadeiramente sou”. Mais ainda, quanto à questão de interpretação inclui-se a analogia da sentença construída de modo semelhante, Êxodo 33.19, que, uma vez igualmente associada com o nome Yahweh, deve ser reguladora, pelo menos quanto à construção, para a fórmula de Êxodo. Se lermos lá: “Eu serei misericordioso com quem eu for misericordioso”, teremos que ler aqui: “Eu sou o que sou”. Por outro lado, se

interpretarmos: “a quem Eu for misericordioso, Eu serei (verdadeiramente) misericordioso”, nós não podemos fazer diferente aqui em Êxodo 3.14: “Eu, que sou (verdadeiramente), sou”.

Tendo isso em vista, vamos agora brevemente revisar as soluções oferecidas. Uma é que a sentença expressa a inescrutabilidade de Deus: “Eu sou o que Eu sou; o que eu sou não é para ser inquirido com curiosidade; meu ser não pode ser expresso por nenhum nome”. Contra isso pesa o fato de que todos os outros nomes divinos expressam alguma coisa. Um nome para expressar o inominável, ou seja, o que não pode ser conhecido, estaria, sob as circunstâncias, completamente fora de propósito. Era nessa conjuntura de importância suprema que Deus deveria, de alguma maneira marcante, revelar-se, a fim de revelar e definir algum aspecto de seu caráter, tão necessário para o povo conhecer. Nessa visão, é claro, a construção é linear.

Outra solução é que Deus assevera a realidade de seu ser. Para isso, a construção terá de começar pelo meio: “Eu, que sou (verdadeiramente), sou”. Em sua forma mais filosófica, isso pode ser chamado de opinião ontológica. Isso se aproximaria do que os estudiosos tentaram expressar na doutrina que Deus é puro ser. Mas essa é uma ideia por demais abstrata para ser adequada aqui. Ela não traz nenhuma aplicação direta às necessidades dos israelitas nesse momento. Eles, certamente, tinham alguma coisa mais urgente para fazer do que se perderem em especulações referentes ao modo da existência de Deus. Ao perceberem isso, alguns, ainda que retendo a mesma ideia, esforçaram-se para dar a essa definição um tom mais prático. Yahweh é chamado de Ser Único *par excellence*, porque ele atesta o seu ser por meio de suas ações. Tal associação não é estranha ao instinto da nossa língua moderna. Nós dizemos que uma coisa é “atual”, significando que é “real”, apesar de que “atual”, etimologicamente, significa “aquilo que age”. Mas seria difícil provar que isso era conhecido do instinto hebraico de formação da linguagem. Ela é, antes, uma ideia abstrata, e nenhum traço dela tem sido descoberto no idioma hebraico.

Um terceiro esforço é aquele de Robertson Smith. Ele chama atenção para Êxodo 3.12, no qual Deus diz a Moisés: “Eu serei contigo”, e considera a cláusula “Eu serei” como uma abreviação para “Eu serei contigo”. Essa abordagem requer, mais uma vez, que a sentença seja lida começando pelo meio: “Eu, que serei contigo, certamente serei convosco”. Há duas objeções

a isso. Primeiro ela muda o singular “tu” endereçado a Moisés para o plural “vós” endereçado aos israelitas. Além disso, ela assume que em tal declaração a parte realmente importante do sentido pode ser deixada sem ser suprida. O “contigo” é, na verdade, o núcleo da promessa toda, e isso teria permanecido não expresso.

A antiga opinião tem menos chances de ser objetada do que essas soluções oferecidas. De acordo com ela, a leitura da cláusula de forma linear dá expressão à autodeterminação, à independência de Deus, que, especialmente em associações soteriológicas, nós estamos acostumados a chamar de sua *soberania*. Essa opinião recebe apoio considerável da sentença análoga em Êxodo 33.19, no qual o contexto parece, antes, evocar uma afirmação da soberania de Deus em conceder a graça da visão de si mesmo, do que uma segurança no sentido de, ao prometer ser misericordioso, ele ser verdadeiramente misericordioso. Tomado desse modo, o nome Yahweh significa primariamente que em tudo o que Deus faz por seu povo ele é interiormente determinado, não sendo movido por quaisquer influências exteriores.

Contudo, disso advém outro pensamento, inseparável dela, ou seja, que ao ser determinado interiormente e não sujeito à mudança interior, ele está completamente imune à mudança, particularmente, não sujeito a ela com relação a seu povo. Entendido dessa maneira, o nome se encaixa admiravelmente à situação de sua revelação. Yahweh, o Deus absoluto, agindo com total liberdade, era o mesmo Deus a ajudá-los em sua indignidade quanto a si mesmos e em sua impotência quanto aos egípcios. Que a soberania é a base para que Deus se dê a si mesmo para Israel é declarado em palavras como: “Tomar-vos-ei por meu povo e serei vosso Deus; e sabereis que eu sou Yahweh, vosso Deus” [Êx 6.7]. O outro elemento, contudo, aquele da fidelidade, é igualmente enfatizado desde o começo: “Yahweh, o Deus de vossos pais, o Deus de Abraão, o Deus de Isaque e o Deus de Jacó, me enviou a vós outros; este é o meu nome eternamente, e assim serei lembrado de geração em geração” [Êx 3.15]. “Lembrei da minha aliança. Portanto, diz aos filhos de Israel: eu sou Yahweh” [Êx 6.5,6, 8]. Em Êxodo 33.19, no qual Deus dá uma revelação de sua soberania para Moisés, essa é trazida em relação com o nome Yahweh. Em trechos posteriores da Escritura, o segundo elemento, aquele

da fidelidade, é associado especialmente ao nome [Dt 7.9; Is 26.4; Os 2.20; Ml 3.6].

A PÁSCOA

A última característica preeminente na redenção de Êxodo é a linha expiatória que o transpassa. Isso consiste na Páscoa. Não obstante sua soberania, a graça não podia ser exercida sem ser acompanhada da expiação. Em virtude desse rito, o destruidor passou por sobre as casas dos israelitas. De fato, o nome *pasach* é derivado disso. O verbo significa “saltar”, daí “pular por sobre” ou “poupar”. Êxodo 12.13 e 27 explicam a etimologia dessa maneira [cf. também Is 31.5]. Sem dúvida, como no caso de Yahweh, outras explicações naturalistas têm sido propostas também. A palavra é derivada da passagem triunfante do Sol pelo ponto equinocial no signo de áries; Páscoa, então, teria sido, originalmente, o festival do equinócio da primavera. O nome também tem sido explicado a partir da dança ritual executada no festival da primavera.

De acordo com o relato, o sangue posto nas portas dos hebreus não era um mero sinal pelo qual a habitação dos hebreus pudesse ser reconhecida. Ele deve ter sido isso também, mas sua real eficácia era derivada de seu caráter sacrificial. Isso é afirmado explicitamente em Êxodo 12.27: “É o sacrifício da Páscoa a Yahweh, que passou por cima das casas dos filhos de Israel no Egito” [cf. Êx 34.25; Nm 9.7-10; 1Co 5.7]. Não obstante essas declarações inequívocas, a maioria dos teólogos protestantes antigos negou o caráter sacrificial da Páscoa. Isso foi em reação à doutrina romanista da missa. Em apoio a essa doutrina, os romanistas apelavam para a Páscoa como o sacrifício correspondente típico do Antigo Testamento. A fim de privá-los desse argumento é que os protestantes foram a ponto de negar que a Páscoa tivesse sido um sacrifício.

Agora, se ela foi um sacrifício, surge a próxima questão sobre a que classe de sacrifícios ela pertence. Ela possuía algumas características peculiares a si mesma, mas no todo terá de ser classificada com as ofertas pacíficas. Não obstante a ênfase lançada no elemento expiatório, ela não pode ser incorporada sob as ofertas pelo pecado, pois o ofertante não estava autorizado a comer delas, enquanto que era obrigatório comer a Páscoa. A ideia preeminente em toda oferta pacífica era a da *berith*-comunhão com

Deus. A refeição era um expoente do estado de paz e bênção desfrutadas. Porém, precisamente porque essa refeição sucedia o sacrifício propriamente dito, deve-se reconhecer nela um lembrete da dependência necessária de tal estado privilegiado na expiação que o antecede. É um erro pensar que somente nas ofertas pelo pecado a expiação era providenciada. Onde quer que haja a morte e a manipulação do sangue, há expiação, e ambos estão presentes na Páscoa. O elemento de purificação, estreitamente relacionado com aquele da expiação, é simbolizado separadamente no fato de que a aplicação do sangue tinha de ser feita com um ramo de hissopo. O hissopo aparece em todo lugar como um instrumento de purificação. A Páscoa tinha os seguintes pontos de diferença com relação às ofertas pacíficas ordinárias, reguladas mais tarde pela Lei: tinha e conservava o pano de fundo histórico; por meio das ervas amargas que eram comidas com ela, a amargura da escravidão sob os egípcios foi mantida viva na memória de Israel. Mais ainda, ela era distintamente uma festa nacional, enquanto que as ofertas pacíficas ordinárias eram de caráter privado. Assim ela era celebrada, não em privado, mas no contexto de família. A carne não podia ser retirada da casa. Se uma família não fosse capaz de consumi-la toda, duas famílias tinham de se juntar. Nenhum osso do cordeiro poderia ser quebrado e, por essa razão, ele era assado no fogo em vez de ser cozido em água. Essa relação estreita com a vida de Israel explica por que a Páscoa não foi instituída até que a organização de Israel como nação estivesse próxima. A circuncisão data do tempo de Abraão; a Páscoa, do tempo de Moisés.

O criticismo moderno nega totalmente a origem histórica e comemorativa da Páscoa. Sua ligação com o êxodo era uma reflexão posterior. Como as outras festas, ela existia primeiramente como uma festa da natureza de significado nômade ou agrícola. A maioria desses autores assume que a Páscoa era originalmente a festa do sacrifício do primogênito; assim entendem Wellhausen, Robertson Smith e outros. Esse sacrifício do primogênito é geralmente entendido sob o princípio do pagamento de tributos à divindade. Robertson Smith, todavia, excluiria a ideia toda de pagamento de tributo da religião primitiva de Israel. Ele explica a entrega do primogênito pela característica de tabu de cada primeiro nascimento. Há alguns críticos que são completamente contra a relação do rito com a dádiva do primogênito à divindade. Benzinger (ver artigo na *Encyclopaedia Biblica*) considera que a Páscoa é um antigo ritual

de sangue, por meio do qual, em tempos de pestilência e outras ocasiões de perigo, buscava-se proteção contra o destruidor. Isso se aproxima mais uma vez, pelo menos em seu conceito geral, do relato do Êxodo. Não há necessidade de se estar por demais ocupado em função dessas várias teorias. Elas de maneira alguma produzem descrédito à representação bíblica. Em analogia com o que conhecemos sobre a circuncisão, a observância da Páscoa em Israel deve ter sido instituída em uma base antecedente, apesar de que, sem sombra de dúvidas, ela estava investida de um novo significado. Sabemos que os hebreus estavam previamente acostumados a observar um festival na primavera por causa de sua solicitação a faraó [Êx 8.1, 27]. Essa deve ter sido uma festa do sacrifício do primogênito. Quanto à teoria de um antigo ritual de sangue, do mesmo modo, Deus pode tê-lo incorporado na festa historicamente instituída.

[2] O “*berith*” estabelecido entre Yahweh e Israel

O estabelecimento do *berith* entre Yahweh e Israel é o próximo assunto para consideração sob o cabeçalho do conteúdo da revelação mosaica. Esse evento memorável é descrito em Êxodo 24. Algumas preparações para a promulgação do Decálogo deveriam ser lidas com este capítulo, Êxodo 19. Deve-se notar que o *berith* aparece pela primeira vez como um arranjo bilateral, ainda que isso não seja de maneira alguma a razão para que ele seja chamado de *berith*. A razão está inteiramente na cerimônia de ratificação. Quanto ao arranjo em si, uma ênfase grande é colocada na aceitação voluntária do *berith* por parte do povo. É verdade que a iniciativa em estabelecer os termos é estritamente por parte de Yahweh. Nenhuma discussão e nenhuma cooperação entre Deus e o homem são concebidas, do ponto de vista da narrativa, como sendo os determinantes de sua natureza e conteúdo. Nesse aspecto, ele é exclusivamente o pacto de Yahweh. Ainda assim, o *berith* é apresentado perante o povo e seu assentimento é requerido [Êx 19.5, 8; 24.3].

É precisamente essa ênfase posta sobre a voluntariedade da união que leva os críticos a negarem a historicidade do evento. Antes dos grandes profetas, a religião de Israel não possuía tal natureza voluntária. Se aqui ele é representado como possuindo aquela característica, a razão só pode ser, segundo as premissas dos críticos, que essa parte dos documentos está sob a

influência de ideias proféticas, e o relato não reflete a História. O pensamento de que Yahweh e Israel estão unidos num relacionamento ético e livre foi desenvolvido primeiramente pelos profetas. Mas mesmo os mais antigos desses profetas não o representam ainda, como se um *berith* existisse embasando a religião de Israel. Essa fórmula aparece pela primeira vez em Deuteronômio, escrito (de acordo com o esquema crítico) na segunda metade do século sete. Supõe-se que seu aparecimento abrupto se dá em função do que 2Reis 22 relata ter acontecido, o fato de o povo ter entrado num acordo solene para observar essas ordenanças deuteronômicas. Agora, uma vez que, para uma maior impressão e efetividade, pensou-se ser melhor derivar de Moisés esse livro legal recentemente produzido e quase que descoberto recentemente; e, uma vez que a intenção era a de sujeitar o povo a ele por meio de um *berith*, surgiu a necessidade e a consistência do argumento requeria que a matéria fosse representada como um procedimento seguido no tempo de Moisés. Tudo que era requerido do povo agora era simplesmente uma reafirmação da antiga aceitação do *berith* que data dos tempos de Moisés. Desse modo, de acordo com esses escritores, o conceito de *berith* fez sua entrada na historiografia da religião do Antigo Testamento; ele foi introduzido subsequentemente, de acordo com eles, em todos os documentos mais antigos nos quais ele não havia ocorrido previamente.

A fraqueza dessa construção crítica reside em dois pontos. No todo, demasiada importância é atribuída à presença, ausência ou frequência do termo *berith* para determinar o caráter essencial da religião do Antigo Testamento. O termo, por si, não denota bilateralidade ou unilateralidade, voluntariedade ou necessidade, e não é adequado para servir como um indicador da natureza interna da própria religião. Uma religião deve ter um *berith* relacionado a ela, no qual, contudo, muito pouco da livre escolha mútua tenha entrado. Os críticos, nesse ponto, ainda estão sob o feitiço da concepção dogmática de que *berith* é um sinônimo para “contrato” ou “acordo”. Além disso, a narrativa de 2Reis 22 de maneira alguma esclarece a origem do conceito de *berith*-religião como alegado pelos críticos. O que é descrito nesse capítulo não é um *berith* entre Yahweh e o povo, mas entre o rei e o povo na presença de Yahweh.

Quanto aos procedimentos descritos em Êxodo 24, nós notamos que eles são constituídos dos mesmos elementos que estão presentes na

transação da Páscoa. De fato, essa pode ser apropriadamente chamada de uma antecipação da realização do *berith* no Sinai. Primeiro houve a expiação sacrificial ou purificação. Isso foi seguido pelo compartilhar da refeição sacrificial. Do mesmo modo, nós encontramos a combinação desses dois na presente ocasião. Que a refeição sobre a montanha representa o alvo e consumação do *berith* pode ser inferido do fato de que o relato inicia com uma injunção concernente a ele, apesar de que isso não podia ser executado até que todas as coisas decorrentes fossem feitas.

Por causa das circunstâncias dessa separação por sete versículos entre a injunção e seu cumprimento, inferiu-se que dois relatos diferentes sobre a execução do *berith* foram entrelaçados; um, de acordo com o qual o *berith* foi feito na cerimônia da refeição com Yahweh na montanha [vs. 1, 2, 9-11], e o outro, de acordo com o qual o *berith* foi feito por meio dos sacrifícios [vs. 3-8]. Essa dissecação não somente é desnecessária, mas impossível. Os sacrifícios consistiam em parte das ofertas pacíficas e nenhuma oferta pacífica era completa sem uma refeição. Entretanto, a refeição descrita nos versículos 9-11 é tão inequivocamente uma refeição sacrificial que ela se torna ininteligível sem o relato precedente do sacrifício. O sacrifício inclui o elemento de expiação. Isso era indispensável para a fundamental execução do *berith*; todo aquele que entrasse numa união desse tipo primeiramente se purificaria por meio do sacrifício ou outro procedimento. Já antes da entrega do Decálogo, o povo havia se unido para se santificar e lavar suas roupas, particularmente os sacerdotes [Êx 19.10, 22]. Ainda assim, essa suposição, tão natural em si mesma, tem sido rejeitada por escritores recentes para dar lugar a uma teoria moderna quanto ao significado do sangue no sacrifício. De acordo com eles, a função do sangue não é (pelo menos, não até tempos comparativamente posteriores) expiar, mas efetuar uma união sacramental, na qual as partes compartilham, no sangue, uma vida em comum. Isso, em si, concederia um significado consideravelmente adequado aqui, uma vez que o *berith* pode facilmente ser concebido como uma união vital entre Yahweh e Israel. Conquanto a ideia seja atraente, existem poucos pontos de contato no Antigo Testamento para tal conceito de *berith*. O *berith* reside não na esfera da vida mística; ele pertence à esfera da segurança consciente. Além disso, a divisão do sangue em duas partes e o uso separado de cada uma delas não se encaixam automaticamente nessa teoria; uma vez baseado nela,

teria sido apropriado unir mais intimamente a aplicação do sangue no altar, quanto a Yahweh [v. 6], e sua aplicação ao povo [v. 8]. O modo natural de entender isso é que, antes que o sangue pudesse agir em benefício do povo, ele tinha de realizar seu trabalho com referência a Yahweh, e isso dificilmente consiste em fazer outra coisa que não seja cumprir o pré-requisito da expiação.

O livro que Moisés escreveu, e com referência ao qual o *berith* foi estabelecido, continha todas as palavras de Yahweh, ou como o versículo 3 expressa: “todas as palavras e todos os estatutos”. Alguns dizem que as palavras são o Decálogo e os estatutos tudo o que se segue até o fim do capítulo 23. Essa é uma interpretação possível, apesar de que se possa objetar a ela dizendo que o Decálogo foi endereçado ao povo pela própria boca de Yahweh. A seu favor temos a dificuldade de se entender “as palavras” de 20.22-26, no caso de serem interpretadas como não fazendo parte do Decálogo.

O *berith* tinha, é claro, uma referência nacional para Israel como um todo. Isso está implícito na convocação para subir ao monte endereçada aos representantes do povo [v. 1], e também pelas doze colunas construídas com o altar [v. 4].

Finalmente, o encontro com Yahweh na conclusão da cerimônia deve ser entendido em estreita ligação com a relação que havia sido estabelecida. A frase “o Deus de Israel” é altamente significativa. Por meio da realização do *berith*, Yahweh se tornou “o Deus de Israel” nesse novo sentido profundo. A visão sobre a qual se fala não é uma visão ordinária para comunicar conhecimento. Ela é o cumprimento da aproximação sacramental e da extraordinária união com Yahweh. Quanto ela era diferente da visão ordinária da deidade é indicado pelas palavras: “ele não estendeu a mão sobre os escolhidos dos filhos de Israel” [v. 11]. Ordinariamente, é considerado como perigoso ou mesmo fatal ter um vislumbre da deidade. Por meio do *berith*, isso agora foi mudado. Encontramos uma antecipação disso na história de Jacó [Gn 32.30]. Que a visão tem suas limitações está implicado no versículo 10b.

[3] A organização de Israel: a teocracia

A seguir, devemos considerar a organização geral de Israel que se originou nesse *berith*. Isso é geralmente chamado de “a teocracia”. Esse nome não é encontrado nas Escrituras, apesar de descrever de maneira admirável como o relato bíblico representa a constituição de Israel. O termo foi cunhado provavelmente por Josefo. Ele observa que, quanto ao governo das outras nações, algumas delas eram monarquias, outras oligarquias, ainda outras, democracias; o que Deus instituiu em Israel foi uma teocracia. Obviamente, Josefo vê nisso algo distinto e único. Isso é correto no que diz respeito aos grandes sistemas de civilização daquela época. Porém, não é propriamente correto se Israel for comparado com outras tribos semíticas. O princípio teocrático, ou seja, o princípio da deidade ser a autoridade e poder supremos na vida nacional, parece comum entre os semitas. Nós podemos inferir o mesmo da observação de que *melekh*, “rei”, é um nome semita frequente para a deidade. Contudo, enquanto que sob circunstâncias ordinárias isso era uma mera crença, em Israel isso provou ser uma realidade indubitável. As leis sob as quais Israel vivia não somente tinham a sanção divina por trás delas, no sentido geral no qual toda Lei e ordem, em última instância, derivam de Deus por meio da revelação geral na consciência, mas tinham também, no sentido específico, a noção de que Yahweh tinha revelado a Lei diretamente. Em outras palavras, Yahweh em pessoa desempenhou a tarefa que normalmente seria de um rei humano. E, na sequência também, Yahweh, por interferência sobrenatural, quando necessário, continuou a agir no papel de rei da nação. Esse fato estava tão profundamente engravado na consciência dos líderes de Israel que mesmo no tempo de Gideão e Samuel havia esse sentimento de proibição para se constituir um reino puramente humano. A união do senhorio religioso e do reino nacional na pessoa de Yahweh significava que, em Israel, as vidas civil e religiosa eram inextricavelmente entrelaçadas. Se a união existisse em qualquer pessoa que não Deus, a divisão das duas esferas de relacionamento teria sido concebível. O vínculo a Deus é de tal modo uno e indivisível que não se pode conceber que haja separação entre eles. Daí a condenação profética posterior da política, não da política perversa meramente, mas política em si, como depreciativa à prerrogativa de Yahweh.

Deve-se notar, mais adiante, que entre essas duas esferas concêntricas a religiosa tem a preeminência. É em função dessa que a outra existe. Para nosso sistema de governo político, tal inter-relação se apresentaria, é claro,

como um sério e intolerável defeito. Não no caso de Israel. O alvo principal para o qual Israel havia sido criado não era para ensinar lições de economia política para o mundo; mas, no meio de um mundo pagão, ensinar a verdadeira religião, mesmo sacrificada pela propaganda e vantagens seculares.

Nem era meramente uma questão de ensinar religião para o mundo presente. A teocracia nunca teve a intenção de ser uma instituição missionária em seu estado no Antigo Testamento. O significado dessa organização ímpar de Israel pode ser corretamente avaliado ao lembrarmos que a teocracia tipificava nada menos do que o perfeito reino de Deus, o estado consumado dos céus. Nesse estado ideal, não mais haverá lugar para a distinção entre igreja e Estado. A primeira absorverá o último. De uma maneira ainda que tosca, o princípio envolvido já havia sido apreendido por Josefo. Na passagem introduzindo a palavra “teocracia”, ele observa que Moisés, ao dar tal constituição aos israelitas, não fez que a religião fosse parte da virtude, mas fez que todas as outras virtudes se tornassem parte da religião. Na fusão entre as duas esferas de vida secular e religiosa, a vida é expressa de maneira impressionante pela promessa divina de que Israel será um reino de sacerdotes e uma nação santa [Êx 19.6]. Como sacerdotes, eles não estão no reino, mas constituem o reino.

A FUNÇÃO DA LEI

Com a natureza da teocracia assim definida, podemos aprender qual era a função da Lei na qual ela recebeu sua expressão provisória. É extremamente importante distinguir cuidadosamente entre o propósito para o qual a Lei foi expressamente dada para Israel naquele tempo e os vários propósitos que ela de fato veio a servir no curso subsequente da História. Essas outras finalidades estão, é claro, desde o princípio, na mente de Deus. Do ponto de vista teísta, não pode haver nenhum resultado na História que não seja o desenrolar do profundo propósito de Deus. Nesse sentido, Paulo tem sido o grande mestre da filosofia da Lei na economia da redenção. A maioria das fórmulas paulinas traz um caráter negativo. A Lei operava, principalmente, para trazer e revelar a falência de certos métodos e tentativas. Ela servia como um pedagogo conduzindo a Cristo, vedada ao povo sob o pecado, não foi dada para vida, era enfraquecida pela carne,

operava a condenação, trazia a maldição, é um ministro impotente da letra. Essas declarações de Paulo foram feitas sob pressão de uma filosofia sobre o propósito da Lei totalmente diferente, que ele percebeu ser inconsistente com os princípios da redenção e da graça.

Essa filosofia farisaica afirmava que a Lei tinha a intenção, baseando-se no princípio do mérito, de capacitar Israel para merecer a bênção do mundo por vir. Era uma interpretação escatológica e, portanto, bem abrangente. Porém, em sua abrangência, ela não podia falhar sendo abrangentemente errada, caso se provasse estar ela errada. A filosofia de Paulo, apesar de ser parcial e desenvolvida de um ponto de vista retrospectivo, tinha a vantagem de ser correta dentro da esfera limitada que ele havia proposto. É verdade que algumas das declarações do Pentateuco e do Antigo Testamento em geral possam, na superfície, parecer estar a favor da posição do judaísmo. Em nenhum lugar se fala tão enfaticamente sobre a Lei não poder ser guardada. E não somente isso, mas que a guarda da Lei será recompensada é afirmado repetidamente. A conservação dos privilégios do *berith* por parte de Israel é feita de maneira condicionada à obediência. É prometido que aquele que executa os mandamentos encontrará vida por meio deles. Consequentemente, muitos são os escritores que declararam que, do ponto de vista histórico, simpatizam com os judaizantes, e não com Paulo.

É necessário somente um momento de reflexão para provar que isso é insustentável, e que, exatamente do ponto de vista histórico, Paulo captou o sentido da Lei mais precisamente do que seus oponentes. A Lei foi dada depois de a redenção de Israel ter sido efetuada, e o povo já havia entrado no gozo de muitas das bênçãos do *berith*. Particularmente, tomar posse da terra prometida não poderia ser dependente de observância prévia da Lei, uma vez que, durante a jornada no deserto, várias de suas prescrições não podiam ser observadas. É evidente, então, que a guarda da Lei não consta naquela conjuntura, como base meritória para herdar a vida. Ela é baseada na graça somente, de modo não menos enfático que Paulo baseia nela a salvação. Contudo, pode-se objetar que se a observância da Lei não pode ser a base para receber, ainda assim é a base para a conservação dos privilégios herdados. Não se pode negar aqui, é claro, que uma relação real existe. Mas os judaizantes erraram ao inferir que a relação deve ser *meritória*, ou seja, se Israel conservar os estimados dons de Yahweh por meio da observância de sua Lei, isso deve ser assim porque, no senso estrito

de justiça, eles *mereceram*. A relação é de um tipo totalmente diferente. Ela pertence não à esfera legal de mérito, mas à esfera típico-simbólica da *conveniência de expressão*.

Como declarado, a presença de Israel em Canaã tipificava o estado celestial aperfeiçoado do povo de Deus. Por essas circunstâncias, o ideal de absoluta conformidade à Lei divina de santidade legal tinha de ser mantido. Mesmo que eles não fossem capazes de guardar essa Lei no sentido espiritual paulino, mais ainda, mesmo que eles não fossem capazes de guardá-la externa e ritualmente, o requisito não podia ser diminuído. Quando a apostasia, numa escala geral, tomou lugar, eles não puderam permanecer na terra prometida. Quando se desqualificaram para tipificar o estado de santidade, eles *ipso facto* se desqualificaram para tipificar o estado de bênção e tiveram de ir para o cativeiro. Isso não significa que cada indivíduo israelita tinha de ser perfeito em cada detalhe de sua vida e que, baseado nisso, a continuidade do favor de Deus foi suspensa. Yahweh lidou primariamente com a nação e, por intermédio da nação, com o indivíduo, como agora, no pacto da graça, ele lida com os crentes e seus filhos na continuidade das gerações. Há solidariedade entre os membros do povo de Deus, mas esse mesmo princípio também opera para neutralizar o efeito do pecado individual, conquanto a nação permaneça fiel. A atitude observada pela nação e seus líderes representantes foi o fator decisivo. Apesar das demandas da Lei terem sido cumpridas de maneira imperfeita em várias ocasiões, contudo Israel permaneceu de posse do favor de Deus por um longo tempo. E, mesmo quando o povo como um todo se tornou apóstata, e foi para o exílio, Yahweh, por causa disso, não permitiu que o *berith* falhasse. Depois do merecido castigo e arrependimento, ele conduziu Israel de volta ao seu favor.

Essa é a prova mais convincente de que a observância da Lei não é a base meritória da bênção. Deus, em tais casos, simplesmente repete o que fez no princípio, ser favorável para com Israel pelo princípio da livre graça. Está em acordo com isso o fato de que a Lei é representada no Antigo Testamento não como um fardo e um jugo que mais tarde vieram a ser a experiência religiosa dos judeus, mas como uma das maiores bênçãos e distinções que Yahweh havia conferido ao seu povo [Dt 4.7,8; Sl 147.19,20; cf. mesmo em Paulo, Rm 9.4,5]. E, no ensinamento de Paulo, a linha que corresponde a essa doutrina do Antigo Testamento sobre santidade como a

condição indispensável (ainda que não meritória) para receber a herança pode ser seguida de modo distinto.

Pelo que está afirmado, veremos quão distorcido e equivocado seria identificar o Antigo Testamento com a Lei, considerada negativamente, e o Novo Testamento com o evangelho. Isso significaria que não havia Evangelho sob a antiga dispensação. As afirmações de Paulo são, algumas vezes, aptas a nos conduzir nesse erro. Mas elas não são expressas pelo apóstolo nesse sentido absoluto, mutuamente excludente. Uma analogia esclarecedora sobre isso é fornecida pela maneira segundo a qual Paulo fala sobre a fé e sua relação com as duas dispensações. Em Gálatas 3.23, 25, ele fala da “vinda” da fé, como se nunca tivesse havido fé antes. E, mesmo assim, o mesmo Paulo, em Romanos 4.16ss., fala detalhadamente sobre o papel desempenhado pela fé na vida de Abraão, e como ela dominava virtualmente todo o sistema do Antigo Testamento.

É evidente que existem dois pontos de vista diferentes para considerar o conteúdo da antiga dispensação. Quando considerada em comparação com a estrutura revelada e rearranjada do Novo Testamento, os juízos negativos é que estão presentes. Quando, entretanto, o Antigo Testamento é tido como uma entidade em si e como devidamente ajustado em si, e visto, por assim dizer, com os olhos do próprio Antigo Testamento, nós julgamos necessário levar em consideração os elementos positivos pelos quais ele prefigurava e antecipava, tipicamente, o Novo Testamento. E, assim, descobrimos que havia um Evangelho verdadeiro sob a teocracia. O povo de Deus daqueles dias não vivia e morria sob um sistema de religião impraticável e não redentor, que não podia dar acesso real e contato espiritual com Deus. Esse elemento do Evangelho também não estava contido exclusivamente na revelação que precedeu, acompanhou e seguiu a Lei; ele é encontrado *na própria Lei*. Aquilo que chamamos de “sistema legal” é permeado com os traços do Evangelho, graça e fé. A Lei ritual é especialmente rica deles. Cada sacrifício e cada ato de purificação proclamavam o princípio da graça. Se esse não fosse o caso, então a ideia de continuidade vital e positiva teria de ser abandonada. Em vez disso, haveria conflito e oposição. Tal é a posição gnóstica, mas essa não é a visão seja do Antigo Testamento, seja de Paulo, ou da teologia da igreja.

E, ainda assim, mais uma vez, não podemos esquecer que essa revelação e promulgação do Evangelho nas instituições mosaicas trazem, quanto à

forma, um caráter legal e diferem, nesse aspecto, do modo que exibem no tempo presente. Pois mesmo essas instituições portadoras do Evangelho eram parte de um grande sistema de ordenanças cuja observância foi tornada obrigatória para o povo. Daí, havia uma falta de liberdade mesmo na apresentação do serviço ao Evangelho. O Evangelho era pregado sob a restrição da Lei e recebido sob a mesma. Ele não era permitido estar em posição superior ao ambiente legal no qual havia sido colocado. Somente o Novo Testamento trouxe plena liberdade nesse aspecto.

[4] O Decálogo

O Decálogo ilustra, de maneira impressionante, a estrutura redentora da teocracia como um todo. Ele é introduzido pelo resumo do que Yahweh fez por Israel ao livrá-lo da casa da escravidão. Considerando o tempo de sua promulgação, nós podemos até mesmo chamá-lo de um breve sumário descritivo que se adianta em relação a todo sistema regulado, subsequentemente, nas leis detalhadas. Mas isso pode negligenciar o fato de que um elemento componente da Lei, um que está bem em evidência em qualquer lugar, está ausente do Decálogo. Ele não contém nenhum mandamento cerimonial. De certo modo, portanto, ele não antecipa tanto quanto condensa, e, ao condensar, ele elimina e idealiza. Ele põe juntos o começo e o fim de todo o movimento teocrático, o ato redentor de Deus e o estado resultante de santidade e de conformidade com a natureza e vontade de Deus, os quais são os alvos da teocracia. Ao mesmo tempo, ele entrega esses elementos numa forma que está ajustada às necessidades práticas e limitações do povo. Como a teocracia em geral, ele paira sobre a vida do povo como um ideal nunca realizável, ou realizável no período existente de então; e, ao mesmo tempo, ele desce e condescende com as anormalidades de Israel.

Esse aspecto, de alguma maneira ideal e idealizador do Decálogo, não passou despercebido ao olhar dos críticos evolucionários. Isso deu ocasião à opinião de que não podia ser possível que ele fosse um produto da era mosaica, a qual, como anteriormente demonstrado, é designada e deve ser designada, dentro da perspectiva crítica, a um plano inferior do desenvolvimento religioso. O tratamento histórico-crítico do Decálogo, em tempos recentes, é interessante e instrutivo ao extremo. Houve um tempo

em que mesmo a crítica avançada era inclinada a fazer exceção ao Decálogo em meio da ampla negação da origem mosaica das outras leis do Pentateuco. Isso era concedido, é verdade, mediante certas qualificações. O segundo mandamento, proibindo a fabricação e adoração de imagens, não poderia ser mosaico, porque a adoração de imagens foi considerada inofensiva por um longo tempo depois da era mosaica. E, quanto aos outros mandamentos, a presente forma estendida não era derivada de Moisés, mas outra forma mais simples e compacta contendo a essência da ordem.

A escola de Wellhausen varreu completamente esse modesto remanescente de conservadorismo. O fundamento principal sobre essa revisão da opinião dos críticos mais antigos está baseado no caráter ético do Decálogo. Ideias éticas não se tornaram centrais na religião de Israel até o tempo dos profetas. Antes da era deles (metade do século oitavo a.C.), a religião popular estava centralizada no culto e o Decálogo não contém nada disso. Daí a presente opinião crítica de que o Decálogo é o resultado do movimento ético da profecia, composto possivelmente não antes do século sete, durante, talvez, o reinado de Manassés.

Deve-se enfatizar, contra isso, que a preocupação principal da pregação profética sobre ética mantém contato muito mais estreito com os desenvolvimentos contemporâneos do que com o Decálogo. A mensagem profética gira em torno de coisas como a opressão do pobre pelo rico, a corrupção na administração da justiça. Essas são coisas que não são nem mencionadas no Decálogo. A situação à qual os profetas se endereçaram, portanto, é muito mais concreta e complexa do que aquela contemplada no Decálogo. E mesmo se fosse verdade que os israelitas do período pré-profético não olhavam para os temas éticos como o centro de sua religião, de maneira alguma se deduziria que a revelação não podia, muito tempo antes, ter destacado a questão ética como de suprema importância e necessitada de atenção imediata. O Decálogo, pelo menos em nossa opinião, não era o produto da religião do povo, mas a revelação de Deus. A alegação da crítica, tanto aqui como em tantos outros pontos, se sustém somente quando a filosofia da evolução é posta como a premissa silenciosa do argumento. Mais recentemente ainda, escritores críticos começaram a ver, mais uma vez, que o Decálogo partilha de um espírito diferente e mais primitivo do que a pregação dos profetas. Tem sido proposto o retorno da visão da origem mosaica, mas de maneira modificada. Moisés, alega-se

agora, escreveu sete desses dez mandamentos. Os três que estão excluídos são o primeiro, o segundo e o quarto. Só que não era a intenção do legislador proibir as coisas mencionadas nos outros sete de maneira absoluta. Ele queria dizer que a proibição se dava dentro dos limites de Israel. Fora daquele círculo, as coisas então proibidas eram permitidas. Em resposta a isso, pode-se observar que, enquanto as palavras são primariamente endereçadas a Israel, isso é por causa da circunstância histórica da situação, e não pode provar nunca a existência de um padrão duplo na mente do legislador, considerando uma coisa pecaminosa quando praticada por um compatriota israelita, e aceitável quando feita por um não israelita.

DE APLICAÇÃO UNIVERSAL

A aplicação primária a Israel não interfere, de maneira alguma, com uma aplicação universal em todos os relacionamentos éticos. Os pronomes e sufixos pronominais estão no feminino singular, porque são endereçados à nação de Israel. Numa primeira olhada, algumas características pareceriam aplicáveis a Israel somente, por exemplo, o que é dito sobre o livramento do cativeiro egípcio. Porém, essas características são raras, especialmente no texto de Êxodo. Existem mais delas em Deuteronômio – compare a motivação do quarto mandamento. Deuteronômio repete o Decálogo para um propósito exortativo, o que o coloca em contato estreito com a situação momentânea de Israel. E, além disso, devemos lembrar de que a história de Israel foi moldada por Deus intencionalmente, a fim de refletir todas as situações importantes que aconteceriam com o povo de Deus em eras subsequentes. Quando Yahweh apela para a redenção do Egito como um motivo para a obediência, ele apela para algo que tem sua analogia espiritual na vida de todos os crentes. O ajuste histórico não diminui a aplicação universal, mas se subordina a ela.

RELIGIOSO NO SEU CARÁTER

A característica mais impressionante do Decálogo é seu caráter especificamente religioso. Ele não é um código ético em e por si mesmo, descansando, por assim dizer, no simples imperativo de Deus. O preâmbulo comunica o afeto de Yahweh, em vista do que ele fez, em termos da

redenção, pelo povo, para conduzir, em contrapartida, uma afeição correspondente por meio da conduta do povo. Se pudermos aplicar o termo “cristão” dessa maneira, retrospectivamente ao Decálogo, diríamos que ele contém não uma ética geral, mas cristã. Ética é representada como o produto da redenção com algo mais, nos bastidores, como sendo a fonte. Que, além disso, uma hegemonia da religião sobre a ética está implícita é evidente no volume muito maior de elaboração dedicada aos quatro primeiros mandamentos que lidam especificamente com o aspecto religioso. Nosso Senhor reconheceu isso quando fez a distinção, na Lei, entre o primeiro e o segundo grandes mandamentos. À luz desse importe redentor, a forma negativa da maioria dos mandamentos recebe, igualmente, um significado adicional. Isso tem um significado em si, é claro, totalmente à parte da redenção, no sentido de que é lançado um protesto contra o pecado. Mas o próprio fato de Deus emitir tal protesto, admite, por inferência, que ele não permitirá que o pecado tenha a posse do campo.

Deveria-se observar, contudo, que nem todos os mandamentos estão revestidos dessa forma negativa. O quarto mandamento, que se relaciona com o sábado, tem um sentido positivo. O majestoso apêndice ao segundo mandamento vai às profundezas do amor de Deus pelos que são seus, bem como de seu zelo quanto àqueles que desobedecem a Lei por causa de seu ódio a Deus. A acusação, portanto, de que o Decálogo é um documento puramente negativista, não evidenciando interesse positivo pelo que é bom, opondo-se meramente ao que é mau, não é justificada. Nosso Senhor indica que a Lei requer amor a Deus e ao homem, e amor é a mais positiva de todas as forças. A natureza prática do Decálogo, tanto no seu aspecto religioso como ético, é revelada na maneira como ele se dirige aos pecados concretos e externos. Mas isso, mais uma vez, não significa negar a unidade orgânica do pecado em sua raiz. Ao contrário, essa unidade é distintamente reconhecida ao se investigar a transgressão até sua fonte que é o ódio por Deus. Da mesma maneira, está implícito, no último mandamento, no qual os pecados visíveis de matar, roubar, adulterar, dar falso testemunho são reduzidos à sua fonte de cobiça, concupiscência maligna que tem seu assento no coração.

AS DEZ PALAVRAS

Várias visões são sustentadas, quanto à distribuição do texto do Decálogo, sobre os Dez Mandamentos. O texto nos informa que existem dez, mas não os enumera individualmente, pois o sistema de divisão do texto do Antigo Testamento em versículos não é, obviamente, original. As Igrejas Católica Ortodoxa Grega e Reformada consideram o preâmbulo como estando fora do círculo dos dez. O primeiro mandamento, então, se aplica à proibição da adoração de outros deuses, o segundo à proibição de imagens, e assim por diante até o fim, do modo segundo o qual estamos acostumados. Essa divisão é tão antiga quanto o tempo de Filo e Josefo. As Igrejas Católica Romana e Luterana contam como um o que entendemos serem o primeiro e segundo mandamentos. Considerando-se que o número dez é requerido, isso faz que se divida aquele que chamamos de décimo mandamento em nono (“não cobiçarás a casa de teu próximo”) e décimo (“não cobiçarás a mulher do teu próximo, etc.”). Isso é necessário porque nenhum mandamento se presta a uma divisão semelhante, com exceção talvez do quarto, e nem os romanistas ou os luteranos querem incluir o preâmbulo. Há, ainda, uma terceira divisão, agora comum entre os judeus, que reconhece o preâmbulo como o primeiro mandamento. Isso, é claro, nos daria onze, mas esse resultado é evitado ao se unir o primeiro e o segundo. A mesma numeração, com o preâmbulo incluído, tem sido recorrida por alguns críticos que perderam o segundo mandamento por considerarem-no de origem tardia. Desses três planos, o primeiro merece a preferência.

A introdução não pode ser estritamente chamada de mandamento. Ainda assim, pode-se atenuar essa dificuldade ao se observar que a Lei não fala de mandamentos, mas de palavras (Decálogo significa “dez palavras”). Provavelmente, contudo, “palavra” é usada nessa relação para “mandamentos”, um significado que ela carrega com certa frequência. A objeção, portanto, permanece. E ela é reforçada pelo fato de que contar o preâmbulo como uma das dez corta própria relação vital com todas as outras palavras. Algo deve ser dito a favor de se unir a primeira e a segunda palavras, como será mostrado agora, mas nada fala a favor de se dividir a décima palavra em duas. Sendo isso exposto, alguém pode argumentar, à objeção de discriminação entre casa e mulher como objetos não cobiçáveis, que essa é uma objeção mais aparente do que real, porque a casa aqui não significa uma mera construção, mas todo o estabelecimento familiar, incluindo, é claro, e em primeiro lugar, a mulher. Agostinho foi um tanto

quanto cavalheiro quando, não percebendo isso, deu preferência para o texto de Deuteronômio, no qual a mulher precede a casa. Porém, assumindo que “casa” significa “família”, não existe nenhuma razão por que esse termo geral deveria receber uma palavra separada inteira para si, e então, em outra palavra, a enumeração de suas várias partes constituintes se fez seguir. A estrutura do Decálogo não é desse tipo, como pode ser visto por comparação com o texto da quarta palavra. E Agostinho progrediu no assunto somente quanto à questão sentimental, pois, apesar de toda a consideração devida para a honrada posição da esposa na família, isso dificilmente estaria em sintonia com o sentimento do Antigo Testamento em tais assuntos para dar à esposa todo um mandamento separado, especialmente considerando que sua posição em um aspecto já havia sido definida, na nossa avaliação, no sétimo mandamento.

A PRIMEIRA PALAVRA

Nossa discussão das várias palavras separadas se limitará às primeiras quatro. As seis seguintes, regulando a relação entre homem e homem, pertencem ao departamento da ética. Essas primeiras quatro palavras lidam especificamente com a relação do homem com Deus. As primeiras três formam um grupo por si, protestando como elas fazem contra os três pecados típicos e fundamentais do paganismo: o pecado da polilatria, o da idolatria e o da magia.

Será observado, mais adiante, que a primeira palavra não é uma negação teórica da existência de outros deuses além de Yahweh. Nem é, é claro, uma afirmação, direta ou implícita, da existência de outros seres divinos. Ela deixa toda essa questão de lado e se limita à imposição de que Israel deve ter somente um objeto de adoração: “não terás outros deuses (ou deus) diante de mim”. Mas se esse, considerado teórico ou legislativamente, não atende às exigências do princípio do monoteísmo, e alcança, logicamente falando, somente até a monolatria, seria pedante laborar nisso, tal qual um advogado, como evidência de que a intenção do doador da Lei era deixar o politeísmo intocado. Mas é exatamente isso que os críticos têm feito ao proporem, baseados nessa forma inocente de expressão, a opinião de que Moisés não havia ainda atingido o período do monoteísmo. Quando mais tarde, a datação do Decálogo veio a ser numa

data bem mais tardia, essa exegese envolveu seus aderentes em uma dificuldade um tanto quanto séria. Parecia difícil supor que os espíritos proféticos que produziram o Decálogo numa conjuntura tão avançada não tivessem ainda atingido o período do monoteísmo. Os críticos se salvam desse impasse ao dizer que, apesar do monoteísmo ter estado num processo de desenvolvimento desde os tempos de Amós e Oseias, ele não foi explicitamente formulado até a era do (pseudo-) Deuterônômio e Jeremias. Quanto a Moisés, torna-se duvidoso, nessa hipótese, ele haver atingido o período da monolatria durante seus dias, pois o testemunho do Decálogo para esse efeito estava descartado.

Tudo isso é prontamente corrigido pelo lembrete simples de que o Decálogo, enquanto Lei, não é uma Lei no sentido moderno da palavra. Ele não se dá ao trabalho, por meio de cláusulas envolvidas e qualificações amontoadas, de cobrir cada brecha por causa de má-compreensão ou evasão da Lei. Moisés era um legislador, não um escriba. O plano sobre o qual a matéria é posta, por não ter levantado o problema do monoteísmo abstrato, é, na realidade, mais elevado do que qualquer forma de fundamentação do mandamento. Dizer que não existem outros deuses e, portanto, vocês estão confinados a me servir somente, é um motivo menos digno para a fidelidade de Israel para com Yahweh, do que dizer, como o Decálogo na verdade diz: “Eu sou Yahweh teu Deus, que te tirei da terra do Egito, da casa da escravidão. Não terás outros deuses diante de mim”. Além do apelo ao senso de gratidão pela libertação recebida, há também o vislumbre de uma alusão quanto a ofensa à honra de Yahweh, caso outros objetos de adoração fossem colocados ao seu lado. As palavras “diante de mim” ou “além de mim” expressam a indignidade que tal transgressão seria para ele, subjetivamente.

A SEGUNDA PALAVRA

Há uma incerteza quanto à sintaxe da segunda palavra. Nas versões Autorizada e Revisada, a palavra “semelhança” está dependente de “não farás” e, dessa maneira, coordenada com o objeto precedente “imagem de escultura”. A semelhança, então, é algo que pode ser feito; ela deve ser um objeto manufaturado. Atenção é dada, contudo, ao fato de que a palavra hebraica pode também ser traduzida como “forma”, ou seja, forma natural

não manufaturada, qualquer das formas ou semelhança que a natureza oferece. Se essa for adotada, e ela parece favorecida, de certo modo, pela distinção de “formas” em três grupos – aquelas acima no céu, aquelas embaixo na terra, e aquelas nas águas debaixo da terra – então, claramente, aquelas formas não podem ser o objeto do verbo “não farás”, uma vez que elas não são produtos humanamente fabricados.

Consequentemente, a construção sintática da sentença deve, nessa óptica, ser mudada. Ela terá de ser lida da seguinte forma: “Não farás para ti uma imagem de escultura, (e), quanto à semelhança de qualquer coisa (frase acusativa de referência, prefixada) que está acima no céu, etc. tu não te prostrarás para *estas*, nem servi-las-ás, etc.”. Duas coisas são proibidas nessa perspectiva: a adoração de imagens de escultura (esculpida significa “feita de metal”), e a adoração de qualquer das formas da natureza.

Deve-se admitir que essa nova construção não flui muito bem. Entretanto, a interpretação usual sofre com a dificuldade de explicar satisfatoriamente a razão pela qual uma imagem “esculpida” teria sido mais reprovável do que qualquer tipo de semelhança feita. Ainda mais, parece um fato comprovado também em outros textos no Antigo Testamento que imagens de escultura provocavam uma aversão especial entre os oponentes da idolatria. Wellhausen pensa que a dificuldade pode ser removida ao se adotar como original o texto de Deuteronômio, que diz: “Não farás para ti uma imagem de escultura de qualquer das formas, etc.” Porém, mesmo em Deuteronômio, as versões Samaritana e Septuaginta têm o “nem” antes de “semelhança”: “imagem nem qualquer semelhança”.

Mais interessante e importante, todavia, é a investigação sobre em que base a idolatria é proibida. A exegese tradicional do segundo mandamento está habituada a encontrar a razão na natureza espiritual (incorpórea) de Deus, que faz que toda representação corporal seja uma deturpação, depreciativa quanto a Deus, porque na escala do ser, o incorpóreo está acima do corpóreo, também chamado de “carne”. Ainda que reconhecendo a verdade da ideia em si, não podemos considerá-la como uma exegese completamente satisfatória da segunda palavra. Em tal perspectiva do motivo, o apêndice tem de ser lido: “porque Eu, Yahweh teu Deus, não tenho corpo”. Em vez disso, é ao *ciúme* que, preventivamente, se faz referência. E “ciúme” não pode aqui ter o significado geral de “zelo ardente”, como é o caso em outras passagens, pois, em assim sendo, isso não

teria feito a introdução da ideia mais apropriada nessa do que em qualquer palavra do Decálogo. Deve haver uma razão especial pela qual fazer e adorar imagens provocam o ciúme de Yahweh. A palavra significa, especificamente, zelo conjugal, ciúme numa relação marital. Isso implica que, quando as imagens entram em cena, a relação monogâmica entre Yahweh e Israel é substituída por um laço poligâmico ou até mesmo promíscuo com senhores de outras religiões.

A questão que está diante de nós, portanto, é por que e de que maneira o fabricar imagens mina a devoção integral de Israel a Deus e coloca outro objeto divino de devoção ao lado dele. Agora, é evidente que isso não pode ser explicado satisfatoriamente com base na imagem ser uma cópia simbólica da deidade, pois, no fim das contas, a última seria adorada ainda mais por intermédio da imagem. Para nós, que pensamos em termos modernos, admiração ou até mesmo adoração à fotografia de alguém dificilmente provocaria ciúmes. Tal situação estaria muito mais propícia para dar ocasião a uma satisfação egoísta. Devemos deixar de lado todo esse modo moderno de pensar sobre a questão e nos esforçarmos por reproduzir, em nós, os sentimentos com os quais a antiga mente idólatra considerava e usava a imagem que ela possuía de seu deus. Essa é uma coisa bem mais complexa do que a fórmula de realidade e símbolo é apta para expressar. Apesar de não ser facilmente descrita em sua verdadeira natureza interior, podemos, talvez, defini-la, por subordinação, sob a categoria da magia. Magia é a reversão pagã do processo da religião, na qual o homem, em vez de se deixar ser usado por Deus para o propósito divino, reduz seu deus ao nível de uma ferramenta, a qual ele usa para o próprio propósito egoísta. Magia é cheia de superstição e, de certo modo, cheia do que tem a aparência de sobrenatural, mas é vazia da verdadeira religião. Em razão de que ela não tem o elemento da autocomunicação divina objetiva vinda do alto, ela tem a necessidade de criar para si mesma meios materiais de coerção que farão que a deidade cumpra sua ordem. Em função da natureza do caso, esses instrumentos de coerção mágica se multiplicarão indefinidamente. Ao tomar esses instrumentos para seu uso prático, o homem começará, mais tarde, a sentir que os poderes que habitualmente atuam por meio deles são, de alguma maneira, subtraídos à divindade e armazenados nas formas de magia. Assim, a imagem, manipulada magicamente, tenderá inevitavelmente a se tornar um segundo deus ao lado

do original, e tenderá até mesmo a superar o último em poder e utilidade. A imagem não é o símbolo; ela se comporta como o rival e o substituto do deus. Desse modo, a representação sensual de Yahweh, por se tornar associada com a magia, leva diretamente ao politeísmo.

Até esse ponto, os romanistas e luteranos perceberam corretamente que existia uma relação íntima entre o primeiro e o segundo mandamentos. A posse de Yahweh do direito exclusivo de adoração por parte de Israel estava sob risco tão logo imagens foram introduzidas. Não é impossível que a “imagem de escultura” se refira particularmente a imagens de Yahweh, e que “semelhança” ou “formas” se refiram a deidades estrangeiras. Tanto a primeira palavra quanto a última instigam o ciúme divino, e ambas são referidas no mandamento, não importando se essa sugestão quanto à “imagem de escultura” é correta ou não. O primeiro mandamento ordena ter um único Deus; o segundo investe contra a fonte principal de perigo para a observância daquele. Mesmo no significado duplo da palavra “idolatria”, essa relação das duas coisas ainda se faz sentir; ela significa, parcialmente, a adoração de outros deuses e, parcialmente, a adoração de imagens. Esses fatos são verdadeiros.

A TERCEIRA PALAVRA

A transição da segunda para a terceira palavra é natural, pois estamos ainda na esfera da magia. Dessa vez é a palavra mágica que é proibida. Não é suficiente pensar em praguejar e blasfemar, como no uso atual desses termos. A palavra é um dos principais poderes na superstição pagã, e a mais potente forma de palavra mágica é o nome mágico. Cria-se que mediante a pronúncia do nome de alguma entidade sobrenatural, essa podia ser compelida a fazer de acordo com as ordens de quem está fazendo uso da magia. O mandamento aplica a desaprovação divina de tais práticas especificamente com o nome “Yahweh”. “Tomar” significa pronunciar. “Em vão” literalmente lê-se “para vaidade”. Vaidade é um termo bem complexo no qual as ideias do irreal, do enganoso, do decepcionante e do pecaminoso se misturam. Ela designa um largo ramo do paganismo, que também deve ter tido espaço no passado de Israel, e deve ter continuamente ameaçado usurpar a verdadeira religião. O uso do nome Yahweh para tal propósito era

particularmente perigoso, porque parecia conceder a proteção da legitimidade.

Apesar de os modos antigo e moderno darem a impressão de, nessa questão, estarem a uma grande distância um do outro, contudo o que chamamos de praguejar e blasfemar não é essencialmente diferente desse antigo nome mágico, e, conseqüentemente, está sob a condenação do terceiro mandamento. Devemos nos lembrar de que, originalmente, o hábito de praguejar servia para um propósito bem mais realista do que atualmente. Se isso se tornou menos convencional, e, portanto, como alguns dissimulam, inocente, é em grande parte porque o homem moderno manteve muito pouco de religião, que faz que ele sinta que praguejar não possa ser, no fundo, religiosamente ofensivo. Em épocas não muito distantes, o emprego de nomes sobrenaturais com o propósito de maldição e objurgação tinha uma intenção bem realista. Os nomes serviam para invocar os poderes sobrenaturais para prejudicar o inimigo ou para, miraculosamente, afirmar a verdade de uma declaração. O ato de praguejar é um remanescente de tais práticas. E, mesmo quando o que faz isso diz que não relaciona nenhum significado real a suas fórmulas, ainda assim permanece sempre, mesmo no uso mais impensado delas, mais ou menos o sentimento de que não importa muito se o nome do deus, que talvez não é acreditado mais, possa ser usado a serviço do homem no assunto mais corriqueiro. Essa pode ser uma pálida sombra do nome mágico; mas, em princípio, ela não é diferente da realidade. O núcleo do pecado não reside exclusivamente em sua suposta eficácia, mas no desrespeito por Deus que está implícito. Ela é, como toda magia, o oposto da verdadeira religião. Daí a condenação enfática: “Yahweh não terá por inocente aquele que pronuncia seu nome por vaidade”.

A QUARTA PALAVRA

A quarta palavra faz referência à santificação do sétimo dia da semana. Esse dever está baseado em Êxodo (cf. Deuteronômio), não em alguma coisa feita para Israel, em particular, mas em algo feito na criação do mundo. Isso é importante porque é mediante esse fator que permanece ou fracassa a validade geral do mandamento para toda a humanidade. Sinais de uma observância prévia do *Sabbath* não são encontrados no Pentateuco [cf. Êx

16.23]. É certo que a semana de sete dias era conhecida antes do tempo de Moisés [cf. Gn 29.27]. Esse modo de contar o tempo, cujas origens estão esquecidas, pode remontar à instituição original do *Sabbath*.

Fora do círculo da revelação especial, duas opiniões têm sido tomadas quanto à sua origem. Alguns pensam que ela está associada com o papel desempenhado pelos planetas na religião astral. Saturno, sendo o planeta principal, teria o último e o principal dia designado a ele. De acordo com outros, a semana de sete dias é derivada das quatro fases da Lua, os 28 dias sendo divididos por quatro resultando em sete. Em qualquer dessas opiniões, o desenvolvimento teria sido uma transferência da adoração devida ao Criador para a criatura. Os assírios observavam o sétimo, o décimo quarto, o vigésimo primeiro e o vigésimo oitavo dias do mês como um dia de descanso. Isso difere, entretanto, da observância do *Sabbath* no Antigo Testamento em dois aspectos: ele era dependente das fases da Lua, e a abstenção do trabalho era devida ao caráter sinistro do dia, o que qualificava o trabalho nele como de mau agouro.

Tem sido reivindicado que, em duas passagens do Antigo Testamento, o *Sabbath* é representado como sendo de origem mosaica, em Ezequiel 20.12 e Neemias 9.14. Mas essas passagens significam nada mais do que a instituição em sua forma veterotestamentária específica dada no tempo de Moisés. Deve-se lembrar de que o *Sabbath*, apesar de ser de observância mundial antiga, passou pelas várias fases do desenvolvimento da redenção, permanecendo o mesmo em essência, mas sendo modificado na sua forma, conforme a situação, em cada período, requeria. O *Sabbath* não é somente a mais venerável, ele é também a mais vívida de todas as realidades sacramentais de nossa religião. Ele tem fielmente acompanhado o povo de Deus em sua marcha ao longo das eras. É com pesar, deve-se admitir, que a beleza e o conforto desse pensamento parecem ter se imprimido mais profundamente na consciência judaica do que na cristã.

O princípio que fundamenta o *Sabbath* é formulado no próprio Decálogo. Ele consiste em que o homem deve imitar a Deus no curso de sua vida. O trabalho divino de criação se completou em seis dias, o sétimo se seguiu, portanto, como um dia de descanso para Deus. Em relação com Deus, “descanso” não pode, é claro, significar a mera cessação do trabalho, muito menos recuperação do cansaço. Tal significado não é requerido de maneira alguma no uso da palavra no Antigo Testamento. “Descanso” se

assemelha à palavra “paz” no sentido de que ela tem, na Escritura, em função da mente semítica em geral, um tom positivo em vez de negativo. Ela significa a consumação de um trabalho realizado e a alegria e a satisfação advindas disso. Esse era o protótipo em Deus. A humanidade deve imitar isso, não somente na sequência da existência diária de indivíduos, mas também em sua capacidade coletiva ao longo de um movimento histórico mais amplo. Também para a humanidade uma grande tarefa espera por ser cumprida, e, no seu fechamento, ela aponta para um descanso de gozo e satisfação que deve imitar o descanso de Deus.

Antes de todas as outras coisas importantes, portanto, o *Sabbath* é uma expressão do princípio escatológico no qual a vida da humanidade tem sido edificada. Tem de haver um fechamento ao processo mundial, como havia uma abertura, e esses dois pertencem um ao outro inseparavelmente. Desistir de um significa desistir do outro, e desistir de qualquer um deles significa abandonar o esquema fundamental da história bíblica. Mesmo entre os professores judeus, esse significado profundo do *Sabbath* não era totalmente desconhecido. Um deles, ao ser perguntado sobre como seria o mundo por vir, respondeu que seria semelhante ao *Sabbath*. Na Lei, é verdade, esse pensamento não é desenvolvido além do que é feito na declaração primordial sobre o descanso de Deus no sétimo dia e sua santificação. Pois o descanso, a instituição, depois de haver sido reforçado no Decálogo, fala por si mesmo, como é o caso com a maioria das instituições da Lei. A Epístola aos Hebreus nos tem dado uma filosofia do *Sabbath* na maior das escalas, parcialmente em dependência do salmo 95 [Hb 3, 4].

O *Sabbath* traz esse princípio da estrutura escatológica da História na mente do homem sob a forma simbólica e tipológica. Ele ensina sua lição por meio da sucessão rítmica dos seis dias de trabalho e um dia seguinte de descanso em cada semana sucessiva. O homem é lembrado, dessa maneira, de que a vida não é uma existência sem objetivo, que o alvo está além. Isso era verdade antes e fora da redenção. A linha escatológica é mais antiga do que a soteriológica. O tão chamado “Pacto das Obras” nada mais era do que uma materialização do princípio sabático. Se o teste tivesse sido bem-sucedido, então o *Sabbath* sacramental teria se transformado na realidade que ele tipificava, o curso subsequente inteiro da história da raça teria sido radicalmente diferente. O que agora é esperado no fim deste mundo teria formado, em vez disso, o início do curso do mundo.

A partir do que se tem dito sobre o sentido típico, sacramental do *Sabbath*, segue-se que seria um erro basear sua observância primariamente em termos da utilidade. O *Sabbath* não é o resultado de um estado anormal de coisas no qual é impossível, fora da indicação de um dia fixo, devotar atenção suficiente aos interesses religiosos da vida. Em tal visão, deve ser mantido que, para alguém suficientemente envolvido em dar todo o seu tempo para o cultivo da religião, a guarda do *Sabbath* não seria mais obrigatória. Alguns dos reformadores continentais, em reação ao sistema romanista de dias santos, argumentaram dessa maneira. Mas eles argumentaram de modo errado. O *Sabbath* não é, em primeiro lugar, um meio para o progresso da religião. Ele tem seu significado principal à parte disso, ao indicar os elementos eternos da vida e da História. Mesmo o espírito religioso mais avançado não pode eximir de tomar parte nisso. É uma séria questão se a igreja moderna não perdeu muito dessa visão ao fazer do dia quase que exclusivamente um instrumento de propaganda religiosa à custa do seu valor tipificador da eternidade. É claro, ela prossegue sem dizer que um dia devotado à lembrança do destino eterno do homem não pode ser propriamente observado sem o cultivo positivo daqueles interesses religiosos que estão tão intimamente ligados à questão final de sua porção. Porém, mesmo onde isso é levado em consideração, permanece o fato de que é impossível abarrotar demais o dia que é meramente subserviente da propaganda religiosa, e esvaziá-lo demais do que é estático, direcionado a Deus e aos céus que é a ocupação direta da piedade.

A Lei universal do *Sabbath* recebeu uma importância modificada sob o pacto da graça. A obra que leva ao descanso não pode mais ser o trabalho do próprio homem. Ela se torna a obra de Cristo. Isso o Antigo e o Novo Testamentos têm em comum. Mas eles diferem quanto à perspectiva na qual cada um vê o emergir do trabalho e do descanso. Visto que o antigo pacto ainda estava olhando para a frente para a realização da obra messiânica, naturalmente os dias de trabalho vêm primeiro, o dia de descanso fica no final da semana. Nós, sob o novo pacto, olhamos para trás, para a obra realizada de Cristo. Nós, portanto, celebramos primeiro o descanso em princípio obtido por Cristo, apesar de que o *Sabbath* também ainda permanece como um sinal que aponta para o descanso escatológico final. O povo de Deus do Antigo Testamento tinha de tipificar em sua vida

os desenvolvimentos futuros da redenção. Consequentemente, a precedência do labor sucedido pelo descanso tinha de ter expressão em seu calendário. A igreja do Novo Testamento não tinha que desempenhar tal função típica, porque os tipos haviam sido cumpridos. Mas ela tem um grande evento histórico para comemorar: a realização da obra por Cristo e a sua entrada e de seu povo por meio dele no estado de descanso ininterrupto. Nós não percebemos, suficientemente, o senso profundo que a igreja primitiva teve da importância extraordinária da aparição e, especialmente, da ressurreição do Messias. A última era para eles nada menos do que o trazer de outra, a segunda, criação. E eles sentiram que isso deveria ter expressão na colocação do *Sabbath* com referência aos outros dias da semana. Os crentes se viam em certa medida como participantes do cumprimento do *Sabbath*. Se a criação de um requeria uma sequência, então a criação do outro requeria outra sucessão. Tem sido observado de maneira excepcional que nosso Senhor morreu na véspera daquele *Sabbath* judeu, no fim de uma dessas semanas típicas de trabalho pelo qual sua obra e sua consumação eram prefiguradas. E Cristo entrou no seu descanso, o descanso de sua nova, eterna vida no primeiro dia da semana, de modo que o *Sabbath* judeu ficou no meio, estava, por assim dizer, descartado, sepultado em seu túmulo (Delitzsch). Se não há, no Novo Testamento, nenhuma encenação formal quanto a essa mudança, a causa está no aspecto supérfluo dela. Indubitavelmente, cristãos judeus começaram por observar ambos os dias, e somente, gradualmente, a percepção instintiva da sacralidade do dia da ressurreição do Senhor começou a se fazer sentir.

A questão pode ser levantada se, no quarto mandamento, há um elemento que se aplica somente à igreja do Antigo Testamento. A resposta depende da construção precisa e da exegese das palavras. A distinção entre seis dias de trabalho e um dia de descanso é meramente uma questão de proporção ou é, de igual modo, uma questão de sequência? A última parece a mais provável. Até aqui, devemos dizer que, nesse elemento de sequência prescrita, há uma característica específica do Antigo Testamento no mandamento que não mais se aplica a nós. Mas o princípio geral sobre o qual a sequência, tanto sob a antiga e a nova dispensação, repousa não mudou. Precisamente porque ele ainda está em vigor, a sequência requeria uma mudança com a chegada do Novo Testamento. Além disso, existem outras proibições na Lei que, pelo próprio fato de não terem sido

incorporadas no Decálogo, são apresentadas como não sendo universalmente aplicáveis [Êx 16.23; 34.21; 35.3; Nm 15.32; cf. também Am 8.5; Jr 17.21]. Não se deve esquecer de que o *Sabbath* era, sob o Antigo Testamento, uma parte integral de um ciclo de festas que não mais estão em vigor. O tipo expresso nele era aprofundado pelo Ano Sabático e o Ano do Jubileu. No *Sabbath*, homem e animal descansam; no Ano Sabático, o próprio solo descansa; no Ano do Jubileu, a ideia de descanso é exibida na sua significação positiva plena por meio da restauração de tudo que estava conturbado e perdido por meio do pecado. Fomos liberados de tudo isso por meio da obra de Cristo, mas não fomos liberados do *Sabbath* como instituído na criação. É sob essa luz que devemos interpretar certas declarações do Novo Testamento tais como Romanos 14.5,6; Gálatas 4.10,11; Colossenses 2.16,17.

[5] A Lei ritual (cerimonial)

A Lei ritual: era também chamada de Lei cerimonial. Ela forma uma parte integral da legislação mosaica. Os elementos que a compõem não foram, contudo, necessariamente introduzidos *de novo* no tempo de Moisés. Muitos dos costumes mais antigos foram, provavelmente, incorporados. Alguns têm pensado que as ordenanças aqui prescritas não pertencem originalmente à estrutura da teocracia, mas foram impostas sobre o povo como uma punição depois do pecado com o bezerro de ouro. Essa visão tem sido mantida em duas formas, sendo uma mais inócua e outra mais séria. Vários pais da igreja, talvez como reação ao judaísmo, abraçaram a primeira. Mais tarde, Cocejus, teólogo reformado, a adotou. Em ambos os casos, isso não era acompanhado por uma visão menor ou depreciativa a respeito do conteúdo dessas leis *de per si*.

Mais séria era a forma da teoria proposta por Spencer, afirmada previamente em relação com a redenção do Egito. Spencer acrescentou, é claro, a essa visão a procedência pagã das práticas rituais, uma atitude bem cética quanto à sua importância típica. De acordo com nossa prévia interpretação da estrutura da teocracia, é precisamente nessas instituições rituais que grande parte do Evangelho de Moisés está incluso. A rejeição dele como não sendo da determinação de Deus “desevangeliza” grande parte da revelação mosaica.

Em tempos mais recentes, o erro em questão tem desempenhado um papel considerável na avaliação crítica de várias partes do Antigo Testamento. A escola de Wellhausen entende que vários dos costumes rituais são oriundos dos cananitas, e isso, mais uma vez por causa desse pano de fundo, tem colocado extrema e quase exclusiva ênfase no ensino ético que é tido, isoladamente, como de valor permanente. A prova para a última interpretação é encontrada na construção geral da história da religião do Antigo Testamento por essa escola. Autoridade escriturística para a adoção dessa visão foi buscada por seus mais antigos defensores. Esse respaldo foi encontrado no tempo da introdução dos rituais, ou seja, imediatamente após o ato de idolatria com o bezerro de ouro ter sido cometido. É verdade que uma combinação existe. Porém, não havia nenhuma relação casual como a teoria queria nos fazer acreditar. De fato, o conteúdo dessa parte da Lei foi comunicado por Deus a Moisés enquanto ele ainda estava no monte, e foi somente depois de seu retorno que ele tomou conhecimento do que havia ocorrido no meio tempo. Na intenção do Legislador, então, a incorporação de tudo isso na religião de Israel não poderia ter sido uma reflexão posterior.

Algumas vezes, Ezequiel 20.25 é citado como prova do caráter penal da observância dessas coisas. O profeta faz distinção entre as ordenanças que os israelitas haviam rejeitado e “estatutos que não eram bons e juízos pelos quais não haviam de viver”. Yahweh lhes deu os últimos como punição por eles não terem guardado os primeiros. Esses estatutos e juízos punitivos são identificados com a Lei ritual. Essa é uma exegese impossível, especialmente se nos lembrarmos de que Ezequiel era um sacerdote-profeta, para quem deve ter sido impossível tratar as mesmas coisas com as quais ele lidava como coisas puramente impostas como punição. O que precisamente “os estatutos que não eram bons e juízos pelos quais não haviam de viver” significavam é outra questão. Talvez essas palavras se refiram aos costumes idólatras, os quais, em sua história posterior, por exemplo no tempo de Manassés, o povo adotou. Fazer que os filhos fossem passados pelo fogo é mencionado como um deles (v. 26). É dito, contudo, que Yahweh “deu-lhes” essas ordenanças perversas. Isso não é fácil de explicar. Talvez possa ser entendido a partir da ordenação providencial da História por Deus, o que levou à sua apostasia com tais cultos pagãos.

SÍMBOLO E TIPO

Ao determinar a função da Lei cerimonial, devemos levar em consideração seus dois amplos aspectos, o simbólico e o típico, e a relação entre eles. As mesmas coisas eram, quando olhadas por determinado ponto de vista, símbolos; e por outro, tipos. Um símbolo é, em sua importância religiosa, algo que retrata profundamente certo fato, princípio ou relacionamento de natureza espiritual numa forma visível. As coisas que ele ilustra são de existência presente e de aplicação presente. Essas coisas estão em vigor no tempo em que o símbolo está em operação.

A mesma coisa, quando considerada como um tipo, é diferente. Uma coisa típica é prospectiva; ela se relaciona com o que virá a ser real ou aplicável no futuro. No Novo Testamento, a palavra “tipo” ocorre somente uma vez [Rm 5.14], em que é dito que Adão é tipo de Cristo. Esse é o sentido técnico, teológico da palavra que, portanto, deve ter estado em uso antes do tempo de Paulo. Os teólogos judeus tinham, sem dúvida, seu sistema de tipologia. A palavra veio a ser usada tecnicamente de um modo bem natural. Seu sentido primário e físico é aquele de uma marca ou impressão feita sobre alguma substância macia por meio de pressão ou golpe (*tupto*, “golpear”). Esse sentido ocorre em João 20.25. A partir desse significado se desenvolveu o sentido de “forma”, “imagem”, possivelmente do fato de que a impressão feita em moedas produzia uma imagem [At 7.43]. Mas o sentido de “imagem” muda facilmente para o de “modelo”, “exemplo” [At 23.25; 2Ts 3.9]. Romanos 5.14 se relaciona a esse terceiro uso técnico da palavra.

O “antítipo”, o que foi imprimido, corresponde ao “tipo”, o que imprime. Isso também é usado tecnicamente no Novo Testamento. Tanto Pedro como a Epístola aos Hebreus o empregam. Ele indica a cópia tirada do tipo técnico. Há, todavia, uma diferença entre esses dois escritores. Pedro encontra o tipo técnico na história do Antigo Testamento. A água do batismo, para ele, é o antítipo daquela do dilúvio [1Pe 3.21]. O escritor de Hebreus encontra o tipo, o modelo, no mundo celestial. Para ele, portanto, as mesmas coisas do Antigo Testamento que Pedro chamaria de tipos já são antítipos [Hb 9.24]. O primeiro é mais teológico; o segundo é uma visão mais puramente histórica do relacionamento.

O problema principal a se entender é: como o mesmo sistema de representações pode ser usado ao mesmo tempo nas capacidades simbólica e típica? Obviamente, isso teria sido impossível se as coisas representadas, em cada caso diferente ou diverso, não estivessem relacionadas umas com as outras. Se alguma coisa é uma descrição acurada de certa realidade, então ela seria desqualificada por essa mesma razão, para apontar para outra realidade futura de uma natureza bem diferente. A solução do problema está em que as coisas simbolizadas e as coisas tipificadas não são diferentes arranjos de coisas. Elas são, na realidade, as mesmas coisas, diferentes somente em que elas vêm primeiro num período mais inicial do desenvolvimento da redenção e, então, mais uma vez, num período posterior, mais avançado. Assim, o que é simbólico quanto à edição já existente do fato ou verdade se torna típico, profético, da edição posterior, final daquele mesmo fato ou verdade. Se perceberá, a partir disso, que um tipo nunca pode ser um tipo independentemente de primeiro ser um símbolo. O portão para a casa da tipologia está no outro extremo da casa do simbolismo.

Essa é a regra fundamental a ser observada ao se afirmar quais elementos no Antigo Testamento são típicos, e em que consistem as coisas correspondentes a eles como antítipos. Somente depois de ter descoberto o que uma coisa simboliza é que podemos legitimamente perguntar o que ela tipifica, pois a última não pode ser outra coisa que não a primeira colocada num plano mais elevado. O laço que une tipo e antítipo juntos deve ser de continuidade vital no progresso da redenção. Onde isso é ignorado e no lugar desse laço são colocadas semelhanças acidentais, vazias de importância espiritual inerente, acontece toda a sorte de absurdos, de modo a colocar em descrédito tudo sobre tipologia. Exemplos disso são: o cordão escarlate de Raabe prefigura o sangue de Cristo; os quatro leprosos de Samaria, os quatro evangelistas.

Essas extravagâncias têm produzido um desgosto por tipologia em mentes mais treinadas. A fim de arrancar essas ervas daninhas, foi proposto que se lide somente com aqueles que são reconhecidamente tipos no Novo Testamento. Esses eram chamados de *typi innati*, “tipos inatos”. Os outros, cuja importância típica tinha de ser descoberta por meio de pesquisa, eram chamados de *typi illati*. Então, os racionalistas deram um passo mais adiante, afirmando que todas as instâncias de tipologia no Novo

Testamento são apenas vários exemplos da exegese rabínica alegorizante. Isso colocaria nosso Senhor e seus apóstolos como exegetas fantasiosos. Porém, mesmo a distinção entre *typi innati* e *typi illati* não pode ser sustentada. O simples fato de que nenhum escritor no Novo Testamento se refira a certas características como típicas não é prova suficiente para falta de importância típica (ou tipológica). Tipos, nesse caso, se colocam na mesma posição que as profecias. O Novo Testamento, em várias ocasiões, chama nossa atenção para o cumprimento de certas profecias, algumas vezes de natureza tal que talvez não as identificássemos como sendo profecias. E, ainda assim, não estamos restritos, por isso, de pesquisar o campo da profecia e procurar no Novo Testamento por outros casos de cumprimento. Os casos de tipologia atestados pelos escritores do Novo Testamento não têm nada de peculiar em si. Apenas reconhecê-los levaria a um resultado altamente incompleto e incoerente. Um sistema de tipos é algo racional, cuja forma, espera-se, venha da sabedoria divina. Mas a inserção aqui e ali de algumas alusões isoladas estaria em desarmonia com a evidência do desígnio na revelação.

Nós temos, além disso, o encorajamento direto do Novo Testamento para prestar atenção ao aspecto típico das Escrituras do Antigo Testamento. Na estrada de Emaús, nosso Senhor, começando por Moisés, passando pelos profetas, interpretou para os discípulos as coisas concernentes a si mesmo em toda a Escritura. Uma vez que a Lei de Moisés está incluída, algumas dessas coisas devem ter sido de natureza típica. Ele repreendeu seus companheiros porque eram tardios de coração para entender e crer nessas prefigurações concernentes ao seu trabalho e carreira. O autor de Hebreus notifica que, quanto ao tabernáculo, havia muito mais importância típica nisso do que ele gostaria de expor [9.5]. Ele diz o mesmo a respeito de Melquisedeque como uma figura típica que seus leitores haviam falhado em apreciar [5.11ss.]. É inevitável, claro, que nesse tipo de interpretação de personagens do Antigo Testamento deva entrar um elemento de incerteza. Porém, no final, esse é um elemento que está presente em toda exegese.

Além dos tipos rituais, existem os tipos históricos no Antigo Testamento. Já nos tornamos familiarizados com alguns deles na narrativa precedente. Havia também, previamente, os tipos rituais. Mas todos, no geral, eram mais ou menos esporádicos. A novidade é que agora, no tempo de Moisés, um sistema de tipos é estabelecido, de modo que todo organismo

do mundo da redenção, por assim dizer, encontra uma materialização típica na terra. Os tipos são sombras de um corpo que é Cristo. Se o corpo chamado Cristo era um organismo, então, também, as suas sombras, que vieram antes, devem ter possuído o mesmo caráter. Em Gálatas 4.3 e Colossenses 2.20 Paulo fala da instituição ritual como “rudimentos do mundo”. Ele atribui esse caráter de rudimento a eles porque eles se ocupam das coisas externas e materiais. Em certo sentido (porém não como formulação), Paulo colocou as cerimônias do Antigo Testamento numa linha similar à dos costumes religiosos pagãos. No paganismo, os ritos religiosos possuem esse caráter em razão de sua dependência geral na tendência simbólica. Nas instituições mosaicas, esse simbolismo natural também está na base, mas aqui havia um controle divino especial na formação dos materiais. Assim, porque a verdade encontrou expressão em formas físicas, dizemos que ela veio num plano inferior. Sob o Novo Testamento, esse modo exteriorizado de expressão foi retido somente nas duas instâncias do Batismo e da Ceia do Senhor, mas todo o Antigo Testamento ainda se move nessa esfera física. Por conseguinte, em Hebreus 9.1, o tabernáculo é chamado de “um santuário terreno”, ou seja, um santuário pertencente a este mundo físico. Era apropriado que, dessa maneira, um tipo de substrato artificial pudesse ser criado para que a verdade da redenção se assentasse sobre ele. A verdade jaz suspensa no ar. No Novo Testamento, ela estava com os fatos consumados para se ligar a eles. Enquanto eles ainda estavam em formação, um suporte provisório foi construído para eles nas instituições cerimoniais.

Do que foi dito segue-se que não se esperava que a compreensão típica e simbólica das cerimônias mantivesse o mesmo ritmo. A Lei desempenhou sua função simbólica em virtude de seu caráter inteligível inerente. Isso era diferente com os tipos. Apesar de a eficácia provisória defectiva das cerimônias poder, até certo ponto, ser percebida, era muito mais difícil dizer o que se pretendia colocar no lugar no futuro. Os tipos, aqui, precisam do auxílio da profecia para a sua interpretação [cf. Is 53]. Nós não devemos inferir, da nossa leitura comparativamente fácil dos tipos, que os antigos israelitas sentiram o mesmo ao interpretá-los. É anacrônico querer trazer para a mentalidade do Antigo Testamento nossa consciência doutrinária desenvolvida sobre essas questões. A falha na compreensão, contudo, não diminui a importância objetiva que esses tipos tiveram no propósito de

Deus. Mas também é possível cometer o erro oposto de perpetuar a forma típica da religião do Antigo Testamento ao inseri-la no Novo Testamento. Isso é o que a Igreja Católica Romana faz em larga escala. E, ao fazer isso, em vez de elevar a substância dos tipos para um plano mais elevado, ela simplesmente reproduz e repete. Isso é destrutivo para toda relação típica.

O TABERNÁCULO

O tabernáculo propicia um exemplo claro de coexistência do simbólico e do típico em uma das principais instituições da religião do Antigo Testamento. Ele incorpora a ideia eminentemente religiosa da habitação de Deus com seu povo. Ele expressa isso simbolicamente, até onde isso diz respeito à religião do Antigo Testamento, e tipicamente quanto à materialização final da salvação no estado cristão. O tabernáculo é, por assim dizer, uma teocracia concentrada. O seu propósito principal, que é o de concretizar a habitação de Yahweh, é afirmado várias vezes [Êx 25.8; 29.44,45]. Ele deriva seu nome principal disso, ou seja, *mishkan*, “lugar de habitação”. As versões inglesas traduzem isso bem especificamente, em dependência da Septuaginta e da Vulgata, como “tabernáculo”. Mas “tabernáculo” significa “tenda”. Toda tenda é um *mishkan*, mas nem todo *mishkan* é uma tenda. Para “tenda” há outra palavra em hebraico: *’ohel*.

A habitação de Deus numa casa não deve ser, e nunca foi, concebida, como Spencer entenderia, com base na ideia primitiva de que a deidade precisa de conforto e abrigo. Mesmo com relação aos santuários do paganismo, dificilmente esse teria sido o conceito original. Um santuário é sempre, e em todo lugar, um lugar estabelecido e indicado para o trato entre um deus e seus adoradores. Se os israelitas tivessem associado com o seu *mishkan* um conceito tão baixo sobre a deidade, então dificilmente eles falhariam em introduzir no *mishkan* alguma imagem de Deus, pois um deus que se concebe fisicamente como necessitado de abrigo não pode ser concebido sem um corpo. Nas passagens citadas, é declarado claramente que não é por causa de uma necessidade que Deus tenha para si mesmo, mas por uma necessidade criada por sua relação com Israel é que ela é servida pelo estabelecimento do tabernáculo. O tabernáculo não simboliza o que Yahweh é em seu ser geral e suas operações. Por conseguinte, ele também não circunscreve ou limita Deus. O modo pelo qual ele deve ser

entendido se torna claro quando se leva em conta o sentido metafórico que o verbo “habitar” tem frequentemente. Ele significa associação de intimidade [Gn 30.20; Sl 5.4; Pv 8.12]. A habitação com seu povo é para satisfazer o desejo que Deus tem de uma identificação mútua quanto à sorte entre ele e eles. Entendido dessa maneira, o conceito nos ajuda a sentir algo do calor e afeições centradas em Deus, e do lado de Deus, o interesse pela busca do homem na religião do Antigo Testamento.

Em razão de que a identificação da sorte é a ideia subjacente, podemos entender que a forma escolhida para o *mishkan* divino deveria ser um *‘ohel*, uma tenda. Pois, uma vez que os israelitas viviam em tendas, a ideia de Deus identificar sua sorte com a deles não poderia ser mais incisivamente expressa do que no seu compartilhar do modo de habitação deles. Mais adiante, os materiais usados na construção da tenda tinham de vir da oferta voluntária do povo, a fim de simbolizar que eles desejavam que seu Deus habitasse entre eles. Mais precisamente, o intercuro religioso é definido em ainda outro nome da tenda: *‘ohel mo’ed*, “tenda do encontro”. O encontro não se refere ao ajuntamento do povo, mas ao encontro de Yahweh com o povo. Aqui, mais uma vez, curiosamente, a Septuaginta e a Vulgata, antecipando o próximo nome, traduziram como “a tenda do testemunho”; mas, nesse caso, as versões inglesas não as seguiram. A palavra que é traduzida como “encontro” não designa um encontro acidental, mas algo arranjado previamente. Isso implica que Yahweh faz a provisão e determina o tempo para estar com o seu povo. A ideia é importante porque ela é uma das indicações de que um intercuro consciente entre Deus e o homem é o que caracteriza a religião bíblica [Êx 29.42,43; Am 3.3].

O terceiro nome já mencionado, “tenda do testemunho”, *‘ohel ha’eduth*, mostra que o ajuntamento é para a comunicação de pensamento. Testemunho é um nome para a Lei. A Lei estava presente, e, por meio dela, um testemunho perpétuo de Yahweh, no Decálogo, colocado dentro da arca do testemunho. Ele estava presente também no livro contendo a Lei como um todo, que era posto ao lado (não dentro) da arca [Dt 31.26]. Porém, enquanto que o “testemunho” é um sinônimo para a Lei, ele é também um sinônimo para *berith*, e seu propósito deverá ser determinado em harmonia com isso. Ainda que seja, em parte, um testemunho contra Israel [Dt 31.26,27], no todo ele deve ser um testemunho em seu favor; ele

ênfatiza, nessa relação, a natureza graciosa e redentora da revelação de Deus a Israel: Salmos 78.5 e 119 (*passim*).

A MAJESTADE E A SANTIDADE DE DEUS

Enquanto que tudo isso ênfatiza a natureza condescendente e amigável da aproximação de Yahweh e habitação com seu povo, trazendo, por assim dizer, um eco das misericórdias do período abraâmico, todavia há outro lado que foi desenvolvido apenas parcialmente durante o período patriarcal. O tabernáculo tem, ainda, outro nome. Ele é “um lugar santo”, “um santuário”, *Mikdash*. É um tanto quanto difícil entender o peso e a abrangência desse termo, porque, no uso do Novo Testamento, o conceito de “santidade” havia sido mais ou menos estreitado e monopolizado pelo sentido ético. A aplicação mais antiga, da qual surge a aplicação ética, denota a majestade, o distanciamento de Deus, não, porém, como algo arbitrariamente assumido ou mantido, mas como algo inerente e inseparável da natureza divina. Alguém pode quase dizer que a santidade de Deus é sua divindade específica, aquilo que o separa de cada criatura, como distinto em lugar e honra.

O estado mental da criatura ao responder a isso é o sentimento de profunda reverência e temor. O efeito pode ser melhor visto num contexto tal qual o de Isaías 6. Ele está mais em evidência na revelação e religião do Antigo Testamento do que no Novo Testamento, apesar de que, quanto ao último, é suficiente dizer que a tendência da religião moderna em ênfatizar exclusivamente o amor de Deus é injustificada [cf. 1Jo 4.18]. A admiração ou temor inspirados pela santidade de Yahweh não é primeiramente por causa do senso de pecado. Existe algo mais profundo por trás desse sentimento, ainda que a consciência de pecado seja atizada e intensificada pelo sentimento desse fator mais profundo. Uma comparação entre os serafins, que experimentam somente o senso da majestade de Yahweh, mas sem pecado, e o do profeta, que tem ambos, é bastante instrutivo [Is 6]. A característica de santuário do tabernáculo expressa ambos os elementos da ideia. O povo, ainda que sob o favor de Deus, deve, entretanto, permanecer a distância. Na verdade, estão confinados à área externa e excluídos do tabernáculo propriamente dito. Somente os sacerdotes podiam entrar, mas isso em razão da necessidade de sua ministração lá dentro, não porque eles

estão fora do alcance da santidade divina no seu efeito excludente. Mesmo a expiação que acontece continuamente e por meio da qual a desqualificação ética é, em certa medida, removida, não pode anular esse princípio anterior de que uma distância apropriada deve ser mantida entre Deus e o homem.

A coexistência desses dois elementos, o da aproximação confiante de Deus e o da reverência pela majestade divina, é característica ao longo de toda religião bíblica. Isso permanece mesmo na atitude exemplificada por Jesus, pois se ele nos ensina a nos dirigirmos a Deus como Pai, ele imediatamente acrescenta a isso a qualificação “nos céus”, a fim de que o amor e a confiança para com Deus não caiam ao nível de uma familiaridade irreligiosa com Deus. Especialmente a presença dos *cherubhim* sobre a arca no Santo dos santos dá uma expressão sublime do aspecto da realeza da santidade divina. Esses *cherubhim* são assistentes do trono de Deus, não “anjos” no sentido específico da palavra, pois os anjos têm de se deslocar e entregar mensagens, enquanto que os *cherubhim* não podem deixar as imediações do trono, onde eles têm de dar expressão à majestade real de Yahweh, tanto com sua presença como com seus louvores incessantes [Is 6.3; Ap 4.8,9]. O segundo aspecto, com um colorido mais ético, da ideia de santidade é exibido da mesma maneira no tabernáculo. Ele é responsável, em parte, como já dito, pela exclusividade observada. Positivamente, ele encontra expressão nas exigências de pureza dos sacerdotes e na contínua expiação da qual o tabernáculo é a cena.

O LUGAR DE ADORAÇÃO

Ainda outra aplicação da ideia da presença de Yahweh no tabernáculo: esse é o lugar no qual o povo oferece sua adoração a Deus. Esse é o palácio do Rei no qual o povo presta deferência a ele. Essa característica pertence mais particularmente ao “lugar santo”, onde isso está simbolizado nas três peças de mobília colocadas lá: o altar de incenso, a mesa dos pães da proposição (a Deidade em revelação) e o candelabro. O incenso é para a oração. O simbolismo está parcialmente na fumaça que é, por assim dizer, a quintessência refinada da oferta, e, parcialmente, no movimento ascendente da mesma. O altar do incenso colocado como o mais próximo da cortina antes do “Santo dos santos” significa a especificidade religiosa da oração para se chegar mais perto do coração de Deus. A oferta era de caráter

perpétuo. A noção do cheiro do incenso queimado agradável às narinas de Yahweh é de alguma maneira distante do gosto próprio da nossa imaginação religiosa, mas que não deveria ser negligenciada por causa disso, uma vez que ela não é, nem nos mínimos detalhes, tida como inapropriada para o senso hebreu de religião. A mesa dos pães da proposição [Êx 25.30; Lv 24.5-8] representa uma oferta de carne e uma libação. Como será demonstrado no nosso estudo da Lei sacrificial, essa é a classe de ofertas que simbolizam a consagração das atividades da vida a Deus. O que o candelabro representa, precisamente, não é tão fácil de determinar. A oferenda dele deve ser algo em sintonia com os outros dois – oração e oferta de boas obras de Israel –, mas o problema é descobrir em quê ele difere desses dois últimos. Em relação com Zacarias 4.2ss. e Apocalipse 1.20, pode-se deduzir nisso a intenção de mostrar que as boas obras da congregação refletem sobre aqueles que não as têm e assim resultar na atribuição do louvor a Deus [Mt 5.14]. A luz talvez tenha mais associações simbólicas na Escritura do que qualquer elemento natural. Ela figura significativamente em todas as três esferas de manifestação religiosa. Ela aparece como a luz do conhecimento, a luz da santidade, como a luz do regozijo.

Essas várias coisas eram simbolizadas no tabernáculo em estreita dependência da habitação de Yahweh lá. O caráter simbólico, contudo, não deve ser entendido como puramente simbólico, excluindo-se o elemento de eficácia real. Havia em todos eles um uso sacramental; eles eram meios de graça reais. Por essa razão, a questão se torna interessante sobre como a presença divina no tabernáculo deve ser entendida. Isso era uma coisa simbólica ou, pelo menos, uma coisa puramente espiritual, ou ela estava incorporada em alguma manifestação sobrenatural real? Esse é o problema da assim chamada *Shekinah*. Desde tempos bem antigos, uma visão realística a esse respeito tem prevalecido entre teólogos judeus e cristãos. Em 1683, Vitringa abandonou essa verdade venerável e a substituiu pela crença numa presença puramente espiritual e invisível. Ele fez isso com base numa exegese modificada de Levítico 16.2, uma passagem que servia naquele tempo para dar suporte à interpretação realista. Sua opinião era que a “nuvem” da qual o versículo fala era uma nuvem de incenso, que seria produzida pelo sumo sacerdote, e não uma nuvem teofânica de caráter sobrenatural. As pessoas naquele tempo eram bem sensíveis a essa questão

da sobrenaturalidade e essa inovação exegetica, inocente na superfície, resultou em tamanho protesto que Vitringa se retratou de sua proposta e retornou à antiga visão. Mais ou menos na metade do século 18, a controvérsia foi reavivada e, dessa vez, a opinião antirrealista prevaleceu. Desde os primeiros 25 anos do século 19, a visão realista tem encontrado novos defensores, mas algumas das objeções levantadas anteriormente contra ela eram tão fortes que impuseram peso suficiente sobre o ar rarefeito do “sobrenaturalismo” daqueles dias, de modo a se chegar num acordo. Pensava-se agora que a glória divina estava de fato presente por meio de uma manifestação sobrenatural no lugar santíssimo, mas que ela não residia lá continuamente, estando confinada à ocasião anual da entrada do sumo sacerdote naquele lugar.

É evidente que as opiniões nessa matéria foram influenciadas mais por predisposição teológica do que por evidência exegetica. Vitringa parece ter sido quase que o único que se aproximou da questão com uma mente exegetica imparcial. Sua exegese de Levítico 16.2 é, todavia, insustentável. Ela repousa na identificação da nuvem nos versículos 2 e 13. Essa equação é infundada, pois a mera ocorrência da frase idêntica “para que não morra”, em ambos os versículos, em vista da relação totalmente diferente, não basta para prová-la. O significado do versículo 2 é: Arão não pode adentrar o véu todas as vezes; se o fizer fora do tempo determinado, ele se expõe ao perigo de morte, porque lá dentro está uma manifestação da presença de Yahweh incorporada na nuvem. A advertência “para que não morra” é ocasionada pela presença da nuvem. No versículo 13, Arão é advertido que, quando entrar, ele não deve entrar sem se cobrir com a nuvem de incenso, porque a negligência em fazê-lo o exporia ao perigo de morte. A advertência “para que não morra” é dirigida para a produção de uma nuvem artificial de incenso. Além disso, observaremos que se fala sobre “a nuvem” no versículo 2 e “uma nuvem” no versículo 13. “A nuvem” deve significar a tão bem conhecida nuvem de que se fala previamente na História. Essa só pode ser a nuvem que acompanhou o povo em suas jornadas, ou seja, a nuvem sobrenatural e teofânica. A nuvem de incenso nunca havia sido mencionada antes na narrativa; portanto, no versículo 13, “uma nuvem” é que é indicada. Onde quer que no Antigo Testamento os termos “nuvem” e “aparição” ocorram juntos, a referência é sempre à nuvem teofânica. A construção do versículo 2 deve ser forçada ao máximo para fazer que fale de uma nuvem

de incenso e a necessidade de produzi-la. Na ocasião da inauguração do tabernáculo e do templo, é afirmado, distintamente, que a glória divina entrou no santuário [Êx 40.34,35; 1Rs 8.10-12]. É verdade que em ambas ocasiões a glória deve ter sido, subsequentemente, retirada, pois os sacerdotes, que não podiam servir inicialmente por causa de sua presença, posteriormente serviram de novo. Mas também não é declarado que a glória se retirou totalmente, não permanecendo nenhuma parte dela. No fim de tudo, a última suposição é a mais natural. Ezequiel relata que, no tempo do cativeiro, ele viu a glória de Yahweh partindo do templo [10.18; 11.23]. Ageu deduz que no templo pós-exílico alguma coisa estava faltando em comparação com o templo de Salomão [2.7]. Os salmistas falam do santuário em termos que indicam que ele e a glória pertencem um ao outro [63.2]. E para corroborar tudo isso, temos o testemunho de Paulo, que menciona a “glória” *doxa* entre os grandes privilégios que distinguiam Israel [Rm 9.4; cf. também At 7.2; Ap 15.8; 21.11, 23].

O tabernáculo, então, representava não meramente de maneira simbólica a habitação de Deus em Israel; mas, na verdade, ele a continha. Assim, devemos inquirir mais particularmente se ele era a casa de Yahweh exclusivamente ou a casa conjunta dele e do povo. A resposta correta para isso é que o tabernáculo é, em sua inteireza, a casa de Yahweh. Não há dois aposentos, um para Deus e um para o povo, pois o lugar santo, não menos do que o Santo dos santos, é o lugar que Deus possui sozinho. Ao mesmo tempo deve ser mantido que o povo é recebido na casa de Deus como seus convidados. Isso não ter sido cumprido literalmente no Antigo Testamento, mas apenas simbolicamente, não altera o fato. Essa função de se enfatizar a pecaminosidade do povo e a natureza provisória de sua santificação por enquanto só podia ser expressa simbolicamente, mas o pensamento estava lá, não obstante, como um ideal. Como um privilégio ideal, isso pertencia a cada israelita [Sl 15; 24; 27]. Se o tabernáculo simbolizava a habitação celestial de Deus, e o destino ideal do povo de Deus sempre foi o de ser recebido por ele na comunhão mais perfeita lá, então deve ter havido pelo menos um reflexo e um prenúncio disso no tabernáculo. De conformidade com esse princípio, os nomes dados ao palácio celestial de Deus e ao santuário terreno são idênticos. *Ma'on*, *hekhal*, *zebhu* são usados indiscriminadamente para ambos. O ponto levantado não é sem relevância teológica. Ele toca a questão sobre a natureza da religião e o papel

desempenhado nela por Deus e pelo homem respectivamente. Na comunhão pactual ideal retratada aqui, o fator totalmente controlador é o divino. O homem aparece como quem é admitido, ajustado e subordinado à vida de Deus. A piedade bíblica é centrada em Deus.

CRISTO É O ANTITÍPICO DO TABERNÁCULO

A importância típica do tabernáculo deveria ser buscada em estreita dependência de sua importância simbólica. Devemos perguntar: onde esses princípios e realidades religiosas, que o tabernáculo serviu para ensinar e comunicar, reaparecem na história subsequente da redenção, sendo elevados ao seu estado consumado? Primeiro, nós os descobrimos no Cristo glorificado. O evangelista fala disso [Jo 1.14]. O Verbo encarnado é aquele em quem Deus veio para tabernacular entre os homens a fim de revelar sua graça e glória para eles. Em João 2.19-22, o próprio Jesus prediz que o templo do Antigo Testamento, que seus inimigos por sua atitude com relação a ele, estão virtualmente destruindo, ele o reconstruirá de novo em três dias, ou seja, por meio da ressurreição. Isso afirma a continuidade entre o santuário do Antigo Testamento e sua pessoa glorificada. Nele será para sempre perpetuado tudo o que o tabernáculo e o templo representaram. A estrutura de pedra pode desaparecer; a essência demonstra ser eterna. Em Colossenses 2.9, Paulo ensina que nele habita corporalmente a plenitude da divindade. Essas passagens devem ser comparadas com as palavras de Jesus para Natanael [Jo 1.51], nas quais ele encontra em si mesmo o cumprimento daquilo que Jacó chamou de casa de Deus, o portão dos céus. Em todos esses casos, a habitação de Deus em Cristo serve para os mesmos propósitos que o tabernáculo mosaico serviu provisoriamente. Ele, como o tabernáculo antitípico, é revelatório e sacramental no mais alto grau.

O TABERNÁCULO: TAMBÉM UM TIPO DE IGREJA

Mas aquilo que é verdadeiro quanto a Cristo é, da mesma maneira, verdadeiro quanto à igreja. O tabernáculo também era um tipo dela. Isso não poderia ser diferente porque a igreja é o corpo do Cristo ressurreto. Por essa razão, a igreja é chamada de “a casa de Deus” [Ef 2.21,22; 1Tm 3.15; Hb 3.6; 10.21; 1Pe 2.5]. Uma guinada individual é dada para o pensamento no qual o cristão é chamado de um templo de Deus [1Co 6.19]. Deve ser

notado que “casa de Deus” não é, no Novo Testamento, uma mera imagem de comunhão entre Deus e a igreja, mas sempre se refere especificamente à habitação de Yahweh como no Antigo Testamento. A mais elevada compreensão da ideia do tabernáculo é atribuída ao período escatológico da história da redenção. Isso é descrito pelo Apocalipse [21.3]. A peculiaridade da representação aqui é que, na dependência de Isaías 4.5,6, as áreas do tabernáculo e do templo são ampliadas de modo a se tornarem igualmente coextensivas com toda a Nova Jerusalém. A necessidade de um tabernáculo ou templo simbólico e típico pressupõe a imperfeição do presente estado da teocracia. Quando a teocracia corresponder completamente ao ideal divino dela, então não haverá mais necessidade de símbolo ou tipo. Por isso, a declaração: Eu não vi nenhum templo ali (v. 22). Isso não faz dela, contudo, “a cidade sem uma igreja”. Usando a terminologia escriturística, deveríamos antes dizer que o lugar todo será igreja.

O SISTEMA SACRIFICIAL DA LEI

A segunda tendência principal na Lei cerimonial é aquela relacionada ao sacrifício. As formas rituais sacrificiais formam o centro dos ritos do tabernáculo. O altar é, de fato, a casa de Deus, um tabernáculo em miniatura. Por isso ele é descrito como o lugar onde Deus registra seu “nome” e se encontra com seu povo [Êx 20.24]. As leis sobre o tabernáculo nos capítulos finais do livro de Êxodo são seguidas imediatamente pelas leis sacrificiais nos capítulos de abertura de Levítico.

Sacrifícios como tais não começaram, é claro, com a Lei mosaica. Nós lemos sobre Caim e Abel trazendo suas ofertas, e sobre Noé oferecendo sacrifícios após o dilúvio. Será observado, ainda, que esses sacrifícios pertencem ao estado de pecado. Pode ser inferido disso que a ideia de sacrifício tem uma relação íntima com o fato do pecado. A fim de determinar essa relação acuradamente, deveremos distinguir entre as duas finalidades principais servidas pelo sacrifício, pois a relação com o pecado não é totalmente a mesma em cada uma delas. Essas duas finalidades principais são a expiação e a consagração. É evidente que a expiação não pode existir sem que haja pecado para expiar. O elemento expiatório no sacrifício, portanto, se origina na realidade do pecado. Isso é de alguma maneira diferente com o elemento de consagração. Consagração é

primeiramente necessária por causa do pecado. Ela é tão antiga quanto a própria religião; mais ainda, ela constitui a própria essência da religião. Mas não devemos inferir, dessa existência original da consagração no exercício da religião sem pecado, que a forma sacrificial específica de consagração é tão antiga quanto a prática da ideia em si.

O modo correto de expressar isso é que a forma externalizada da consagração é resultante do pecado. No intercurso sem pecado entre Deus e o homem, tudo é direto e espiritual; nenhum símbolo intervém entre a criatura que adora e o Criador. A diferença entre os dois aspectos do sacrifício está na questão sobre a origem puramente humana do sacrifício ou de sua instituição divina. Para o uso expiatório do sacrifício, uma instituição positiva divina era obviamente requerida. Mesmo que o homem tivesse concebido a ideia de expiação por si mesmo, ainda assim seria requerida a sanção divina explícita para pô-la em prática. Entretanto, a ideia de consagração é inata ao homem, e é talvez concebível que, depois da Queda, o homem pela própria iniciativa começou a dar a isso uma nova materialização externalizada, porque ele sentiu que o pecado havia feito tal separação entre Deus e ele mesmo que isso impossibilitou a oferta direta de si mesmo a Deus.

Deve-se admitir, porém, que o Pentateuco não contém nenhum registro da instituição do sacrifício seja no seu aspecto expiatório ou consagrador. Alguns professam encontrá-lo em Gênesis 3.21. A cobertura de pele de animais providenciada por Deus teria trazido a implicação de que vida animal é necessária para cobrir o pecado. Contra isso fala o fato de que a palavra usada para esse ato de Deus não é o termo técnico usado na Lei para a cobertura do pecado pelo sacrifício. Ela é uma palavra que significa “vestir”, um termo que nunca é empregado na Lei para a expiação do pecado.

Enquanto que a Lei não aponta uma classe separada de sacrifício para a expiação somente, ela devota o sacrifício vegetal, sem sangue para o propósito de consagração somente. No sacrifício animal e sangrento, as duas ideias encontram expressão conjunta, e a união íntima das duas é salientada na regra em que nenhum sacrifício vegetal deverá ser trazido a não ser com base num sacrifício animal precedente. O sacrifício não sangrento não nega a ideia de expiação; ele a pressupõe. É claro, o uso

exclusivo de sacrifício animal para expiação é por causa da presença do sangue nele. Sem sangue não há expiação sacrificial sob a Lei.

OFERTAS – DÁDIVAS – SACRIFÍCIOS

A categoria geral sob a qual os sacrifícios são agrupados é aquela do *qorban*, “oferta” (literalmente – “aquilo que é trazido para perto”) ou aquela dos *mattenoth qodesh*, “dons de santidade”. Essa classificação parece ter sido primariamente tirada do elemento de consagração que há nelas. Que consagração seja um dom parece natural, mas não é tão fácil de entender que expiação leve o mesmo nome, apesar de que deve haver algum significado nisso também, como devemos descobrir mais tarde. Esse caráter de dádiva é da maior importância para a nossa compreensão da natureza do sacrifício. O ponto a se observar aqui é que “oferta” e “dádivas santas” são termos genéricos. Eles abrangem o sacrifício, mas abrangem muito mais do que o sacrifício propriamente dito. Tudo que é devotado em qualquer que seja a forma a serviço de Yahweh pode ser chamado por esses nomes, mas nem tudo dessa natureza pode ser chamado de sacrifício. Cada sacrifício é uma dádiva santa, mas nem toda dádiva santa é um sacrifício. É lastimável, para o nosso entendimento da matéria, que a Lei não tenha nenhum termo separado para a subdivisão específica das dádivas santas, de modo que, a fim de satisfazer nosso desejo por especificação, precisemos recorrer à palavra latina *sacrificium*, que, originalmente, era também bem mais abrangente do que o uso que fazemos dela agora. Porém, se não podemos nomear o “sacrifício” em uma palavra bíblica, podemos, pelo menos, por meio de descrição, distingui-la a partir das coisas cognatas, mas que de maneira alguma são idênticas.

O que distingue o sacrifício de todas as outras coisas, não importando quão sagradas elas sejam, é que parte, ou o todo de sua substância, é posta sobre o altar. Sem o altar não haveria nenhum sacrifício. Esse colocar sobre o altar é uma das coisas mais significativas: isso quer dizer que o sacrifício é consumido diretamente por Yahweh, pois Yahweh habita no altar. A Lei expressa, em linguagem antropomórfica, o princípio de assimilação do sacrifício por Yahweh, quando ela fala disso como “alimento para Yahweh” ou como concedendo “uma [oferta] queimada de aroma agradável a Yahweh”. Bem mais tarde, os profetas ainda tinham de protestar contra

uma interpretação naturalística desse conceito, como se Yahweh estivesse por natureza necessitado de comida e de gratificação do seu sentido do olfato. O sentido da Lei é que, em virtude de sua relação com Israel, como o Deus de Israel, ele não pode existir sem isso, uma vez que esse é exatamente o propósito para o qual ele havia escolhido Israel e instituído o serviço ritual, para que sempre haja um suprimento incessante de louvor e consagração a ele. Todo o teor da Lei concorre para esse efeito. Seu espírito, especialmente no sistema de sacrifício, é o de uma religião centrada em Deus. Uma vez que, no Antigo Testamento, as atividades religiosas de orientação humana estão relativamente restritas, a impressão causada por isso é ainda mais forte. Isso pertence, contudo, ao todo da religião bíblica sob todas as circunstâncias. Nela, toda atividade é serviço, não de acordo com o sentido moderno depauperado e humanitário da palavra, mas no sentido de ela ser, em última análise, direcionada a Deus, um sacrifício no profundo entendimento do Antigo Testamento desse termo.

É, todavia, um exagero unilateral desse pensamento, quando alguns se dispuseram a definir sacrifício como adoração. Há adoração no sacrifício, mas adoração de maneira alguma constitui o todo do sacrifício. Adoração cobre apenas uma metade do ato, que se estende do homem a Deus. A outra metade, que se estende de Deus ao homem, não é oração, mas uma operação sacramental, algo que Deus faz e a respeito do qual o homem é puramente receptivo e passivo. Em vez de oração, ela é, antes, a resposta divina à oração. Mais uma vez, a esse respeito, a conotação moderna da palavra se tornou enganadora. Ela cheira por demais à etimologia pagã, pois em *sacrificium* a noção de *facere*¹ é muito preeminente, indicando um *facere* humano e não divino. Ainda assim, a designação de sacrifício como adoração pode ser mudada para um bom uso. Talvez ajude explicar como, mesmo no caso do sacrifício expiatório, o doar por parte do homem está envolvido. O homem deve colocar sua aspiração, desejo e confiança nesse procedimento; ele entrega de volta para Deus aquilo que Deus primeiramente dera para ele como um meio de graça.

A regulamentação do material do sacrifício explicará, mais adiante, o sentido no qual ele é considerado como uma dádiva a Yahweh. O primeiro requisito é, certamente, que todas as coisas oferecidas sejam tecnicamente “puras”. Mas nem tudo que é “puro” é permitido para o sacrifício. Dentro do reino animal, as seguintes espécies são permitidas: bois, ovelhas, bodes e

pombos. Do reino vegetal: milho, vinho e óleo podem ser trazidos. O princípio expresso nessa seleção é duplo. O sacrifício deve ser trazido daquilo que constitui o sustento da vida do ofertante, e daquilo que forma o produto de sua vida. Para uma cultura agrícola como a dos israelitas em Canaã (e a Lei se antecipa a isso) as coisas nomeadas vêm naturalmente sob a consideração desse ponto de vista duplo indicado. Reduzindo esses dois, contudo, à sua raiz única, teremos de dizer que eles caracterizam sacrifício como a dádiva da vida a Deus. Como exceção à impossibilidade, sob o Antigo Testamento, de sacrifício humano, o princípio em questão não poderia ter sido mais bem expressado do que do modo como foi. Uma verdade importante foi anunciada, tanto positiva como negativamente. Negativamente, foi posto em relevo que o sacrifício não é uma transferência de valor para Yahweh, não é um presente, no sentido pagão da palavra. Yahweh protesta contra tal noção pervertida com o lembrete de que tudo que o mundo contém era anteriormente sua propriedade. Não há possibilidade de enriquecê-lo. E, positivamente, enfatiza-se que Deus não está satisfeito, na conversação religiosa entre ele e o homem, com nada menos do que a consagração da própria vida.

A RELAÇÃO ENTRE O OFERTANTE E SEU SACRIFÍCIO

O próximo ponto a ser discutido é a relação existente, assumida pela Lei, entre o ofertante e o seu sacrifício. Existem várias teorias sobre isso, não tanto porque a Lei é ambígua nesse ponto, mas porque a argumentação baseada na Lei ritual a favor ou contra certas teorias da expiação tem influenciado a opinião nessa questão. Isso é possível por meio da ausência, na Lei, de qualquer filosofia franca do sacrifício. Aqui, como em outros pontos, deixa-se a Lei falar por si mesma. O uso abusivo dela acontece quando os intérpretes, por assim dizer, interrompem a Lei ou mesmo a silenciam, presumindo falar em nome dela. Nenhuma ideia preconcebida de expiação deveria ser permitida de modo a dar o tom de nossa compreensão da Lei, mas o oposto é que deveria acontecer. Há somente uma única ressalva: o Novo Testamento, em certos pontos, fala tão claramente sobre o cumprimento de certos aspectos do ritual de expiação que se torna impossível desconsiderar isso. Quanto ao restante, todavia, devemos formar nossa filosofia do sacrifício a partir de cuidadosa observação do modo no

qual o ritual procede. É o que faremos agora. Como um prefácio, deve-se explicar aqui que existem três opiniões gerais quanto ao significado interior do ritual e a relação que ele estabelece entre a oferta e o ofertante.

A primeira pode ser designada como a teoria puramente simbólica. De acordo com ela, o processo sacrificial exhibe em figuras certas coisas que devem ser feitas ao ofertante, e que podem e serão feitas para ele com o efeito próprio. A figura, como uma mera figura, necessita permanecer na esfera da subjetividade; ela não exhibe de maneira alguma aquilo que deve ter lugar para o homem fora dele, mas somente aquilo que tem lugar dentro dele. Nós, portanto, chamamos isso de a teoria puramente simbólica. Falando em linguagem dogmática, podemos dizer que, nessa visão do assunto, sacrifício é uma representação pictórica de tais coisas como santificação e retorno sob o favor de Deus. O máximo que essa teoria pode possivelmente conceder seria que o ritual talvez descreva alguma obrigação objetiva, que deva ter sido imposta ao homem, da qual, por meio de uma lição, ele é lembrado no sacrifício, mas que não é levada adiante ou exigida do homem, nem mesmo simbolicamente, no processo posterior. Essa interpretação do procedimento sacrificial está situada na linha das teorias moral e governamental da expiação.

A segunda teoria pode ser designada como teoria simbólico-vicária do sacrifício. O que ela tem em comum com a outra é a suposição de um simbolismo subjetivamente orientado desde o início. De acordo com ela, o ritual começa descrevendo o estado subjetivo do homem, principalmente quanto à sua obrigação. Contudo, exatamente aí, ela parte para a visão puramente simbólica. Se a última assume que as etapas posteriores continuam a retratar o que será feito dentro do homem a fim de modificá-lo, a teoria simbólico-vicária pressupõe o reconhecimento, pelo próprio ritual, de que nada pode ser feito no homem com o efeito apropriado, e que, portanto, um substituto deve tomar seu lugar. Todos os atos sucessivos do ritual se aplicam ao substituto e não ao ofertante. Consequentemente, a operação inteira assume um caráter objetivo. Ela se torna algo feito, sem dúvida, para o benefício do ofertante, mas feito fora dele. Veremos, assim, que a objetividade e vicariedade do processo caminham juntas. Baseado no mesmo princípio, a adoção de uma teoria puramente simbólica traz a exclusão do elemento vicário e de objetividade.

Há uma terceira atitude em relação à Lei do sacrifício que se distingue dessas duas teorias. Essa, contudo, não pode, de maneira alguma, ser coordenada com as duas visões precedentes, pois ela nega que, na Lei, ou no Antigo Testamento em geral, qualquer teoria coerente e consistente do sacrifício possa ser encontrada. Essa é a opinião, no seu todo, dos críticos da escola de Wellhausen. As leis sacrificiais são tidas como o precipitado de um longo processo de desenvolvimento. Elas contêm, aglomeradas de modo impreciso, costumes que datam de tempos bem distantes, e que são baseados em princípios discordantes. É pertinente, portanto, à própria essência dessa hipótese, negar que a Lei por si mesma tenha qualquer visão inteligente do significado do sacrifício. Tudo que esses escritores presumem oferecer é uma história e não uma teoria do sacrifício. Durante o período mais antigo e nômade, os sacrifícios não eram nada mais do que meios para se estabelecer ou reforçar a comunhão de sangue supostamente existente entre a deidade e seus adoradores. Isso era levado a efeito se fazendo que ambos partilhassem de um sangue em comum, o sangue do animal a ser sacrificado. O ato não significava expiação; ele significava um sacramento. Num período posterior do desenvolvimento religioso, teve lugar uma mudança considerável no conceito de sacrifício. Essa mudança estava ligada com o assentamento das tribos hebreias em Canaã. Previamente, sua religião tinha sido nômade. Agora, ela se tornou uma religião agrícola. Os sacrifícios eram presentes oferecidos a Yahweh, cuja riqueza e frequência assumiram grande importância. O culto se tornou complicado e exuberante. Como base para isso estava a crença popular ingênua de que Deus poderia ser influenciado pela apresentação de tais dádivas, se levasse em consideração o espírito com o qual elas eram trazidas.

Essa visão do sacrifício era essencialmente de origem *cananeia*. Os profetas protestaram contra essa ilusão popular e, a partir do conceito ético da natureza de Yahweh alcançado por eles, inferiram que os sacrifícios eram não só desnecessários, mas até mesmo uma forma perigosa de serviço religioso, algo reprovado por Yahweh. No começo, isso permaneceu como uma pregação puramente teórica, que nunca obteve aceitação entre o povo. Os profetas logo viram que, a fim de fazer qualquer progresso contra o culto popular, teriam de ceder para alguma forma de meio-termo. Isso consistia em podar, purificar e elevar, tanto quanto possível, a religião praticada. Os resultados desse meio-termo estão incorporados nos vários

códigos legais agora encontrados nos vários documentos do Pentateuco. Especialmente nos últimos códigos, os conceitos mais grosseiros do período inicial foram feitos, até onde era possível, veículos de uma verdade ética e espiritual.

OS PERÍODOS DO RITUAL DE SACRIFÍCIO

Agora, no que diz respeito aos vários atos ou períodos que compõem o processo ritual, consideramos primeiro a seleção do animal particular a partir dos limites de permissão já especificados. O animal deve ser perfeito em sua espécie. Tanto com relação à idade como com relação à sua condição ele deve ser livre de qualquer coisa que denigra seu valor. Isso é concebível no ingênuo conceito popular do sacrifício como uma dádiva a Yahweh, pois para o seu Deus a pessoa dá somente o melhor. Mas isso não é facilmente explicado do ponto de vista da teoria puramente simbólica. De acordo com ela, o sacrifício deve ser visto como uma figura e uma réplica do ofertante. Agora, supõe-se que o ofertante deve vir ao mesmo tempo com uma oferta, porque ele se sente anormal e imperfeito. Como, então, o animal perfeitamente normal e sem falhas figura como seu duplê? Nesse ponto, a visão simbólico-vicária certamente tem a vantagem. Ela substitui o ofertante imperfeito pelo perfeito substituto animal, a fim de que, por meio de sua perfeição, algo possa ser efetuado, o que de outra maneira seria impossível. Certamente, o animal exibe perfeição ética somente de um modo negativo: por não estar sujeito a distinções morais, ele é incapaz também de simbolizar defeitos morais. Ele é inocente simplesmente porque não pode ser bom ou mau. Mas isso é inseparável de um processo no qual um animal toma o lugar de um homem. E, em parte, isso é simbolicamente removido pela ênfase positiva lançada sobre a normalidade e perfeição física do animal. Isaías, no capítulo 53, fala do cordeiro sacrificial como se ele tivesse qualidades semiéticas, mas mesmo elas eram negativas (inocência e humildade) e, além disso, a descrição é moldada de acordo com o caráter do servo de Yahweh. Assim, isso sugere como o negativo podia servir como um símbolo de impecabilidade do antítipo. E Pedro declara que os crentes são redimidos com o precioso sangue de Cristo, como de um cordeiro sem mancha ou mácula. E o apóstolo não representa esse caráter inculpável e

imaculado meramente realçando o valor da oferta em geral, mas realçando sua eficácia para redenção [1Pe 1.19].

O próximo passo no ritual, depois que o animal era trazido ao santuário, era a bem conhecida imposição de mãos pelo ofertante. A frase em hebraico é mais enfática do que a tradução em inglês sugere; ela significa literalmente “o apoiar sobre” a mão ou mãos [Lv 16.21]. Essa cerimônia acontecia em cada sacrifício animal ordinário, e somente em sacrifício animal. Isso aponta para uma estreita relação entre o que era peculiar ao sacrifício animal e ao ato em questão. Peculiar ao sacrifício animal é o uso do sangue para expiação. A imposição de mãos, portanto, deve ter algo a ver. A importância do ato é indicada pela analogia de outras ocasiões com o que era executado [Gn 48.13,14; Lv 24.14; Nm 8.10; 27.18; Dt 34.9]. Parece que, por esses exemplos, a imposição de mãos sempre simbolizava uma transferência de uma pessoa para outra. O que a coisa transferida era depende da ocasião, mas aquele a quem alguma coisa era transferida aparece em todo lugar como uma segunda pessoa, distinta daquele que impõe as mãos. Isso decisivamente favorece a interpretação vicária do sacrifício. Isso significa que o animal não pode ter sido considerado como um mero dublê do ofertante; ele deve ter sido uma segunda pessoa diferente do ofertante.

Ao responder o que era transferido ao animal substituto nós não podemos, é claro, ser guiados pelas analogias citadas. Há evidência independente que mostra que a coisa transferida não era nada mais do que o pecado, ou seja, o ser passivo de punição com a morte por parte do ofertante. No ritual do Dia da Expição, o qual podemos considerar como a ocasião culminante para todo o sistema ritual, Arão é ordenado a impor suas mãos sobre a cabeça do segundo bode, e confessar sobre ele todas as iniquidades do povo. Esse segundo bode não era um sacrifício a ser imolado da maneira ordinária; ele era enviado para fora para o deserto com o propósito de simbolicamente remover o pecado. Ainda assim, ele formava, na verdade, com o outro bode, um objeto sacrificial; a distribuição do sofrimento da morte e do banimento para um lugar remoto servia simplesmente ao propósito de apresentar uma expressão mais clara, de modo visível, da remoção do pecado após a expiação ter sido feita, algo que o sacrifício animal ordinário não poderia expressar direito, uma vez que ele morria no processo de expiação. Nós certamente estamos autorizados,

considerando-se que as mãos transmitem o pecado e que a mesma cerimônia ocorre no sacrifício ordinário, a concluir que, em cada ocasião como essa, pecados eram transferidos.

A interpretação seguida é de grande importância, porque ela determina, virtualmente, a construção a ser situada no próximo passo do ritual: a imolação do animal pelas mãos do ofertante. O ato, desse modo, tem dado ao altar seu nome *mizbeach*, “lugar de matança”. A importância é atestada também pela injunção cuidadosa de que a imolação deve ter lugar no altar e, particularmente, no lado norte. O significado simbólico disso pode não ser claro; mas, a menos que peso fosse atribuído ao ato, o lugar teria sido tratado como indiferente. Ambas características depõem fortemente contra uma teoria defendida mesmo por intérpretes confiáveis como Keil e Delitzsch, que diz que a imolação do animal não forma nenhuma parte significativa do ritual, mas é simplesmente o meio inevitável para obtenção do sangue e da gordura, cujo uso é verdadeiramente significativo, quando considerado ritualmente.

Em relação com a imposição de mãos transmitindo o pecado, a imolação do animal que carrega o pecado dificilmente teria outro propósito que não o de significar que a morte é punição pelo pecado, infligida vicariamente em sacrifício. Que esse ponto de vista não é estranho à Lei pode ser visto em casos como o relatado em Deuteronômio 21.9 (em que há expiação, mas sem derramamento de sangue, com morte pela quebra do pescoço), e a oferta que Moisés fez de si mesmo para morrer no lugar de Israel [Êx 32.30-34].

O erro de Keil e Delitzsch é pelo fato de que a Lei não aponta a imolação, mas o sangue como o meio de expiação. Essa é uma observação correta, o que se infere disso é errado. O sangue é o símbolo mais eloquente da morte, bem como a antítese; não a morte, mas o sangue, é fundamentalmente errado. Temos de admitir que o sangue pode, da mesma maneira, ser o símbolo da vida. Mas ele não aparece assim no ritual. Nem é apto a aparecer de tal modo, porque ele figura como sangue que flui para fora, e isso aponta sempre para a vida partindo, ou seja, para a morte. O sangue, no seu estado normal, como parte integrante do animal, não faz expiação. Ele faz expiação como sangue que passou pela crise da morte e é, portanto, apto para ser o expoente da morte. A regra de que não há expiação sem sangue não pode ser revertida, de maneira a dizer que não há

sangue sem expiação. Se ainda se insistir que o sangue, concebido como o expoente da morte expiatória, deva ter seu efeito quando fluindo do animal imolado, no momento de sua conjugação com a morte, a resposta está numa correta apreciação do que o termo veterotestamentário “expiar” significa.

Nós somos inclinados a traçar distinções que são necessárias para a precisão dogmática. Dessa maneira, fazemos distinção entre a expiação em si e a aplicação da expiação. O simbolismo do ritual une esses dois. Quando é dito que “o sangue cobre” (esse é o termo técnico da Lei para a expiação), tem-se a intenção de descrever em uma palavra a expiação como a chamamos, mais a aplicação da expiação (que chamamos de justificação). Agora, nesse sentido exclusivo, o processo de cobrir não é completado até o sangue, como símbolo da morte, ser aplicado sobre o altar, ou seja, trazido em contato com Deus, que habita no altar. Essa é a razão simples pela qual a Lei se contém de dizer que a imolação faz expiação, e que ela é tão cuidadosa em enfatizar que a aplicação do sangue no altar tem esse efeito. Mas isso não pode ser mantido para provar que a imolação não tem nada a ver com o efeito. Além disso, há também uma razão externa pela qual a Lei dá mais atenção à manipulação do sangue do que sobre a imolação do animal. O último era simples e o mesmo, em todos os casos, enquanto que o primeiro era complexo, variando de acordo com as diversas classes e para as diversas ocasiões de sacrifício. Ele precisava de atenção discriminada.

Longe de negar o poder expiatório da morte num sentido vicário, as constantes referências ao sangue, ao contrário, de maneira iluminadora, confirmam isso. Para o conceito de ritual, “sangue” e “vida” são idênticos. E “vida” e “alma” são, do mesmo modo, idênticos. Nós precisamos, portanto, apenas inquirir do Antigo Testamento o significado de “alma” para chegar à natureza interna da matéria nesse ponto. Além de muitas outras, a passagem clássica no assunto é Levítico 17.11. Aqui lemos: “Porque a vida da carne” (isso é, carne viva) “está no sangue; eu vo-lo tenho dado sobre o altar, para fazer expiação pela vossa alma, porquanto é o sangue que fará expiação em virtude da vida”.

Qual é, então, o conceito de “alma” no Antigo Testamento? Em que é colocada a razão para a eficácia do sangue cobrir pelas almas. As duas associações do termo “alma” são, em primeiro lugar, de individualização, e, em segundo lugar, de sensibilidade. Ambas estão, é claro, por conseguinte, simbólica, fisiológica e intimamente relacionadas com o sangue no corpo.

“Alma” é aquilo que resulta quando o espírito geral de vida une o fôlego a um corpo. Isso não tem a intenção de ser uma afirmação da tricotomia; isso é uma distinção prática entre espírito e alma, não como duas entidades, consideradas substancialmente, mas como dois aspectos de uma mesma coisa. Alma, sensação e sentimento estão associados da mesma maneira prática.

A questão, portanto, é simplesmente reduzida a isto: o que faz do princípio de individualização e de sensibilidade o instrumento apropriado para a expiação? Será visto, de relance, que a resposta para isso é encontrada na teoria vicária, e nela somente: que aquilo que é o substituto de outra pessoa deve ser um indivíduo e que aquilo que se submete à punição pelo outro deve ser capaz de sentimento e de sofrimento. Unindo tudo, então, podemos dizer que o sangue tem seu rico simbolismo no sacrifício, primeiramente porque ele representa a morte; em segundo lugar, porque ele representa a morte de uma pessoa substituta individual, e, em terceiro lugar, porque ele representa uma morte que envolve sofrimento. Tudo isso é apresentado na imolação, mas imolar ou morrer são conceitos abstratos que não podem estar sujeitos à vista simbolicamente, enquanto que “sangue”, “alma” e “vida” são coisas concretas.

DEFINIÇÃO DE VICÁRIO

A passagem de Levítico 17.11 também contém a declaração mais explícita do princípio de vicariedade a ser encontrado em qualquer parte da Lei. Ela virtualmente chega a dizer: o trabalho de uma alma é cobrir por outra alma. A vicariedade inerente da declaração é reconhecida por todos os exegetas, mesmo por aqueles que não farão nenhum uso teológico dela. Ainda assim, certa liberdade de interpretação, dentro dos limites da vicariedade, parece possível.

Existem, em tese, três possibilidades. Uma pode dizer que a passagem ensina que, pela vida integral do ofertante, que é devida a Deus, outra vida integral, aquela de um animal, é apresentada como substituto. Isso, como será observado, ainda que retendo o princípio de vicariedade, elimina inteiramente a ideia de morte vicária e sacrifício vicário. Antitipicamente falando, seria o mesmo que dizer que, no lugar da dádiva positiva de nossa vida em consagração a Deus, a qual falhamos em apresentar, Cristo deu sua

vida de serviço a Deus, de maneira substitutiva, para reembolsar Deus por causa da nossa, mas que o sofrimento do Salvador não desempenhou nenhum papel na consagração e não tinha nenhum interesse no pagamento das ofensas cometidas, por meio do sofrimento. Em outras palavras, a justiça de Deus é inteiramente excluída. Cristo foi nosso substituto somente na sua obediência ativa.

Mais uma vez, alguém pode dizer: Deus de fato leva os pecados em conta, mas não no sentido de punição requerida para eles. A única maneira que ele lida com eles é por meio de desejar uma dádiva positiva que fará compensação pelo dano causado a ele. Isso significaria dizer que a obediência ativa de Cristo serviu para fazer que Deus abrisse mão da punição dos nossos pecados, tendo em vista a riqueza da obediência oferecida por Cristo. De novo, é a obediência ativa de Cristo que desempenha o papel exclusivo, mas nessa visão pelo menos ela o faz com uma referência secundária ao pecado que foi cometido e que tinha de ser justificado de alguma maneira.

Ou, finalmente, alguém pode dizer: o animal sacrificial, na sua morte, toma o lugar da morte devida ao ofertante. É uma penalidade por outra penalidade. Cristo, não somente em seu serviço positivo, mas por meio de seu sofrimento e morte, fez compensação pela anormalidade do nosso pecado. Ele satisfaz a justiça de Deus. Nós mantemos que a primeira e a segunda interpretações, ainda que não sejam completamente excluídas por Levítico 17.11, não colocam a construção mais natural das palavras, e, comparadas com a linha geral do ensinamento bíblico sobre a expiação, elas não são plausíveis.

O SIGNIFICADO DE “COBRIR”

Nossa próxima investigação se dirige para o conceito simbólico preciso que a Lei forma para aquilo que chamamos de expiação: o ato de “cobrir”. A palavra hebraica é *kapper*, infinitivo piel de *kaphar*. Cobrir pode ser de dois tipos, obliterante e protetor. Alguns pensam que o último é a ideia que embasa o uso original da palavra expiação. O simbolismo comunicaria que o ofertante, por meio da interposição do sangue entre ele e Deus, obtinha segurança contra a reação da ira divina contra o pecado. A interpretação obliterante é que a mancha do pecado e a sua impureza são colocadas fora

das vistas de Deus por meio do sangue que é espalhado sobre elas. Sobre qual das duas figuras está a base do uso bíblico da palavra não é uma matéria de séria importância doutrinária, mas primariamente de interesse histórico. Não é nem mesmo certo que, nos tempos bíblicos, as associações etimológicas ainda eram distintamente lembradas. A palavra pode ter se tornado puramente um termo técnico ritual.

A maioria parece estar a favor do entendimento original do processo como sendo o de obliteração. No uso secular, o termo parece ter essa conotação. Jacó “cobre” a face de Esaú ao enviar um presente antes de sua chegada. Dessa maneira, a ira na face de Esaú é “coberta”, posta fora de vista [Gn 32.20]. Há, além disso, um uso religioso fora da esfera do sacrifício e, nela também, a ideia de obliteração transparece claramente [cf. Sl 32.1; 65.3; 78.38; Is 22.14; Jr 18.23]. Nesses casos, o objeto é quase uniformemente o pecado, não o pecador, e não poderia se aplicar adequadamente à ideia anterior de proteção proporcionada por Deus. Então, existem várias frases sinônimas nas quais o Antigo Testamento descreve a remoção do pecado por parte de Deus. Essas são, em sua maioria, de natureza obliterativa [Ne 4.5; Is 6.7; 27.9; 38.17; 44.22; Jr 18.23; Mq 7.19].

Nós podemos inferir de tudo isso que, no âmbito do sacrifício, da mesma maneira, a ideia de remoção do pecado pela obliteração era a que prevalecia originalmente. Deve-se notar uma diferença marcante, contudo, entre o uso secular e o uso religioso do conceito. Fora da religião, é o ofensor que faz a cobertura, e a pessoa ofendida é coberta. Jacó cobre a face de Esaú. Na esfera da religião, ritual ou semelhante, Deus, a pessoa ofendida, proporciona a cobertura, e ela é aplicada ao pecador. O homem não pode cobrir a face de Deus. A ideia, como se o homem pudesse fazer qualquer coisa que seja a fim de efetuar uma mudança na disposição ou atitude de Deus quanto ao pecado ou quanto ao pecador, é completamente repugnante ao espírito da religião bíblica. Entre homem e homem isso talvez seja possível, mas não entre Deus e o homem. Se a religião normal deve ser restaurada, é da prerrogativa de Deus encontrar uma solução e pôr sua solução em operação.

No paganismo, tudo isso é diferente. A figura empregada é aquela de “acalmar” os deuses, ou seja, de remover as rugas de suas faces carrancudas. Dessa maneira, o grego diz *hilaskesthai tous theous*, o latim diz *placare*

deos. Essa figura é a base para o termo técnico pagão para “expiar”. Se a tradução das Escrituras para o grego, ou latim, ou para as línguas modernas, pudesse ter evitado tais termos, haveria menos perigo de se perverter a ideia bíblica aplicando-se a ela um equivalente pagão que se desenvolveu a partir de uma raiz totalmente diferente. Porém, talvez, os tradutores não tivessem escolha. Seu uso de “cobrir” teria feito, provavelmente, que a linguagem se tornasse ininteligível para o leitor grego ou romano. Esse estado de coisas impõe sobre nós o dever de não confiar num termo, traduzido para o grego, latim ou inglês, usado em tais relações, mas cuidadosamente consultar o hebraico e fazer nossa construção do processo com base somente nele. Se isso for negligenciado, o presente caso se expõe a uma concepção muito errada.

Quando a Bíblia diz que Deus “expia” o homem, e não o contrário, infere-se facilmente que a anormalidade toda consiste na malignidade do homem, que tudo que é requerido consiste em suavizar isso. O processo todo de expiação se tornaria subjetivizado dessa maneira. O conceito resultante seria híbrido: ele tem a construção bíblica e a maneira de pensar do pagão. Para escapar desse mal-entendido, tudo que se requer é que se retorne ao termo “expiar” para o termo “cobrir”. O homem necessita ser “coberto”, Deus não necessita de “cobertura”. Deus é o sujeito, o homem é o objeto da ação. A razão pela qual o homem necessita de cobertura é algo que está nele, mas não é algo que está no homem considerado em si mesmo. Ela cria a necessidade de cobertura, por causa de algo que está em Deus. O pecado no homem, provocando uma reação da santidade ofendida de Deus, é que faz que a cobertura seja necessária. Ajuda, aqui, ter em mente a fórmula completa na qual a Lei se descreve no processo: “o sacerdote fará a cobertura por ele por causa de seu pecado” [Lv 4.35].

Enquanto que a visão protetora da operação se encaixa bem, da mesma maneira, na verdadeira doutrina da expiação como a outra, Ritschl a desenvolveu de uma maneira que vai muito além da premissa bíblica do sacrifício. Ele presume que a proteção de que o homem necessita e que a Lei provê não vem em função da pecaminosidade do homem, mas de sua finitude como uma criatura, a qual põe sua vida em perigo quando ele entra na presença da majestade de Deus. Mas quando o homem se apresenta com as dádivas prescritas e os sacerdotes executam por ele os ritos determinados, ele recebe proteção adequada desse perigo e é habilitado a exercer

comunhão com Deus. E é a partir dessa comunhão com Deus que ele recebe, entre outras coisas, o favor do perdão de pecados. Perceberemos que isso inverte a ordem normal das coisas. Nós estamos acostumados a dizer, e entender a Bíblia dizendo, que o perdão é a fonte de onde nossa comunhão flui. Ritschl inverte isso, fazendo da comunhão a fonte de onde o perdão procede. A tendência geral da Lei é contra isso. Como vimos, o cobrir é mantido pela Lei na mais estreita ligação com o fato do pecado. Negar isso é esvaziar o sistema sacrificial de todo seu conteúdo ético.

O próximo passo no ritual após a cobertura é a queima de certas partes do animal sobre o altar. Qual é o significado simbólico desse ato? Alguns encontrariam um cumprimento posterior da ideia expressa na imolação do animal. Esse ser consumido pelo fogo simbolizaria, então, aquela experiência mais intensificada da morte que aguarda o pecador no mundo vindouro. Existem objeções fatais contra isso. Depois de a expiação ter acontecido, e a alma do ofertante ter sido efetivamente coberta, o fim da transação penal foi alcançado. Se o significado de queimar fosse o que está presumido nessa visão, então o ato de expiação deveria ter seguido e não precedido a queima. A cobertura deveria ter sido feita por meio da combinação do sangue e das cinzas. Nas ofertas vegetais, a queima era exatamente a mesma do sacrifício animal e, mesmo assim, não havia nenhuma expiação no primeiro.

O verbo que descreve a queima é sempre *hiqtir*. Esse verbo não descreve a queima do tipo consumidor, mas do tipo purificador, um processo no qual algo é transformado em uma substância mais refinada. O verbo para a queima destrutiva é *saraf*, esse é usado, na verdade, para a queima das partes do animal fora do acampamento, mas nunca para a queima sobre o altar. Além disso, a Lei fala queima no altar como proporcionando um aroma suave e agradável a Yahweh. Enquanto que a Escritura ensina que a punição do pecado é requerida pela justiça de Deus, ela nunca fala disso como trazendo prazer a Deus. Ao contrário, aquilo que é representado como dando prazer a Yahweh é a rendição da vida do homem em consagração da obediência. Nesse sentido, portanto, é que devemos entender a queima sobre o altar.

A questão, contudo, pode surgir se essa consagração é aquela vicária que é oferecida a Deus pelo substituto do ofertante, ou é a consagração do próprio ofertante. Se a última é verdadeira, deveríamos dizer que, neste

ponto, a importância simbólico-vicária do ritual chegou ao fim, o que é puramente simbólico toma seu lugar. Mas isso introduziria, inevitavelmente, certa ambiguidade e confusão ao ritual. E não há nenhuma razão que seja para que se encontre um conflito entre vicariedade e consagração. Apesar de a expiação não poder ser feita pelo próprio homem e a consagração pela graça de Deus poder ser efetuada interiormente na vida do homem, ainda assim nós também tomamos conhecimento de uma obediência consagradora ativa oferecida a Deus por Cristo a favor dos pecadores. Nosso Senhor emprega a linguagem ritual ao afirmar que ele se santifica por eles (ou seja, por meio do sofrimento de sua morte) [Jo 17.19]. E Paulo faz o mesmo, quando, ao falar da obediência ativa de Cristo, diz: “também Cristo nos amou e se entregou a si mesmo por nós, como oferta e sacrifício a Deus, em aroma suave” [Ef 5.2].

O período final no ritual de sacrifício consistia na refeição sacrificial. Isso era peculiar às ofertas pacíficas. Quando falamos da Páscoa, já havíamos notado as principais características dessa classe de sacrifício. O nome hebraico para ela é *shelamim*. O adjetivo correspondente a isso é *shalem* que significa “integral”, “incólume”, “vivendo em paz e amizade com alguém”. É natural pensar, em relação a isso, primeiramente sobre o estado de perdão que se segue da expiação. Porém, conquanto isso não esteja excluído, já que há expiação real no sacrifício que precede a refeição, no entanto devemos tomar o cuidado de não enfatizar somente esse aspecto da matéria.

“Paz” é, na Escritura, um conceito muito mais positivo do que o nosso. Assim sendo, a oferta pacífica simboliza o estado de favor e bênção positivos desfrutados na religião de Yahweh, que em todo tempo inclui mais do que o alívio do pecado obtido por meio do sacrifício. No oriente, uma refeição pode significar tanto a cessação das hostilidades como a comunhão de amizade. A tradução “ofertas pacíficas” na Bíblia em inglês, com base na Septuaginta e na Vulgata, é mais do que apropriada. Aquela de outras versões, alemã e holandesa, é menos fiel. Elas traduzem “ofertas de gratidão”, mas as ofertas de gratidão são apenas um dos tipos de oferta pacífica. O estado de paz em sua importância bilateral é simbolizado como uma dádiva de Yahweh, pois é ele, não o ofertante, que prepara a refeição. Daí a refeição ser mantida no tabernáculo, a casa de Deus. Nós podemos compará-la com a refeição compartilhada pelos “nobres de Israel” no monte

[Êx 24.11], da qual também Yahweh é obviamente o anfitrião. Paulo, em 1Coríntios 10, por dedução, chama a refeição de a mesa de Yahweh, pois ele compara a ceia do Senhor, em que Cristo é o anfitrião, e as refeições sacrificiais pagãs, nas quais os “demônios” dão a festa em sua mesa, com a prática dos antigos israelitas, que tiveram “comunhão com o altar”.

A VARIEDADE DE OFERTAS

A classificação dos sacrifícios animais representa uma escala ascendente, começando, por assim dizer, com o pior ponto, religiosamente considerado, no estado do ofertante, e terminando com o auge de sua bem-aventurança religiosa. A distinção entre as classes não é uma distinção de expressão exclusiva de pontos individuais, mas aquela que enfatiza pontos particulares, os quais, nas classes seguintes, não são desconsiderados, mas recapitulados, de modo que a classe final contém o todo no arranjo apropriado dos vários elementos. Na oferta pelo pecado, a ideia de expiação está em primeiro plano; mas, depois que isso foi primeiramente enfatizado, a ideia de consagração recebe atenção da mesma maneira, por meio da queima sobre o altar. A intenção de pôr a expiação antes de tudo se mostra na manipulação elaborada do sangue, o que não está tão evidente nas classes seguintes. O animal na oferta pelo pecado era invariavelmente um, mas as espécies e o sexo variavam de acordo com as pessoas envolvidas e com seu *status* na congregação, não, porém, como se a culpa do pecado fosse proporcional à posição social do pecador, mas porque o membro da teocracia de posição mais elevada envolve mais indivíduos no seu pecado [Lv 4.3].

A distinção entre a oferta pelo pecado e a oferta pela transgressão é de difícil definição. Duas características se evidenciam na última: por um lado, ela é o único sacrifício a respeito do qual uma apreciação é feita; por outro, ela é o único sacrifício em que uma soma em dinheiro é adicionada. O caráter de valor, portanto, está em evidência. Isso sugere a teoria de que ela forma o complemento da oferta pelo pecado ao dar a Deus o que de positivo havia sido retido dele por meio do pecado. Todo pecado oferece a Deus o que não deveria ser oferecido, uma ofensa. Ao mesmo tempo ele retém de Deus aquilo que deveria ter sido dado a ele, obediência. Se a oferta pelo pecado retifica o primeiro, a oferta pela transgressão faria, então, a

restituição pela última. Em seu procedimento ritual, ela se parece com a oferta pelo pecado, o que é esperado nessa visão. A oferta pela transgressão tem uma atenção especial pelo fato de que ela é a única classe de sacrifício com a qual a morte sacrificial de Cristo está diretamente ligada no Antigo Testamento. Em Isaías 53.10, a autorrendição do servo de Yahweh é designada um *‘asham*, uma oferta pela transgressão, e isso está perfeitamente em harmonia com a ideia, que prevalece no contexto, de que o servo não meramente faz expiação pelo pecado do povo, mas ele dá a Deus o que pela desobediência eles retiram.

Finalmente, observaremos que nem toda oferta pelo pecado tem uma oferta pela transgressão ligada a ela, como a teoria citada parece inferir. A oferta pela transgressão somente era requerida quando um valor real de propriedade não havia sido pago. A substância material, dessa maneira, numa esfera limitada, era o símbolo do espiritual na esfera geral do pecado.

Em relação com a oferta queimada, notamos a forte ênfase posta na consagração, que encontrava expressão na queima de todo o sacrifício sobre o altar. Daí que ele é o único sacrifício que é mantido queimando perpetuamente. De fato, é da última característica que um de seus nomes, o *tamid*, é derivado.

Sobre a oferta pacífica tudo que é essencial já foi dito na discussão sobre a Páscoa e a refeição sacrificial. Três classes distintas de ofertas pacíficas são nomeadas: a oferta de louvor ou gratidão, a oferta por voto e a oferta voluntária. O princípio de divisão não é estritamente lógico, considerando-se que a primeira classe é denominada por causa do propósito a que serve, a segunda e a terceira são nomeadas segundo a atitude subjetiva do ofertante, a qual ou é obrigatória, no caso das ofertas por voto, ou espontânea, como no caso das ofertas voluntárias. Um fato interessante a se notar é que a Lei mosaica não faz nenhuma provisão para as ofertas de oração. Isso, talvez, é em razão do temor de alimentar a superstição de que a oferta poderia, por meio de seu poder natural inerente, compelir a administração da bênção desejada. Quanto à oferta por voto, o sacrifício parece não vir acompanhado pelo pronunciamento do voto, mas parece ter sido o objeto prometido no voto, de modo que ele se torna um tipo especial de oferta de gratidão.

A oferta de vegetais foi considerada, como o sacrifício animal, simbolicamente como alimento para Yahweh. Portanto, ela não é oferecida sem ser preparada; mas, na forma de espigas torradas, ou como fina flor de

farinha, ou como pães ou bolos preparados no forno ou na panela. Cada uma delas deve ser regada a óleo. Uma libação de vinho forma o seu complemento. Colocando esses ingredientes juntos, alguns pensaram ter descoberto na oferta de vegetais uma cópia exata do sacrifício animal: a refeição representando a carne, o óleo representando a gordura, o vinho representando o sangue. Em linha com isso, os teólogos romanos encontraram na oferta de manjares um tipo da ceia do Senhor. Ambas as opiniões são insustentáveis. No caso da substituição por uma oferta pelo pecado usando vegetais, em função de pobreza extrema, a Lei prescreve que nenhum óleo será posto sobre a farinha. Se a gordura fosse representada pelo óleo, então o último não poderia estar faltando no substituto da oferta pelo pecado. Há, é claro, uma relação típica desses sacrifícios com a ceia do Senhor, mas isso ela tem em comum com todas as outras partes do sistema. É verdade que os elementos em ambos são vegetais, mas eles o são por razões diferentes em cada caso. Na ceia do Senhor, eles o são por causa da substituição do sacramento sangrento pelo não sangrento sob a nova dispensação. Na oferta de vegetais do Antigo Testamento, o material vegetal era selecionado a fim de dar expressão à ideia de consagração em obras. Há consagração também no sacrifício animal, como temos visto, mas há, em harmonia com a dádiva do animal, a consagração da vida inteira como uma unidade. Aqui, na oferta de vegetais, é a consagração do fruto, ou seja, do produto diversificado da vida. Aquela parte da oferta de vegetais que é queimada sobre o altar leva o nome de *azkarah*, “aquilo que convida para recordar”. Apesar de, algumas vezes, na Lei, o termo ser usado num sentido desfavorável [Nm 5.26], na oferta de vegetais ele tem um significado favorável. No grego ele é traduzido como *mnemosynon*. Isso se relaciona especialmente com esmolas e oração. Assim, o anjo diz a Cornélio que suas orações e esmolas subiram para “memória” diante de Deus [At 10.4].

IMPUREZA E PURIFICAÇÃO

A terceira linha principal identificável na Lei cerimonial é aquela relacionada à impureza e purificação. Com a habitação de Yahweh na teocracia e o processo do sacrifício, ela forma um conceito fundamental que, como tal, entrou na estrutura permanente da religião bíblica. Desde o

começo devemos nos guardar contra identificar como iguais o impuro e o proibido. Existem processos e atos absolutamente inevitáveis, os quais inevitavelmente são impuros. A Lei parece especialmente ter multiplicado as ocasiões para se contrair impureza, a fim de que, assim, ela pudesse ampliar o material sobre o qual operar a distinção e ensinar sua lição. Além disso, devemos identificar pureza com limpeza e impureza com sujeira. A distinção não tem importância sanitária. Ela não oferece nenhuma desculpa para identificarmos cristianismo com higiene. Positivamente, podemos dizer que o conceito tem referência com o culto, ou seja, com a aproximação ritual de Yahweh no santuário. Nós não devemos ver isso a partir do ponto de vista do conteúdo ou qualidade inerente. “Puro” significa qualificado para a adoração de Yahweh no tabernáculo; “impuro” significa o oposto. O efeito que esses atributos produzem é a coisa enfatizada. Se dizemos que o contraste é simbólico da pureza e impureza ética, ainda assim será mantido como verdadeiro que esse contraste simbolizado não é simplesmente equivalente à bondade ou maldade como tais, mas a bondade e a maldade do ponto de vista particular de que um admite e o outro exclui a pessoa da comunhão com Deus. Essa é uma das ideias nas quais a relação íntima entre religião e ética acha expressão. Do ponto de vista bíblico, a normalidade ou anormalidade ética deveria, antes de tudo, ser avaliada com a pergunta em mente: que efeito o estado, designado em termos éticos, tem sobre o intercurso de alguém com Deus?

Há uma distinção entre a antítese “puro” *versus* “impuro” e aquela do “santo” *versus* “profano”. Mas ainda assim há uma estreita relação entre os dois pares de opostos. Pureza é o pré-requisito de santidade. Nada impuro pode ser santo, enquanto ele permanecer naquele estado. Contudo, suponhamos que ele foi purificado, isso de maneira alguma significa *ipso facto* que ele é agora considerado santo. Nem as coisas puras por natureza são necessariamente santas. Existe um vasto território entre o impuro e o santo, cheio de coisas puras, mas nem por isso santas. Mas coisas desse território são tomadas e constituídas como santas por um ato positivo de Deus. O vocabulário hebraico confirma a relação assim definida. Ele oferece termos distintos para os dois contrastes envolvidos. Os termos para “santo” e “profano” são *qadosh* e *chol*; aqueles para “puro” e “impuro” são *tahor* e *tame*.

Estando assim relacionada ao serviço de Yahweh, a distinção entre pureza e seu oposto obtém para a vida de cada israelita importância abrangente, porque, na realidade, o israelita existe para nada mais do que o serviço contínuo de Deus. Aplicar esse teste ritual à congregação inteira cria nela uma bipartição. O povo, a cada momento, divide-se em duas metades, uma composta pelos puros; a outra, pelos impuros. Isso encontra uma expressão marcante em uma das fórmulas para designação do povo de modo abrangente. A frase *‘atsur we‘azubh* significa “cada israelita”. Ela é traduzida na Versão Autorizada de uma forma um tanto quanto misteriosa como “fechado e deixado”; na Revisada, por “fechado ou deixado solto”. Seu significado simples é “impedido de ter acesso ao santuário e deixado livre para ir” [Dt 32.36; Jr 36.5].

Os objetos e processos que causam impureza são regulados pela Lei principalmente em Levítico 11 e Deuteronômio 14. Eles pertencem às seguintes classes: certos processos sexuais, morte, lepra, o comer de certas espécies de animais ou tocar certos animais ainda que puros, mas que morreram por si mesmos em vez de terem sido imolados. A distinção como ela é aplicada a essas várias classes de coisas é, evidentemente, muito mais antiga do que a Lei mosaica. A Lei não professa introduzir a matéria *de novo*; ela simplesmente regulou os usos e observâncias de longa data. Muitas dessas observâncias devem ter mudado em seu caráter no curso das épocas, e o significado ligado a elas, se é que havia, deve ter mudado da mesma maneira. Não há, talvez, nenhuma esfera de conduta que tem a tendência mais forte de petrificação de fatos que um dia foram significantes do que esse universo do puro e impuro.

Dos significados originais ou adquiridos subsequentemente, devemos, portanto, distinguir os motivos do legislador em incorporar essas práticas na legislação. Primeiramente, devotamos alguma atenção aos possíveis significados prévios atribuídos a eles, quer tenham sido esquecidos ou ainda lembrados durante o tempo de Moisés. O assunto ocupa um espaço enorme no estudo recente da religião primitiva. Não poucos escritores o trazem em relação àquilo que eles consideram a origem da própria religião. Nossas observações se limitam ao campo da religião semítica, e isso com referência especial às leis de impureza e purificação do Antigo Testamento.

TOTEMISMO

Uma primeira teoria, baseada na qual, entre outras coisas, a distinção entre puro e impuro tem sido explicada é aquela do totemismo. Totemismo é uma forma de superstição na qual as tribos e famílias selvagens derivam sua origem de algum animal ou planta ou algum objeto inanimado a todos os espécimes dos quais eles prestam reverência religiosa, após o que eles nomeiam e se abstêm de matar e comer. Vários fenômenos na religião popular do Antigo Testamento têm sido explicados a partir disso e, então, tem-se apelado a eles como vestígios de sua existência antiga entre os hebreus. Não se acredita que dentro do período coberto pela tradição do Antigo Testamento, tais coisas fossem praticadas, mas supõe-se que sobreviventes, que não são mais entendidos, ocorram. Quanto a animais, o comer dos quais é proibido pela Lei, a opinião é que esses animais eram originalmente sagrados aos vários grupos totêmicos entre os hebreus. Quando os vários grupos tribais se uniram e adotaram o culto a Yahweh, a proibição para comê-los continuou, mas o motivo para a proibição foi mudado: eles eram proibidos como alimento por causa de seu caráter idólatra. Nessa teoria, as noções de impureza e santidade aparecem materialmente idênticas. O que é santo em um culto é impuro no outro; e é impuro no último precisamente por causa de sua santidade no primeiro. Os aderentes dessa opinião estão acostumados a aplicar o termo comum “tabu” a essas duas ideias. As duas ideias têm em comum não meramente o elemento de proibição, mas também aquele de contágio, e da necessidade de remoção por meio de purificação, tanto sacro quanto profano.

As objeções que se sucederam contra essa teoria na sua aplicação ao Antigo Testamento são numerosas. As listas de animais impuros em Levítico 11 e Deuteronômio 14 são tão longas que todos esses animais não teriam tido tempo de terem se tornado totens dentro do alcance de Israel. Os nomes de pessoas em Israel que são derivados de animais formam uma proporção pequena. Mesmo na Arábia, a maioria das tribos não leva nomes de animais: das grandes tribos, só algumas; de tribos intimamente relacionadas, uma terá um nome de animal; a outra, não. Nenhuma planta era impura para os hebreus, mas os totens eram feitos tanto de plantas como de animais. Os nomes tribais em Israel, nos quais uma reminiscência

de totemismo tem sido encontrada, são Lia, Raquel e Simeão. Os dois primeiros são precisamente nomes de animais puros.

CULTO DOS ANCESTRAIS

Uma segunda explanação, igualmente parcial, dos fenômenos de impureza é aquela do culto dos ancestrais. Acredita-se que ele esteja baseado na impureza dos mortos. Também a proibição de certos ritos de lamento é atribuída à adoração dos mortos, enquanto que se supõe que outros surgiram de alguma atitude em relação aos mortos a ser falada à frente. Sob o princípio de que o que é sagrado em um culto se torna tabu em outro, acredita-se que o culto dos mortos, particularmente dos ancestrais, é responsável pelo tabu dos mortos no culto a Yahweh.

Quanto aos costumes de lamentação que estão sob consideração aqui, encontram-se o usar de um “saco”, significando primitivamente submissão religiosa, estendida, portanto, aos mortos como se fossem deuses. O cobrir da cabeça e o cobrir da barba vêm do mesmo motivo, que leva a pessoa a se cobrir ao ver a divindade. O retirar das sandálias era um ato comum ao se adentrar em solo santo. Assim, se isso ocorre em relação aos mortos ou seus túmulos, isso deve ter sido um ato religioso. O rapar da barba ou da cabeça é da natureza da oferta de cabelo. O jejum tem um papel na adoração de Yahweh como lamentação; isso, da mesma maneira, deve ter sido uma parte da religião. Nudez e automutilação aparecem em outra parte como ritos religiosos; como lamentação, eles não podem ter qualquer sentido diferente.

Mais uma vez, aqui, as objeções são várias. Nós mencionaremos somente a seguinte. Existem várias dessas coisas, por exemplo, jejum, que não são proibidas em Israel. Elas certamente teriam sido proibidas com base no suposto princípio de que se originariam de uma forma pronunciada de idolatria como o culto dos mortos. Isso se aplica a todas as práticas para as quais a analogia ao culto de Yahweh é encontrada. Além disso, a impureza surge por causa do corpo morto, mas o culto dos ancestrais ou dos mortos em geral não era concedido ao corpo. Ele se dirigia à “alma” ou “espírito” do morto. Nós podemos verificar isso de outros círculos nos quais o culto dos mortos existia. Para os gregos, o corpo morto, pelo menos num período da história deles, era impuro e, mesmo assim, apesar dessa crença, não há nenhuma adoração dos mortos. Não está provado que o cortar os cabelos

era preparatório para uma oferta aos mortos, já que nada é dito em nenhum lugar sobre tal cabelo deixado junto à sepultura ou a fim de ser dado ao morto. O retirar das sandálias não é, estritamente falando, um ato de adoração. Nem pode o sangue, feito por incisões, ter sido considerado como uma oferta aos mortos. Os números de costumes mencionados não são passíveis de serem interpretados como atos de adoração: nudez, rasgar o vestuário ou rolar no solo. Não está provado que o pó e as cinzas colocados sobre a cabeça eram obtidos do túmulo ou pira funerária. Porém, mesmo que fossem, isso não qualificaria o costume como um ato de adoração. Deve haver outra explicação dessas coisas com base na idolatria supersticiosa em geral.

Ainda mais, o modo como o assunto sobre a lamentação por parentes foi ordenado para os sacerdotes nos proíbe de derivar esses costumes de lamentação do culto dos ancestrais. O sumo sacerdote não podia chegar perto de um cadáver de maneira alguma. Mas aos sacerdotes ordinários era permitido executar os ritos de lamentação por seus parentes próximos, não pelos mais distantes. Se um protesto contra o culto dos ancestrais estivesse envolvido, então a proibição deveria ter sido a mais rigorosa com relação aos parentes próximos, pois eram precisamente eles que mais provavelmente receberiam esse tipo de culto.

A TEORIA ANIMISTA

Há ainda uma terceira teoria que é oferecida como explicação sobre os fatos da impureza – a teoria animista. Essa teoria aparece de duas formas. Ambas têm em comum a pressuposição de que, para a mente primitiva, certas coisas aparecem como portadoras de uma influência sobrenatural sinistra que deve ser afastada. De acordo com uma das formas da teoria, esses portadores são do tipo pessoal e demoníaco. De acordo com a outra, o perigo reside na alma impessoal, que se difunde e se liga de um modo preferencial, que, na realidade, é tão perigoso quanto a influência de um demônio pessoal. A natureza da primeira forma da teoria traz que as formas de impureza são, especialmente, as práticas de lamentação, nada mais do que várias tentativas de autodistinção para escapar da atenção dos poderes demoníacos. Dizer que ela considera impuro fazer isso ou tocar aquilo significa somente que o perigo está à espreita nas imediações nas quais se

acredita que a impureza pode ser contraída. Ela é uma disciplina indireta, administrada às crianças para ensiná-las a evitar o perigo pela dissimulação em sua aparência. A outra forma da teoria, da mesma maneira, encontra nessas práticas um tipo de autodefesa, não por meio de camuflagem, mas por meio da profilaxia.

A forma pessoal da teoria se relaciona, principalmente, à impureza por morte e aos costumes de lamentação. O cadáver deve ser considerado impuro, porque a alma fica rodeando-o por algum tempo numa disposição não muito agradável. Ele tem ciúmes dos parentes, que herdaram suas posses, um sentimento que se estende até mesmo às reminiscências de seu relacionamento pessoal – sua viúva que, portanto, era advertida a não se casar por certo período.

Enquanto que essa teoria na primeira forma possa dar uma explicação suficientemente plausível de alguns dos fatos, ela, de maneira alguma, explica todos eles. Existem alguns costumes de lamentação que não podem ter surgido de um desejo de autoproteção mediante um disfarce. Dificilmente o jejum tinha esse objetivo – uma exegese muito equivocada de Mateus 6.16. As mais variadas explicações sobre jejum como uma prática religiosa têm sido dadas, nenhuma das quais até agora satisfatória por todos os aspectos. Alguns dizem que ele surge ao se considerar a comida como impura num lugar onde alguém tenha morrido. Outros dizem que a pessoa que jejua se considera impura e assim não quer corromper a comida. Ainda, de acordo com outros, ele é, originalmente, a preparação para a refeição sacrificial, sob o princípio de que nenhuma comida poderia entrar em contato com a comida sagrada. Outros, mais uma vez, veem nele um esforço para induzir estados de êxtase. Ainda outros o consideram como uma espécie de prática ascética. Tudo isso mostra quão precário é manter que ele deve significar alguma maneira de se ocultar.

Também os sons produzidos pelos enlutados não podem ser bem esclarecidos por esse princípio. A voz de uma pessoa, quando chorando, pranteando ou gritando, pode não ser tão reconhecível como na fala ordinária, mas o silêncio faria que fosse mais irreconhecível ainda. O rasgar do vestuário não oculta muito a identidade. Nem o andar descalço. Nem o fazer incisões no corpo. Nem o bater no rosto, peito e quadris. Nem o colocar de pó e cinzas sobre a cabeça. Talvez o tratamento dado ao cabelo e à barba combina mais facilmente com essa explicação de disfarce. Contudo,

nesse caso, as mulheres de luto devem ter tratado o cabelo de modo diferente dos homens, como na verdade era o costume em outro lugar.

À parte desses pontos individuais de criticismo, a teoria trabalha sob uma dificuldade geral: como é que o espírito do morto podia ser supostamente ignorante do simples fato de que as pessoas nas imediações eram parentes? Se ele quisesse ferir os parentes, as observâncias do luto teriam sido a maneira mais simples e segura para informá-lo sobre onde atacar. A identificação pessoal era desnecessária. As pessoas dificilmente poderiam falhar em atribuir ao morto tanto conhecimento, ou mesmo menos do que isso, já que os mortos eram sabidos ter estado eles mesmos enlutados quando em vida em ocasiões frequentes. E, por que os mortos deveriam estar enciumados por causa dos vivos entrarem de posse daquilo que eles deixaram para trás? Em geral, entre povos primitivos, não existe tal individualismo extremo em termos de relações de propriedade. O homem comum, primitivo ou civilizado não tem ciúmes de seus herdeiros, mas se alegra por tê-los. Além disso, a teoria implica que os costumes de lamentação são mais recentes em sua origem do que a existência da propriedade privada. Isso seria difícil de provar. As mesmas práticas são encontradas tanto entre as tribos mais nomádicas como entre as tribos agrícolas sedentárias.

A forma impessoal da teoria animista afirma que a atribuição de impureza a coisas e lugares é um meio de manter a alma, e tudo relacionado a ela, afastada. Quando separada de um corpo, essa substância procura se inserir ou se ligar a outro. Cada porta de entrada é cuidadosamente fechada. As aberturas do corpo são encobertas ou feitas inacessíveis. O jejum impede o fluido hostil de se inserir na comida. O primeiro alimento comido após o jejum não era procedente da casa do morto. Supunha-se que a alma não gostava de se ligar a qualquer coisa despedaçada ou rompida. Aquele que se encontrava próximo rasgava seu vestuário assim que a morte acontecia. Ele vestia o vestuário mais simples, curto e liso; todas as dobras e pregas eram evitadas; ele se desfazia de seus sapatos de modo a não deixar nada em que a alma pudesse se aninhar. O cabelo era rapado com o mesmo receio em mente. As unhas eram aparadas. Incisões eram feitas no corpo de modo que o sangue pudesse correr livremente. Chama-se a atenção à distinção que a Lei faz entre vasos abertos e tampados. Os vasos abertos se tornam impuros, os tampados escapam de contaminação [Nm 19.15].

Deve-se admitir que essa forma da teoria é mais bem-sucedida, no seu todo, em explicar as coisas do que a antecedente. Muitas dessas práticas primitivas parecem realmente meios de isolamento e fortificação contra um poder espiritual invasor. Esse princípio pode ser aplicado em vários pontos nos quais a teoria do disfarce falha. Mesmo assim, contudo, muitas coisas permanecem sem explicação. O rasgar do vestuário, alguém pensaria, facilitaria o ingresso ainda mais. Dizer que a alma não gosta de algo quebrado ou despedaçado pode ser verdade, mas isso requer uma explicação que não é dada. A nudez total também poderia dar a impressão de estar dando livre agência sobre o corpo. O retirar das sandálias seria perigoso pela mesma razão. O rolar no solo, bem como o colocar pó e cinzas sobre a cabeça, teria sido um ato inseguro. As automutilações, ao abrir o corpo, somente produziam novas avenidas de ingresso.

A teoria é distintamente mais fraca do que a outra forma quando é o caso de se explicar uma exposição maior dos parentes ao ataque. Se é uma questão de ciúme pessoal, há, pelo menos, alguma razão aparente para isso. Se, por outro lado, é uma questão da alma procurando hospedagem, então é difícil ver por que os parentes deveriam se sentir em maior perigo do que os outros. O espectro de impureza é mais amplo do que o círculo de lamentação. Por que os parentes em especial é que lamentam? Se a alma, sendo ignorante, não tem nenhum sentimento pessoal a esse respeito, se ela procura somente um orifício ou fresta para se inserir, então quando um tabu é erigido contra isso pela pressuposição de impureza, e isso é mais adiante reforçado pela observância do luto, torna-se difícil explicar por que só os parentes se envolvem na prática do último. Deve-se dizer que os parentes estão mais próximos do corpo, estando, portanto, sujeitos a uma exposição maior, enquanto que os outros podem simplesmente se manter afastados. Mas se esse é o caso, então a regra deveria ter sido que a proximidade de lugar era a consideração decisiva e não a proximidade de sangue (parentesco). Todos que se achegassem próximos ao corpo deveriam prantear.

Além dessas três teorias, que se empenham para explicar abrangentemente os grupos de fenômenos, existem tentativas de explicar fatos separados. Totalmente à parte do totemismo, certos animais impuros podem ter derivado seu tabu pelo fato de figurarem como animais sagrados em alguns cultos idólatras. Isso talvez se aplique a casos separados, apesar

de não ser aplicável à coleção inteira de animais impuros. Muitos dos animais impuros pertencem às menores espécies, e eles certamente nunca foram objeto de culto. Com os animais maiores, como os suínos, isso é diferente. Isaías 65.4 em diante fala de um culto que incluía comer um porco. No círculo referido ali, o porco era indubitavelmente considerado não como impuro, mas como santo. Alguma prática similar de data mais antiga pode ter ocasionado a regulamentação da Lei de que os suínos devem ser animais impuros para os servos de Yahweh. A proibição de animais impuros está em Levítico 20.22 em diante. Significativamente, ela é trazida em relação à diferença entre os israelitas e os cananitas. Isso indica que os últimos não consideravam como impuros os animais declarados como sendo tabus em Israel. Ao contrário, esses mesmos animais devem ter desempenhado um papel bem preeminente na religião deles. Isso sugere também que exatamente por essa razão eles estavam impedidos de participar do ritual da religião verdadeira.

A impureza da lepra ocupa um lugar por si. Isso não pode ser explicado por razões sanitárias. É verdade que, apesar de a medicina moderna ensinar que lepra é levemente contagiosa, o povo antigo tinha um pensamento diferente a esse respeito. Porém, uma objeção séria a isso é que doenças igualmente graves e contagiosas não qualificavam a pessoa como impura, com destaque para epidemias. Tem sido sugerido que a lepra era atribuída ao ato especial de Yahweh ou algum espírito maligno golpear, e que mesmo o nome da doença testifica a esse respeito; *tsara'ath* e *nega'*, os dois nomes para lepra, ambos vêm da raiz que significa "golpear". No entanto, de acordo com outros, esses termos não têm nenhuma importância religiosa, tendo sido tomados das manchas e inchaços característicos da doença. Se a ideia do golpe demoníaco ou divino é o fator, deveríamos esperar que o mesmo instinto tivesse se expressado para os casos de insanidade e epilepsia. Contudo, esses não qualificam a impureza. Possivelmente, a lepra esteja associada à impureza em razão do seu estado, por assim dizer, de morte viva. Nesse caso, a impureza da lepra teria de ser classificada com a da morte. As palavras usadas sobre a lepra de Miriã [Nm 12.12] sugerem alguma coisa assim.

Mas por que a morte, com tudo que a acompanha, é qualificada como impureza? Pelo princípio de que tanto o nascimento como a morte causam impureza tem-se sugerido de modo plausível que, por meio da impureza

desse dois marcos da vida, a vida natural como tal é declarada impura. Foi levantada a objeção de que nessa opinião sobre o assunto, a Lei não deveria ter declarado o dar à luz, mas nascer como trazendo impureza consigo. Ela só qualifica o primeiro. Somos informados de que a mãe, e não a criança, é que é impura. A objeção não tem muito peso. Podemos observar que a criança, na verdade, é impura. Isso, todavia, tendo recebido expressão total por meio da circuncisão. Não havia necessidade de se declarar isso separadamente, e, ao atribuir impureza à mãe, a verdade adicional foi ensinada de que a impureza não é somente da vida no todo do seu curso, mas na própria fonte.

Mesmo que os pontos de vista indicados possam conter elementos de verdade, eles não dão uma solução para o problema no seu todo. Algumas explicações mais antigas, frequentemente descartadas pelos escritores modernos com deleite e desprezo, não devem ser desprezadas sumariamente como se tem feito com elas. Certos animais, como cobras e aves de rapina, despertam uma aversão natural na mente humana em períodos primitivos, e isso pode ter tido alguma coisa a ver com a disposição da Lei.

Muito mais importante do que esses problemas insolúveis e as tentativas de solução é a consideração da maneira pela qual a Lei faz que essas coisas estranhas a auxiliem no seu propósito de revelar a verdadeira religião do Antigo Testamento. A primeira coisa que a Lei faz é dar um aspecto religioso à distinção toda, não importando se ela existe como parte integrante nela desde o começo ou não. Quando a Lei se põe a regular uma coisa, essa adquire importância religiosa. O princípio é afirmado explicitamente. A matéria é trazida para uma relação com a santidade de Deus [Lv 11.44,45; Dt 14.21]. Por essa razão, também, o processo de purificação é chamado de uma “santificação”. O que é impuro é excluído do santuário e das festas. Nada pode ser tirado dos dízimos para os mortos, nem pode ser comida estando de luto [Lv 22.4; Nm 9.6; 19.12, 20; Dt 26.14]. A remoção da impureza é, em parte, acompanhada pelo ritual da “cobertura” [Lv 12.7,8; 14 (*passim*); 16.29,30; 15.14,15; Nm 8.5ss.]. O papel desempenhado pelo número sete nos períodos de purificação é evidência do caráter religioso deles. O rigor das regulamentações com referência aos sacerdotes prova que um motivo religioso era o determinante [Lv 21.1ss.; 22.2,3].

A impureza, relacionada dessa maneira ao serviço a Yahweh, é associada com o pecado ético. Isso é feito de duas maneiras. Por um lado, a impureza ritual é tratada como pecado. Por outro, a anormalidade ética empresta seu vocabulário da Lei ritual. Nós nem sempre valorizamos isso. Quando o pecado de aspecto claramente ético é chamado de “impureza”, somos aptos a pensar que isso é uma metáfora autoexplicativa. Na realidade, ela é um empréstimo direto da linguagem ritual. Deus ensina o povo a sentir pelo pecado o que eles estão acostumados a sentir com respeito à exclusão ignominiosa e desconfortável do serviço ritual. Desse modo, a circuncisão é uma alavanca da moralização e espiritualização em Deuteronômio 10.16. Essa espiritualização incipiente do vocabulário ritual é desenvolvida posteriormente pelos profetas e salmistas. Isaías fala dos lábios “impuros” num sentido ético [6.5]. A terra está “contaminada” pela transgressão das leis fundamentais de Deus [Is 24.5]; o sangue (i.e. assassinato) “contamina” as mãos [Is 1.15; 59.3]; o templo está “contaminado” pela idolatria [Jr 32.34; Ez 5.11; 28.18], o povo se *polui* com os seus pecados [Ez 20.7,8, 43; 22.3; 39.24]. Pureza ética é simbolizada por “mãos puras” e “um coração puro” [Sl 24.4]. A purificação ética é descrita em termos de purificação ritual [Sl 51.7; Ez 36.25; Zc 13.1].

* Na ARA. No texto em inglês temos *and were all baptized unto Moses*: e foram todos batizados em Moisés [N. do T.].

1 Fazer.

O Antigo Testamento



— PARTE II —

O período profético de revelação

— Capítulo um —



O lugar do profetismo na revelação do Antigo Testamento

Em seguida ao período mosaico, o profetismo indica um notável movimento progressivo na revelação no Antigo Testamento. A fim de entender o motivo disso, devemos ter em mente como o processo de revelação é articulado. A revelação segue os eventos. Mas nem todos os acontecimentos na história de Israel, ainda que aparentemente momentosos, dão vazão ao grande afluxo de nova revelação. O que é necessário para isso é que os novos acontecimentos deixem para trás algo novo e de importância permanente. Quando os atos do êxodo levam ao estabelecimento da organização teocrática, um grande volume de revelação segue o seu rastro. Nós devemos, portanto, perguntar qual foi o grande evento na história sagrada que poderia trazer à tona novo corpo de revelação de importância mais abrangente.

Esse evento não pode ser outro senão a nova organização do reino teocrático sob um governante humano. Nos dias de Samuel, esse movimento começou; ele encontrou corpo provisório no reinado de Saul, mas não foi consolidado sob uma base firme até a ascensão de Davi. Daqui por diante, a ideia desse reino permanece central na esperança de Israel.

Esse reino humano, contudo, é somente uma representação do reino do próprio Yahweh. Inicialmente, quando o povo pediu por um rei, Yahweh desaprovou o espírito não teocrático no qual a solicitação foi feita, e declarou como sendo o equivalente a rejeitá-lo. Não obstante, o desejo foi concedido, obviamente a fim de que, por meio da conduta errada do ofício de Saul, seu conceito verdadeiro pudesse ser ensinado mais claramente.

Essa foi também a razão pela qual, por tão longo tempo, durante o período de Josué e dos juízes, a instituição do reino foi mantida em suspenso. Somente dessa forma dupla – primeiro negando um rei, em seguida permitindo um tipo errado de rei – o ideal do rei segundo o coração de Yahweh havia sido cuidadosamente inculcado e aquilo que é permanente chegou. O reino é, em seu propósito, um instrumento de redenção bem como de materialização da bem-aventurança de Israel. As expectativas messiânicas se anexam a ela. É um erro grave conceber o reino como algo que se sucedeu acidentalmente, e tolerado meramente por um tempo à custa da democracia. A coisa era por demais grande e profunda para ter algo de não essencial e dispensável a seu respeito. Ela atinge, por meio do reinado de Cristo, o apogeu e perfeição da religião bíblica.

UM MOVIMENTO PRODUTO DO PERÍODO DO REINADO

O surgimento e o desenvolvimento do profetismo se ligam a esse movimento que produz o reino. Os profetas eram os guardiães da teocracia em desenvolvimento e essa posição era exercida no centro dela – o reino. O propósito era mantê-lo como uma representação verdadeira do reino de Yahweh. Algumas vezes parece que os profetas foram enviados aos reis em vez de ao povo. Dessa interligação do ofício profético com os interesses nacionais de Israel, resumidos no reino, podemos explicar melhor as circunstâncias peculiares sob as quais a profecia surgiu no tempo de Samuel, num profundo movimento patriótico, com uma grande mescla de aspirações nacionais, estruturando-se coletivamente, no início, bem como individualmente. Os bandos ou as tão chamadas “escolas” de profetas eram, ao mesmo tempo, centros da vida religiosa e patriótica. Porém, em harmonia com o propósito da existência de Israel, o religioso dominava o patriótico, não o contrário. O caso de Débora no período dos juízes fornece um exemplo antecipado.

É um erro, todavia, inferir dessa função nacional que o ofício profético foi um tipo de ofício diplomático e político. Isso tem sido feito por Winkler, que apela erroneamente para a enumeração dos ofícios em Isaías 3.2 para apoiar essa ideia. Como está desenvolvida por ele, a opinião em questão lançaria uma luz desagradável sobre a atividade profética durante os posteriores dias críticos do reino. Ele crê que os grandes poderes orientais se valiam dos profetas como agentes para promover os próprios interesses entre os reinos menores. Daí o fenômeno tão frequente em que o conselho dado pelos profetas nas complicações políticas coincide com os planos pretendidos por aqueles poderes. Assume-se que Eliseu recebeu suas instruções de Damasco; Isaías de Nínive; Jeremias de Babilônia.

Mas não há nenhuma evidência de que tais relações do tipo diplomático ou semidiplomático fossem cultivadas pelos profetas. O que encontramos, ao contrário, é uma aversão a todos os emaranhados políticos e alianças dessa natureza. Isso, porém, não se baseia numa percepção política superior por parte dos profetas, simplesmente resulta de sua firme manutenção do princípio teocrático, em que Yahweh é Rei, e que Israel está obrigado a confiar somente nele [Is 7; 30.1-5; Os 7.11; 12.1]. Já nos tempos de Davi e Salomão, profetas como Natã e Gade trabalharam grandemente no reino. Mais tarde, o mesmo método foi usado por Elias e Eliseu. Aquilo que desse a impressão de ser de interposição política não era no fundo política, mas religiosa, aparece no fato de que seu procedimento é aberto. Não há nenhum entendimento secreto, nenhuma conspiração sobre isso. A política como tal é incapaz de dispensar o elemento do procedimento secreto. Deve-se admitir, contudo, que há alguma diferença, nesse aspecto, entre Elias e Eliseu. O último entrou de fato em conspiração contra a dinastia da casa de Onri. Contudo, mesmo assim, o objetivo de Eliseu não era o melhoramento da situação política. O fim em vista era erradicar o culto de Baal por meio do fogo e da espada com os onritas sendo suplantados pela casa de Jeú. É só comparar a conduta dos profetas de Israel com aquela de Balaão no período mosaico, para absolver os primeiros de toda acusação de fazerem intrigas políticas. Balaão se deixou ser alugado por um rei, algo que nenhum profeta de Israel poderia ter sequer contemplado.

A PALAVRA COMO O INSTRUMENTO DO PROFETISMO

O profetismo, ao se restringir a si mesmo à palavra como seu instrumento, ainda que aparentemente limitado quanto à sua eficácia nesse aspecto, na realidade fez mais do que qualquer coisa para a espiritualização da relação entre Yahweh e Israel. Os profetas não criaram os fatos, eles mantiveram princípios, e qualquer fato futuro que eles mencionaram foi colocado por eles na luz ideal da predição. Por intermédio da profecia, a religião bíblica veio primeiramente a ser, até o ponto em que ela está, a religião da verdade, da fé e da Escritura. Nesse aspecto, os profetas foram os precursores do protestantismo, pelo menos de um ponto de vista formal. Mais do que nunca, a consciência religiosa de Israel se sentiu associada ao fato cardinal da revelação. A aproximação de Yahweh para com Israel é eminentemente uma aproximação de fala – Deus se dá a si mesmo na palavra de sua boca.

A palavra, embora sendo intencionada primariamente para um propósito oficial, secundariamente ela também se torna um meio de graça para o próprio profeta. A intimidade do intercurso de que o profeta necessitava e da qual desfrutava em virtude de sua tarefa não podia falhar em, ao mesmo tempo, ministrar para o próprio crescimento religioso. Todavia, a ênfase dessa característica pode ser exagerada. É suspeito quando há exagero que favoreça um descaso ou desaprovação implícitos da importância reveladora do profeta. Heroísmo religioso não é o que a Escritura põe antes de tudo entre os fenômenos da profecia. E onde um grau elevado de religiosidade é mostrado, somos dados a entender distintivamente que isso era o resultado dos privilégios do ofício, em vez de ser o pré-requisito da investidura do ofício. Os profetas não foram escolhidos primariamente por causa de seus sinais de piedade. Eles se tornaram piedosos acima da média como um resultado do exercício de sua função direcionada para Deus.

UM FATOR DE CONTINUIDADE

A profecia é um fator de continuidade na história da revelação, tanto em sua atitude retrospectiva como prospectiva. Sua pregação de arrependimento e do pecado de apostasia das normas do passado liga-a com o trabalho precedente de Yahweh por Israel nos períodos patriarcal e mosaico. Por meio de seus elementos preditivos ela antecipa a continuidade com o futuro. Apesar de o nome “profeta” não significar “vaticinador”,

contudo vaticínio é uma parte essencial na tarefa do profeta. Os próprios profetas enfatizam tanto isso que ninguém pode considerar isso como incidental [Am 3.7]. A iniciação ao segredo das coisas por vir forma parte daquela intimidade religiosa na qual o profeta é recebido com Yahweh. Porém, objetivamente também, o profeta não podia ser um verdadeiro revelador se o substrato dos fatos, que toda revelação requer, estivesse ausente dessa consciência. E esse substrato é dado parcialmente em fatos futuros.

Intérpretes modernos, frequentemente, apresentam o profeta como um “professor” desinteressado historicamente, esquecido de todas as coisas, exceto de sua lição presente. Isso é uma distorção de sua figura. Os profetas nunca foram professores nesse sentido e, da mesma maneira, nunca mantiveram “escolas”. O erro em questão surge, com frequência, de uma falha em observar como os princípios doutrinários da pregação do profeta modelam cuidadosamente sua previsão do futuro. As predições nunca foram meras exhibições arbitrárias de presciência aparente. Elas não podem ser removidas da pregação sem desarranjar e deformar os princípios doutrinários. E aqui, mais uma vez, a equação pessoal deve ser levada em consideração. Os profetas sentiam, em grande parte, que eles estavam vivendo em tempos deslocados e entre um povo sem simpatia com o que era mais precioso para eles. Seu desejo instintivo seria procurar compensação no futuro pelo que lhes era negado no presente. Um fervor de interesse colorido emocionalmente não raramente cobre suas predições. E há, também, um desejo perceptível para contemplar antecipadamente a vindicação da verdade, injuriada e desprezada no presente. Decadência e degeneração religiosa sempre estimularam a ocupação com o futuro. O interesse escatológico é, algumas vezes, uma espécie de conforto para a alma piedosa. Por todas essas razões, depreciar o elemento preditivo na profecia é uma tendência modernizadora barata.

DOIS PERÍODOS PRINCIPAIS DO PROFETISMO

O princípio de continuidade dentro do plano de revelação em sua forma dupla de se ligar ao passado e se estender ao futuro pode ser distribuído sobre os dois períodos principais nos quais a história do profetismo se divide. O primeiro desses períodos se estende desde o grande reavivamento

profético no tempo de Samuel até a data dos primeiros profetas escritores por volta da metade do século oitavo a.C. O segundo se estende desse ponto em diante até o fechamento da profecia no Antigo Testamento. A diferença entre esses dois períodos é que, no primeiro, a possibilidade de arrependimento e conversão, em resposta à pregação profética, é ainda levada em conta. Os profetas falam com a consciência de serem reorganizadores e reconstrucionistas. Eles sabem que algo melhor virá e deve vir, mas não estão cientes ainda de até que ponto, quando vier, ele engolirá o passado.

No segundo período, apesar de o chamado ao arrependimento não cessar nunca, ele adquire um tom mais ou menos superficial. O profeta, agora, sabe que a regeneração, não o reparo do presente, está no ventre do futuro. Mas a coisa principal a ser observada é que esse renascimento não é equivalente a um novo arranjo do passado, nem mesmo numa forma idealizada. A ocasião é tomada da predição de destruição para introduzir no cenário todos os valores absolutos da escatologia. Como o método divino em geral não é trazer do caos e da dissolução do pecado o retorno simples do estado anterior de coisas, mas a aquisição de uma ordem superior de coisas, então a mesma regra, numa escala menor, é ilustrada aqui na história de Israel. Deus fez uso da iminente destruição da teocracia mosaica para criar espaço para algo que transcende em muito a estrutura original.

A chegada dessa nova fase da profecia coincide com uma série de novos e momentosos desenvolvimentos na cena da História. A primeira fase é aberta com os eventos recordes da era de Samuel a Davi. A segunda abre com a aparição no horizonte do grande, humanamente falando, irresistível poder oriental que Deus havia escolhido para ser o instrumento de seu juízo. Quão importante foi a mudança ocasionada, dessa maneira, no panorama da profecia pode ser visto nisto: ela deixou sua impressão mesmo sobre a forma externa de comunicar a mensagem. Do meio do século oitavo em diante, os profetas começaram a ser profetas escritores. Amós, Oseias e, de certo modo, mais tarde, Isaías e Miqueias pela primeira vez entregaram a palavra profética por escrito. A palavra dos profetas anteriores, apesar de ser verdadeiramente uma palavra divina, tinha sido basicamente uma palavra transiente, endereçada para sua geração. Porém, a partir da segunda crise em diante, a palavra sempre progressivamente recebia referência à outra criação do futuro, e, conseqüentemente, lidava com coisas nas quais as

futuras gerações teriam uma porção e interesse supremo. E mesmo seus contemporâneos, que recusaram audiência aos profetas, foram, por meio do testemunho da palavra escrita, convencidos da verdade falada a eles. Nessas ideias, os profetas começam a entender mais claramente do que antes o princípio de continuidade, ou seja, de uma história de redenção e revelação.

O verdadeiro princípio de se escrever a História, aquele que faz da História mais do que um registro do desenrolar de eventos, porque ele descobre um plano e firma um alvo, foi entendido dessa maneira, não primeiramente pelos historiadores gregos, mas pelos profetas de Israel. Assim, descobrimos também que a atividade entre esses círculos inclui a historiografia sagrada, a produção de livros como os livros de Samuel e Reis, nos quais o curso dos eventos é colocado sob a luz do desenrolar do plano divino. Um bom significado pode, desse modo, ser encontrado no costume canônico antigo de chamar esses escritos históricos de “profetas anteriores”.

— Capítulo dois —



O conceito de um profeta: nomes e etimologias

O TERMO HEBRAICO “NABHI”

A palavra hebraica para profeta é *nabhi*'. É duvidoso se a etimologia pode ser de grande ajuda para determinar o conceito fundamental do ofício. Várias propostas têm sido feitas pelos exegetas. Nós mencionamos as seguintes:

(a) Busca-se a relação com um grupo de raízes nas quais os dois primeiros radicais são *nun* e *beth*. O significado escolhido é “brotar”, “jorrar”, ou, passivamente, “ser cuspidor, borbilhado ou esguichado contra”. O *nabhi*' então pode ser “alguém sobre quem o Espírito jorrou sobre” (Keil). Kuenen procura dar uma ênfase ativa na ideia. Ele pensa que *nabhi*' pode ter sido chamado assim porque estava vindo de maneira apressada e como que jorrando em seus gestos e fala. A opinião a favor da passiva é excluída por causa do sentido intransitivo desses verbos, os quais não são capazes de ter um objeto direto. Mas o sentido ativo também não serve ao propósito para o qual Kuenen o colocaria. Ele procura apoio nele para considerar os primeiros profetas como um tipo de homens alucinados, do tipo de uma seita ascética muçulmana, no seu comportamento. “Jorrar” dificilmente é forte o suficiente para isso. No máximo pode se referir ao fluir copioso da fala, mas não há nenhuma reflexão clara a esse respeito onde

quer que seja. “Gotejar”, como um sinônimo de profetizar, parece antes descrever a repetição constante da mensagem [Ez 20.46; 21.2], mas mesmo aqui não há certeza.

(b) Recorre-se ao árabe. Nele, *naba’a* significa “anunciar”. Mas as ideias de “borbulhar” e “brotar” também estão representadas nesse grupo de radicais, de modo que os aderentes da posição (a) podem encontrar apoio adicional aqui. Uma dificuldade que surge em relação ao “anunciar” é que *nabhi’* é restrito ao anunciador da deidade, enquanto que o verbo, a fim de nos ajudar, teria de significar “anunciar” em geral. Suspeita-se que, talvez, o verbo seja derivado de *nabhi’* no seu sentido técnico religioso, o que mais tarde então pode muito bem ter adquirido outra etimologia. Também não é impossível que a palavra tenha vindo do hebraico para o árabe.

(c) Tem-se advogado a derivação do assírio. *Nabu* aqui significa “chamar”, “proclamar”, “anunciar”. O elemento de autoridade parece estar regularmente associado com a palavra. As ideias de “jorrar” e “brotar” estão igualmente representadas na raiz: *manbau* é “uma fonte”; *nibhu*, “um broto”. A conformidade de opiniões no hebraico, árabe e assírio em expressar essa ideia na mesma raiz à qual *nabhi’* pertence certamente é notável, mas não somos capazes de indicar a transição desse conceito para o significado específico de *nabhi’* “profeta”.

(d) Uma derivação especial do assírio é aquela que se liga ao nome do deus Nebo. Alguns pensam que Nebo tem seu nome como o orador e arauto dos deuses, mas isso não está provado. Ele não aparece como o deus da sabedoria, inventor da arte da escrita, portador das tábuas do destino. Sayce diz: ele era o intérprete do desejo de Bel-Merodaque; ele lê os oráculos e interpreta os sonhos. Ele pode, contudo, ter todas essas qualidades e, ainda assim, ser possível que não haja nenhuma relação etimológica com seu nome.

(e) Hupfeld propõe identificar as raízes *naba’a* e *na’am*, das quais mais tarde vem a frase tão conhecida *ne’um Jahveh*, “oráculo de Yahweh”. A identificação das duas raízes é precária, porque isso envolve tanto o intercâmbio de *mem* e *beth*, e a troca de lugar entre os dois radicais. Na opinião de Hupfeld, *nabhi’* significaria “oráculo”.

(f) Certos estudiosos judeus, e, mais recentemente, Land, trazem *nabhi’* em relação com o verbo *bo’*, “entrar”. Ele é empregado por eles como o particípio *niphal* desse verbo, “alguém em quem se entrou”, ou seja, pela

divindade. Porém, nessa opinião, a parte mais importante do conceito teria permanecido oculta ou teria sido perdida por meio do uso tradicional. “*Nabhi*’ da deidade” ou “*nabhi*’ do Espírito” não ocorre em lugar nenhum.

Em vista dessa incerteza das várias derivações, é um fato extremamente feliz que, de algumas passagens do Antigo Testamento, possamos chegar com certeza ao sentido da palavra na Escritura na esfera da revelação. Essas passagens são: Êxodo 4.16; 7.1 e Jeremias 1.5,6. Nelas, aprendemos que *nabhi*’ era entendido como sendo um orador regular nomeado por uma divindade superior, cuja fala traz a autoridade desse último. Na primeira passagem, o termo *nabhi*’, é verdade, não é usado explicitamente. Não obstante, uma visão definitiva do que um profeta deve ser com relação a Deus forma a base dela. Arão servirá para Moisés como uma boca, e Moisés será para Arão como um deus. Isso não é uma questão da relação entre alguém que envia e seu embaixador, em geral, mas uma questão sobre um embaixador de Deus. Arão deve ser a voz substituta para o deus-Moisés. É somente porque Moisés, por assim dizer, ocupa o lugar de Deus que Arão pode ser um porta-voz nesse sentido absoluto. E nos termos da representação, a infalibilidade do resultado está salvaguardada, porque Yahweh diz: “eu serei com a tua boca e com a dele” [Êx 4.15]. A segunda passagem é ainda mais convincente. Moisés é posto como um deus para faraó e Arão age como o *nabhi*’ de Moisés. Arão pode ser *nabhi*’ somente porque um deus está por trás dele. O mesmo, sem o uso de figuras, segue-se na relação entre Yahweh e Jeremias definida na terceira passagem. Deus diz que ele tem ordenado Jeremias como um profeta. Jeremias responde: “Eu sou uma criança; eu não posso falar”. Então Yahweh declara que ele tem colocado suas palavras na boca de Jeremias ao tocá-la com sua mão. Por causa disso, as palavras se tornaram divinamente poderosas: Jeremias se posta diante das nações para arrancar e derribar, para edificar e plantar.

Notaremos que, em todas as três passagens, é uma questão de fala. Isso por si introduz a segunda figura do *nabhi*’. A desqualificação pleiteada em cada caso é uma inabilidade de falar. O trabalho do profeta está na esfera da fala. E essa não é uma fala ordinária, como no curso normal da vida um homem pode falar representativamente em nome de outro. Ela é uma representação sem paralelo carregada de autoridade divina e, em certa medida, onipotência divina, e essas estão baseadas na comunicação divina.

Yahweh toca a boca e põe palavras lá, e elas adquirem o efeito de palavras divinas.

O ponto está, portanto, claramente estabelecido, de que mesmo na consciência hebreia pré-mosaica, um *nabhi'* é um porta-voz autorizado da deidade, e que em sua palavra reside um poder divinamente comunicado. Yahweh não se empenha em ensinar para Moisés o que um profeta é. Ele toma como certo que Moisés sabe e, nessa suposição, ele constrói a analogia, em que Moisés figura como um deus e Arão como um profeta. Qualquer que seja a etimologia do nome na sua origem, para a mente do Antigo Testamento, o profeta estava do começo ao fim como aquele que fala por Yahweh. Quais são as implicações dessa conclusão geral nós investigaremos no momento quando lidarmos com o modo da revelação profética. Mas a conclusão geral é em si mesma da mais alta importância. Ela identifica a religião do Antigo Testamento como uma religião de intercurso consciente entre Yahweh e Israel, uma religião de revelação, de autoridade, uma religião na qual Deus domina e na qual o homem é colocado na atitude de ouvinte e submisso.

Dentro do processo de trazer a mensagem divina *nabhi'* denomina o fator ativo. O *nabhi'* é aquele que faz algo – ele fala. É verdade que, a fim de estar apto para fazer isso, ele deve ter sido passivo primeiro; ele deve ter recebido ou experimentado alguma coisa primeiro. Mas isso não é expresso no nome; ele apenas pressupõe isso. De fato, a recepção de uma mensagem divina não implica necessariamente que ela deve ser comunicada. Ela pode ser somente para o recipiente, ou tem a intenção de não ser mencionada. Somente quando com a mensagem vem, explícita ou implicitamente, a ordem para transmiti-la, é que então é um caso de profecia. O profeta é aquele que fala aos outros. Em outros nomes, o lado reverso e passivo do processo, que é a recepção da mensagem, pode estar em primeiro plano. Em “profeta” isso não é assim. E *nabhi'* se tornou predominante. Não os mistérios dos bastidores, mas a questão em aberto, em que ela atinge a mente do homem, é a consideração principal. O termo é totalmente prático tal qual a religião do Antigo Testamento amplamente colorida por ele.

Algumas das etimologias revisadas aqui diferem dessa conclusão. Elas colocariam a ênfase no lado passivo da experiência profética. Colocando-se a etimologia de lado, dois motivos são a base dessa preferência antibíblica. Ao representar o profeta como principalmente passivo, prepara-se o

caminho para concebê-lo de um modo rude e primitivo, como alguém que não está em controle de si mesmo, sendo poderosamente afetado por uma estranha compulsão externa. Por outro lado, essa forma passiva serve ao desejo moderno de assimilar a experiência profética, tanto quanto possível, à experiência comum da religião, pois isso só pode ser feito ao se salientar o aspecto subjetivo e experiencial.

Os dois argumentos linguísticos fornecidos para o entendimento passivo são, em primeiro lugar, que *nabhi'*, conforme o padrão de *qatil*, deve ser intencionado como passivo, e, em segundo lugar, que as únicas formas verbais que ocorrem em relação com a palavra são o *niphal* e *hithpael*. Deve-se conceder que a forma *qatil* frequentemente tem um sentido passivo. Por exemplo, *mashiach* não é aquele que unge, mas o ungido. No entanto, isso de maneira alguma é uniforme. Há um número considerável de nomes ativos com essa mesma forma, como *paqid*, “supervisor”. Nas línguas árabe, etíope e assíria, *qatil* é a forma regular do *qal* particípio ativo. Quanto às formas verbais, devemos nos lembrar de que, enquanto que *niphal* é tanto passivo como reflexivo, o *hithpael* nunca é passivo, mas sempre reflexivo. O fato de que ambos são reflexivos, sendo derivados da palavra *nabhi'*, dão o sentido simplesmente de “conduzir a si mesmo como *nabhi'*”.

O TERMO GREGO “PROPHETES”

Devemos combinar com essa investigação sobre o significado de *nabhi'* uma breve discussão sobre o seu equivalente grego, *prophetes*, do qual a palavra profeta vem. Nós geralmente associamos com isso a ideia de “vaticinador”. Isso não está de acordo com a etimologia original no grego. A preposição “pro” na composição da palavra não expressa o sentido do tempo de “antecipadamente”. Ela tem significado local; o *prophetes* é alguém que projeta sua fala para a frente. O termo grego, contudo, tem tantas associações religiosas como o hebraico. *Prophetes* é alguém que fala pelo oráculo. Portanto, parece que, entendendo-se o “pro” corretamente, o *nabhi'* hebraico e o *prophetes* grego eram praticamente sinônimos. Isso, todavia, seria enganoso. O *prophetes* grego não se coloca na mesma relação direta com a divindade como o *nabhi'* hebraico. Na verdade, ele é o intérprete das declarações oraculares, obscuras de Pythia, ou de alguma pessoa inspirada, a

qual, no mais profundo do seu ser, a divindade do santuário inspira. A Pythia estaria, dessa maneira, na mesma posição em relação à deidade que *nabhi'*, mas o *prophetes* está separado da divindade em virtude da intervenção dessa pessoa. *Prophetes* é, portanto, mais um intérprete do que a boca pela qual o deus fala do que alguém que é inspirado diretamente. Ele acrescenta algo de si e não só a iluminação do oráculo, mas também a forma na qual ele reveste o significado assimilado.

Aqueles que desprezam a ideia que eles desdenhosamente chamam de “inspiração verbatim” seguem antes a linha helênica do que a linha bíblica. É o *prophetes* grego e não o *nabhi'* veterotestamentário que precisamente tem essa liberdade de movimento que eles consideram tão desejável. E não é somente o caso de *nabhi'* e *prophetes* serem diferentes, mas essa diferença é, em última análise, em razão da diferença entre o Yahweh bíblico e o deus pagão. Phoebus Apollo fala, ou nem tanto. Ele emite sons obscuros, incompreensíveis. Então, Pythia, sobre o seu tripé, sob a influência da fumaça narcotizante que sobe da fenda, precisa, da mesma maneira, de um *prophetes* para traduzir o barulho oracular de modo inteligível aos ordinários mortais. Mas o Deus bíblico é luz em si mesmo e sua palavra dá luz a todo aquele que a procura, apesar de ele usar o *nabhi'* como seu transmissor. Algo de sabor subjetivo sempre se apegou ao termo helênico. Um filósofo é *prophetes* de natureza imortal. Poetas são *prophetai* das musas. Essas são metáforas, é claro, mas, não obstante, elas surgem da percepção do caráter vago da inspiração divina, pertencente a todo complexo de experiência pagã de onde elas vêm.

Não é de admirar, então, que a palavra *prophetes*, usada a serviço da religião bíblica, tivesse de passar por um batismo de regeneração, antes que pudesse ser usada apropriadamente. E, uma vez que boa parte da tarefa do *nabhi'* do Antigo Testamento consistia, de fato, em predição, o uso no grego bíblico naturalmente incluiu isso no seu *prophetes* regenerado. Apesar de isso ser etimologicamente errado, não era errado teologicamente. O Novo Testamento já põe uma ênfase cronológica bem perceptível na preposição *pro*. Não há dúvida de que quando o evangelista Mateus escreve várias vezes, “isso ocorreu a fim de que se cumprisse o que foi escrito pelo profeta”, etc., ele associa com a palavra “profeta” a ideia de vaticínio, que a palavra hebraica *nabhi'* não tem, mas que a função *nabhi'* tem.

Alguns dos pais gregos, que tinham mais melindres em relação ao idioma grego, esqueceram o sentido de lugar e projeção de *pro*, e substituíram-no pelo sentido cronológico. Assim, Crisóstomo observa: “Pois *propheteia* não é nada mais do que a proclamação antecipada das coisas por vir”. Agostinho, em termos de definição etimológica, diz corretamente: “O profeta de Deus não é nada mais do que o enunciador das palavras de Deus aos homens”. Quando, porém, ele acrescenta: “homens que, ou não eram capazes de, ou não mereciam ouvir Deus”, isso vai além do sentido tanto de *nabhi*’ como do *prophetes* bíblico. Dessa maneira, apesar de o Novo Testamento e de os pais terem talvez sacrificado algo da exatidão etimológica, devemos nos lembrar de que o interesse deles não estava na filologia. A tendência moderna de minimizar o elemento preditivo e pôr ênfase exclusiva na função do ensino é muito mais unilateral e equivocada do que a impressão popular de que os profetas prediziam eventos futuros. Ainda assim, o significado original de *prophetes* como uma tradução exata de *nabhi*’ não é, de modo algum, perdido de vista no Novo Testamento [cf. Hb 1.1].

OS TERMOS “RO’EH” E “CHOZEH”

Já discutimos o suficiente sobre *nabhi*’ e seu equivalente, *prophetes*. Agora nos ocuparemos com outros dois nomes: *ro’eh* e seu sinônimo *chozeh*. Esses dois nomes estão traduzidos na Bíblia de língua inglesa como “vidente” sem distinção. Para determinar seu significado, o ponto em questão é: eles se referem à percepção (metaforicamente) sobrenatural ou são descritivos de um modo visionário específico de receber o que é comunicado por Deus? Os dois verbos em si poderiam facilmente apresentar uma interpretação metafórica. Mas não é assim tão fácil aplicar essa noção ao substantivo. Nós usualmente não dizemos que uma pessoa tem ou teve uma vista, quando simplesmente queremos dizer que ela manifesta uma percepção mais profunda em certos assuntos do que o homem normal. Mas os substantivos-objetos dos verbos são usados bem livremente. Os verbos devem ter, primeiro, se relacionado a um processo ou produto visionário no sentido técnico. Mais tarde seu sentido foi generalizado; eles se tornaram “revelação” obtida por qualquer processo, por meio do ouvir tanto quanto por meio de uma visão. Mas isso não faz deles metáforas. Nós veremos,

mais tarde, como essa generalização veio no desenvolvimento regular do modo de revelação profética. A palavra “vidente” se refere a uma influência extraordinária sobre a faculdade visual do profeta, pela qual ele era capaz de ver coisas, em vez de ouvi-las, como o mesmo efeito que, por meio dessa visão, uma mensagem de procedência divina era introduzida à sua consciência. Os dois termos diferem de *nabhi'* em que o último descreve a função ativa de falar para transmissão da mensagem, enquanto que “vidente” descreve a experiência passiva de estar familiarizado com a mensagem por meio dos olhos. Isso, é claro, corresponderia ao ouvir que recebe a fala de Deus.

Koenig, em seu trabalho intitulado *O Conceito Veterotestamentário de Revelação* se empenhou para estabelecer uma distinção entre *chozeh* e *ro'eh*. Ele pensa que *ro'eh* é usado somente para os profetas verdadeiros, enquanto que *chozeh* seria, se não exclusivamente, pelo menos predominantemente, aplicado aos falsos profetas. Isaías 28.7 mostra que *ro'eh* não é evitado com referência aos falsos profetas. De acordo com Isaías 30.10, os dois termos são bem sinônimos [cf. adiante 2Cr 16.7, 10]. E os nomes para “visão” são tirados de ambas as raízes sem diferença perceptível.

Existem outras designações dos profetas, de uma natureza mais descritiva, mas que não se colocam no *status* de nomes formais. Elas são *tzopheh*, *metzappeh* (vigilante, atalaia); *mal'akh Jahveh* (mensageiro de Yahweh); *ro'eh* (pastor); *'ish haruach* (homem do Espírito); *'ish ha'elohim* (homem de Deus). Esses ou se autoexplicam ou encontram a sua explicação em relação àquelas características da profecia das quais eles são descritivos.

— Capítulo três —



A história do profetismo: teorias críticas

O termo “profeta” não é usado sempre no sentido rígido e técnico a que estamos acostumados a associá-lo. Como “visão” vem do decurso do tempo a ser usado para revelação em geral, “profeta” também poderia ser o equivalente a “instrumento de revelação” sem atenção especial ao sentido técnico que distingue o profeta dos outros órgãos de revelação. Moisés é chamado de profeta; no entanto, ele é contrastado com os profetas quanto à sua comunicação com Deus [Nm 12.6ss.]. Em Gênesis 20.7, Abraão é chamado de profeta. O sentido ali parece o de alguém que tem uma relação especial com Deus, e pode interceder por outros. Salmos 105.15 se refere a isso usando o sinônimo “ungidos”. Amós fala dos profetas que foram levantados no passado distante [2.11]. Oseias chama Moisés de profeta [12.13]. Pedro, em Atos 3.21, 24, usa o sentido mais amplo e a aplicação especializada, em sucessão: “santos profetas desde a antiguidade”, e “todos os profetas a começar com Samuel”. Esse reconhece que houve uma incisão na história da revelação no tempo de Samuel e que a profecia numa nova forma começou a partir daquela data. A razão para isso foi anteriormente explicada.

A HISTÓRIA DO PROFETISMO

Podemos ter o tempo de Moisés como nosso ponto de partida para a história do profetismo. Não somente os profetas existiam em Israel naquele tempo, mas eles representavam, com exceção de Moisés, cujo caso era excepcional, a forma prevalente de revelação. A posição deles era privilegiada. Isso não era em razão da preeminência do ofício. É evidente que uma preeminência religiosa estava envolvida. Moisés, em Números 11.29, expressou o desejo de que todo o povo do Senhor pudesse ser profeta. Isso mostra claramente que desde o começo havia um valor tanto religioso como funcional presente tanto no aspecto como no exercício do ofício. Essa avaliação corre por toda a história da profecia do começo ao fim. A promessa divina em Joel 2.28-32 a estende até a era escatológica. Israel não é somente honrado por ter profetas. A honra maior é que a intenção é que todo o povo se encha de profetas. Jeremias 31.34 vai na mesma direção. Mais tarde a posição funcional dos profetas é elevada. De inferiores a Moisés, eles se tornam potencialmente como Moisés, com uma aproximação até da dignidade profética de Cristo [Dt 18.15; At 3.22].

Durante o primeiro período dessa nova época na história do profetismo, que data desde Samuel, a diferença para o que existia antes está em dois pontos. Por um lado, o ofício obteve um pano de fundo teocrático público maior para a sua atividade no reino recém-estabelecido. Por outro, o número de profetas apresenta um grande aumento, especialmente se contarmos os grupos coletivos de profetas associados a homens como Samuel. O profetismo, enquanto ligado ao reino, não perdeu sua independência por causa disso. Os eventos em sucessão nos reinos de Saul e de Davi, apoiados e restringidos pelos líderes proféticos da época, são uma prova suficiente disso. O profetismo jamais foi um mero apêndice religioso do reino. No decurso do tempo, à medida que os ocupantes do trono degeneraram, o profetismo se tornou a oposição desse, uma instituição que contrabalançava e reprovava, ou até mesmo rejeitava. Porém, no todo, durante o seu primeiro período de desenvolvimento, a atitude dos profetas com relação ao reino era amigável, favorável e protetora. Esse era o caso especialmente na linhagem de sucessão davídica.

À medida que a apostasia se levantava, tanto entre os reis como na nação, o relacionamento foi alterado. Profetas e reis se posicionaram em oposição uns aos outros. Como a ideia central da profecia havia se tornado a da queda, os reis, que criam naturalmente na conservação que existia,

consideravam os profetas com suspeita e antagonismo. Os profetas, em sua opinião, não eram patriotas; na verdade, eram considerados como traidores. Essa mudança de bases em ambos os lados é seguida pela invasão da apostasia nas fileiras dos próprios profetas. O contraste entre profetas verdadeiros e falsos começa a se evidenciar. A falsa profecia foi tão além dos limites em relação à verdadeira a ponto de colocar todo o ofício em descrédito. Zacarias prediz que na ordem melhor de coisas por vir, pais deserdarão um filho que reivindicar ter um chamado profético, mais ainda, que os próprios semiprofetas se envergonharão do seu chamado. Profetizar e um espírito impuro são postos juntos [13.2-6]. Essa é uma razão bem diferente para a suplantação da profecia conforme a previsão em Jeremias 31.34, e conforme a previsão oposta favorável de Joel, que remonta à era mosaica.

Tentativas têm sido feitas para derivar a corrupção da profecia, de alguma maneira, da forma coletiva desenvolvida por ela. Isso é injusto, no que diz respeito ao período inicial da história desse movimento. Ele coincide, como já vimos, com o reavivamento religioso e patriótico que ocorreu na época de Samuel e dificilmente pode ser desacreditado sem desacreditar, em princípio, todo o movimento do qual forma uma parte. A mesma observação pode ser feita com relação à sua atividade intensificada na época de Elias e Eliseu. Os escritores históricos endossam isso claramente [1Sm 3.1]. Não é fácil, contudo, definir a relação exata entre profetismo individual e profetismo de grupo. A primeira vez que encontramos grupos de profetas é em 1Samuel 10.5. A palavra usada aqui é *chethel* – “bando”, “companhia”. O mesmo significado pertence a outra palavra, *lehaqah*, encontrada em 19.20. Essas palavras não podem descrever uma “escola” em qualquer sentido acadêmico. Depois disso, essas designações não são encontradas de novo. Mas algo análogo aparece na história de Elias. O nome aqui é “filhos dos profetas” [1Rs 20.35; 2Rs 2.3; 4.38; 6.1]. A única referência subsequente a esse nome é em Amós 7.14.

“Filhos dos profetas” pode descrever a relação de submissão e afeição na qual esses bandos viviam com grandes líderes individuais. Ou pode simplesmente ser um exemplo de expressão idiomática do hebraico que, ao colocar “filho” antes do substantivo, indica que uma pessoa está possuída pelo caráter que o nome expressa. Nesse caso, “filhos dos profetas” talvez não seja diferente do simples “profetas”. A frase, é claro, não é uma

designação genealógica. Mas a segunda opinião também encontra a objeção de que algum tipo de distinção é claramente sugerido. Amós até declara que ele não era, naquele momento, nem um profeta nem um filho de profeta separadamente. Qual é a distinção? Alguns tentaram procurá-la segundo a tese de que os profetas seriam recipientes da revelação e os cultivadores do entusiasmo religioso. Koenig caracterizou os profetas líderes como “primários”, e o grupo dos profetas como “secundários”. Ele pensa que os profetas secundários eram meros pregadores. Revelações sobrenaturais não estavam restritas aos profetas líderes.

O termo “pregadores” é capaz de obscurecer o ponto exato no qual, talvez, uma diferença entre os profetas individuais e os bandos de profetas pode ser descoberta. Os grupos de profetas não parecem ter sido empregados na transmissão da verdade como os outros. Os profetas individuais, portanto, eram os “pregadores”. Entretanto, está claro que os corpos coletivos eram recipientes da verdade comunicada sobrenaturalmente. Eles “profetizavam”, e isso dificilmente pode significar qualquer coisa menos que eles haviam sido tocados pelo Espírito de modo sobrenatural.

As estranhas manifestações físicas que aconteciam entre eles testificam, igualmente, esse fato. Esses fenômenos extraordinários devem ser atribuídos ao Espírito tanto quanto o eram os peculiares fenômenos análogos na igreja primitiva do Novo Testamento. O Espírito não tem sua função exclusiva em moralizar e espiritualizar. Ele pode também trabalhar na esfera do semi-inteligível. A música desempenhava uma parte tanto na produção como na expressão de entusiasmo característico desses círculos. E música reside na fronteira do reino dos sentimentos em que forças misteriosas tocam a alma, das quais até mesmo aquele que as experimenta não pode dar um claro relato. Não devemos classificar tais coisas de maneira depreciativa. Elas eram diferentes das convulsões de origem puramente patológica. Elas têm seu contato com o centro da vida religiosa, espiritual. Quanto à música, é interessante notar que, de acordo com 1Crônicas 25.1, os cantores do templo “profetizavam” por meio do seu canto.

Levando essas coisas em consideração, devemos evitar traçar uma linha divisória muito nítida entre os profetas individuais e os grupos de profetas. Indivíduos eram selecionados dos grupos para executar tarefas para os outros. Algumas vezes, um membro do grupo de profetas era destacado

deles como um profeta individual. Contudo, parece não haver nenhuma evidência de que as funções e experiências dos profetas coletivos eram ocupações de uma vida toda. O chamado de homens, como Isaías e Jeremias, era, obviamente, para um serviço de longo tempo. A pressuposição de que Amós retornou para sua ocupação secular em Tecoá depois de ter profetizado em Betel não encontra apoio real em 7.14. Um ponto de diferença entre os dois tipos de profeta talvez possa ser encontrado nisto: que aqueles que pertenciam aos bandos de profetas não tinham nenhum poder para operar milagres [2Rs 6.5].

Tem sido afirmado que Amós nega qualquer relação entre ele e “os filhos dos profetas” [7.14]. Essa não pode ser uma exegese correta, pois a mesma negação também incluiria os profetas em geral. Amós fala do envio de profetas a Israel, dos prêmios concedidos sobre o povo de Yahweh [2.11]. Tem-se negligenciado que na forma hebraica da declaração não há nenhum verbo predicativo. É tão correto gramaticalmente dizer: “Eu não era nenhum profeta”, etc., como dizer: “Eu não sou nenhum profeta”, etc. Ele não era nenhum profeta antes de seu chamado, mas precisamente em virtude do chamado ele é um agora. O único criticismo implícito que Amós parece fazer aos profetas ou filhos dos profetas dos seus dias está no repúdio indignado contra a acusação do sacerdote de que ele profetiza a fim de comer pão, ou seja, para se sustentar e, portanto, não deveria permanecer em Betel, mas retornar para Judá, seu próprio país. Nós podemos até inferir disso que o que Amazias quer intimar é: “Não tire o pão de profetas nativos”.

Esse é o primeiro traço que descobrimos de uma deterioração dentro dos círculos proféticos. Miqueias, mais tarde, critica os profetas de seu tempo pela mesma razão [3.11; Jr 6.13]. Quando a corrupção séria dessa natureza aparece, estamos obviamente na iminência da chegada da “falsa profecia” em geral. Os profetas da corte e do templo em Betel não podem ter merecido o nome de profetas verdadeiros. E, mesmo assim, não há nenhuma razão particular para encontrar a fonte de tal corrupção entre os grupos de profetas. Nós encontramos Isaías reunindo ao seu redor um grupo de discípulos. Evidentemente isso não trouxe nenhum estigma, nos seus dias, para a formação de grupo como tal [8.16]. E, no tempo de Jeremias, observamos que os falsos profetas tinham seus líderes individuais, desviando-os do caminho, de modo que não era uma questão de indivíduos

ou grupos, seja para o bem ou para o mal. O movimento coletivo tinha uma boa razão para existir assim como a atividade de profetas individuais. A crise pela qual Israel passou, no tempo de Samuel e, de novo, no tempo de Elias e Eliseu, era tão somente uma forma de expressão da crise religiosa. A disputa entre os filisteus e Israel, e aquela entre os cananitas e Israel, era na sua base uma disputa religiosa. Devemos olhar para as assembleias de profetas como centros da vida religiosa. Como a representação sacerdotal de Israel estava confiada a uma tribo e família, assim era bem apropriado que companhias de homens, sob a influência do Espírito, pudessem representar e tipificar o novo Israel, por intermédio da dotação deles com extraordinários dons e poderes. Tal importância simbólico-típica pertencia, da mesma maneira, aos profetas individuais; mas, no seu caso, isso era até certo ponto obscurecido por sua função de mensageiro e orador. E, nisso, pode estar uma razão por que a recepção da verdade era comum em ambas as ordens, enquanto que a transmissão dela ficou fora da alçada dos grupos proféticos.

A reconstrução crítica moderna da história da religião de Israel tem se apegado ao profetismo em dois pontos vitais. O primeiro concerne à origem do *nabhi'*-ismo em Israel. O segundo se relaciona com o papel que se acredita terem os profetas desempenhado desde o século oito a.C. em diante como criadores do monoteísmo ético. Esses dois pontos merecem uma investigação separada.

A ORIGEM DO “NABHI’-ISMO” EM ISRAEL

Primeiro, então, temos a hipótese, amplamente divulgada em círculos críticos, da derivação cananeia do profetismo. Crê-se que o movimento não era nativo em Israel, mas por um tipo de contágio, ele foi passado pelos cananeus. Os argumentos fornecidos a favor dessa hipótese são principalmente estes quatro:

(a) não há, em hebraico, nenhuma etimologia para *nabhi'*; a coisa, portanto, bem como o nome, deve ter sido estrangeira;

(b) o fenômeno peculiar do movimento relembra o caráter selvagem e das orgias dos cultos cananeus da natureza;

(c) o tempo de sua emergência coincide com o tempo do contato e conflito mais próximo com os cananeus;

(d) a história subsequente do profetismo, sua purificação gradual, é mais prontamente explicada pela teoria de sua procedência estrangeira.

Nossa resposta a esses argumentos é a seguinte: a ausência da etimologia hebraica para *nabhi'* se evidencia em outros ofícios de uma natureza religiosa. Isso simplesmente prova que a função é por demais antiga. A palavra *kohen*, sacerdote, da mesma maneira, não tem nenhuma raiz ostentável em hebraico, mas ninguém infere disso que o sacerdócio era uma importação estrangeira; não há nenhuma etimologia no idioma cananeu tanto quanto no hebraico. Os elementos entusiásticos dos fenômenos proféticos do período de Samuel são muito exagerados. A etimologia do esguicho é muito incerta e de variada interpretação para fornecer um apoio sólido. Muita confiança é colocada nos seguintes contextos para sustentar a opinião em questão [1Sm 10.10; 19.23; 1Rs 18; 2Rs 9.11; Jr 29.26; Os 9.7; Zc 13.6]. Os dois primeiros apresentam Saul encontrando grupos de profetas, profetizando com eles, e se engajando em certos movimentos peculiares ao comportamento deles. Em 1Reis 18, temos o relato da história da orgia dos profetas de Baal no Carmelo. 2Reis 9 dá a história dos oficiais no acampamento com Jeú, que falaram do jovem enviado a eles por Eliseu como “esse louco”. Oseias 9.7 tem: “o profeta é um tolo, o homem de espírito é louco”. Jeremias 29.26 traz: “todo homem é louco, e faz de si mesmo um profeta”. Zacarias 13.6 afirma das feridas (recebidas por profetizar) que o jovem atribuirá a alguma causa, quando deserdado e ameaçado de morte por seus pais.

Deve-se conceder que existem alguns fenômenos estranhos nisso. Eles, todavia, não são de maneira alguma homogêneos em caráter. Não há nada, por exemplo, no restante do material que se assemelhe às ações dos profetas de Baal no Carmelo; observe a frase “conforme o seu costume”. Tal coisa como se cortarem com facas não ocorre em nenhum lugar, exceto, talvez, no decadente período pós-exílico. Nosso perigo e dificuldade surgem disso, que todo esse grupo de fenômenos está de tal modo distanciado dos costumes e hábitos da nossa religião que, espantados com os meros fatos como esses tais, perdemos a visão da grande diferença entre as características mostradas em Israel e as características similares observadas na religião pagã.

Desde o princípio, deveríamos francamente reconhecer que esse “elemento irracional” misterioso havia sido uma parte integrante do

profetismo para aquela época. Não era uma coisa reprovada, mas criada e sancionada por Deus e pelos grandes líderes da fé de Israel. Ele estava em estreita relação com a forma coletiva que o profetismo assumiu, e com a importância fundamental para a revelação no Antigo Testamento a qual nós nos propusemos a indicar.

Sobre os fenômenos em detalhe, devemos acrescentar algumas observações especiais aqui. As descrições em 1Samuel 10 e 19 não oferecem nenhuma autorização para falar de “bandos errantes” ou “religiosos perambulantes”. Saul encontrou uma procissão de profetas. Isso não prova que eles andavam errantes por toda a terra ou por partes dela. Ao contrário, 19.20-24 indica que em Naio, próximo de Ramá, eles tinham moradia fixa. Não há nenhuma menção sobre “dançar” ou “saltar”. Uma distinção deve ser feita, mais adiante, entre o que os profetas fizeram e o que aconteceu com Saul. A passagem diz: “o Espírito de Deus estava sobre ele também [ou seja, da mesma maneira que sobre os profetas], e ele se despiu de suas roupas também [da mesma maneira], e profetizou diante de Samuel da mesma maneira, e se deitou nu durante todo aquele dia, e durante a noite toda”. Observe que o “também” não é repetido com a última afirmação. O estar deitado nu por 24 horas, portanto, não era necessariamente uma ocorrência comum entre os grupos de profetas. Antes, parece que Saul foi visitado por um julgamento especial, algo que, além disso, concedeu a Davi uma oportunidade de escape. As versões antigas omitem igualmente o “também” no versículo 20; se isso for adotado como uma emenda, o retirar das roupas pode bem ter sido algo peculiar a Saul. De qualquer modo, a “nudez” não era bem a mesma coisa como nós entendemos desse termo. Seria suficiente para isso o tirar da túnica. Há ainda uma distância considerável entre isso e o êxtase selvagem e próprio da orgia. Comportamento enfurecido é reportado sobre Saul em 1Samuel 18.10: “e aconteceu que de manhã o espírito maligno da parte de Deus veio sobre Saul, e ele profetizava no meio da casa... e Saul arremessou a lança”, etc. O verbo traduzido como “profetizava” é, na realidade, um denominativo de *nabhi*; isso significa que “ele se comportou como um *nabhi*”. O ponto de comparação é que ele se comportou como alguém possuído por um espírito, cujas palavras e ações estão além de seu controle. Mas isso não pode provar que o profeta em todos os aspectos era como um “louco enfurecido”. Isso

somente prova que um louco poderia ser caracterizado por certos sintomas do profetizar.

Há ainda o termo *meshugga'* usado pelo oficial no acampamento de Jeú sobre o mensageiro enviado por Eliseu. Ele significa “louco”, e ainda é usado na linguagem do dia a dia como uma gíria na língua *yiddish*. Ela é uma expressão de desrespeito, mas não era necessariamente o caso na boca de todo mundo na época de Eliseu. É somente esse jovem oficial esperto no acampamento que aplica a palavra com conotação de desprezo. Isso não é diferente da maneira como um grupo de homens bebendo possa falar de um pregador que aparece com uma mensagem para um deles. A palavra pode ser mais bem traduzida como “fanático”.

A palavra reaparece em Oseias 9.7, em paralelismo com *‘ewil*: “O profeta é *meshugga'*, o homem do Espírito é *‘ewil*, por causa da multidão de tuas iniquidades e do grande ódio”. Essas palavras podem tanto descrever o desesperado estado de mente subjugando o profeta quando ele vê o julgamento se aproximar (nesse caso é o verdadeiro profeta que se tem em vista), ou descrevem a loucura e insensatez do profeta que encoraja o povo no seu curso iníquo de ação (nesse caso é o falso profeta que se tem em vista).

Uma terceira passagem contendo *meshugga'* é Jeremias 29.26. Ela ocorre aqui na carta enviada por Semaías ao sacerdote Sofonias. Ela dá a esse último a autoridade para pôr na prisão “todo *meshugga'* e *mithnabbe'*. O versículo 27 mostra que o escritor incluiu o profeta Jeremias também nessa categoria. Traduzindo-se literalmente, os dois termos não são propriamente sinônimos; o par significa “todo aquele que é louco e finge ser um profeta”. Além disso, esse é um julgamento emitido por um falso profeta, e não reflete a opinião comum entre o povo. Semaías era um inimigo implacável de Jeremias.

Um tipo de desrespeito para com o ofício profético também é encontrado na questão de 1Samuel 10.11,12: “Está Saul também entre os profetas?”, e na questão seguinte ocasionada por essa: “E que é o pai deles?” [cf. 19.24]. O contexto no qual a narrativa ocorre torna difícil de acreditar que, pelo menos por parte do narrador, intenciona-se um desrespeito real. Se isso fosse do conhecimento dele, ele dificilmente teria incorporado em seu relato esse dito esquisito incorporando-o por mera curiosidade arqueológica. Samuel é descrito como estando numa condição de

familiaridade com esses profetas: ele faz que o recém-ungido Saul seja trazido na companhia deles. O significado do provérbio é obscuro, mas dificilmente significaria: “Como que um homem decente como esse se faz acompanhar por pessoas de tão má reputação?” O sentido da outra questão é igualmente obscuro. Assumindo-se que havia a intenção de desrespeitar, ela significaria: esses camaradas são pessoas de origem desconhecida; ninguém conhece seus pais. Nenhuma dessas duas interpretações tem algo particularmente a seu favor, à exceção de que uma melhor não tem sido encontrada até agora. Provérbios são, frequentemente, as coisas mais difíceis de se interpretar. A alegada negação de relação por parte de Amós com a ordem profética já foi examinada. Isso elimina o primeiro e o segundo argumentos a favor da derivação do nabhi’-ismo de Canaã.

O terceiro argumento requer um pequeno comentário. Na verdade, ele fala muito mais firmemente contra a hipótese que está sendo revisada do que a favor dela. No tempo alegado do surgimento e difusão do movimento, havia forte antagonismo entre israelitas e cananeus. É provável que homens como Samuel, que estavam encabeçando o movimento patriótico, encorajassem que se tomasse qualquer coisa emprestada do inimigo? A fim de dar mais credibilidade a isso, seria necessário, primeiro, assumir que a figura inteira de Samuel, como desenhada pelo historiador, é uma caricatura.

O quarto argumento é o mais fraco de todos. Seria difícil provar que a origem estrangeira apresenta uma oportunidade mais favorável para aprimorar um movimento desse tipo do que seu caráter nativo. Com igual ou, ainda, maior força, alguém pode argumentar que o crescimento nativo terá mais do aspecto gradual e coesão nativa, que eram a base para um desejo por aperfeiçoamento.

OS PROFETAS POSTERIORES CRIARAM O MONOTEÍSMO ÉTICO?

Em seguida, vamos considerar a teoria da mesma escola crítica quanto ao papel desempenhado pelo movimento profético em um ponto posterior na História. Aos profetas da época de Amós e Oseias em diante se atribui o crédito da descoberta e estabelecimento da grande verdade do monoteísmo ético, na qual o valor distintivo e permanente da religião do Antigo Testamento reside. Nós, aqui, devemos tentar esboçar a origem dessa

crença nos círculos proféticos como os críticos a entendem. A frase “monoteísmo ético” não deve ser mal-interpretada. Ela não é construída com base no princípio de adição, como se os profetas estivessem a favor primeiro do monoteísmo, e, em segundo lugar, a favor do caráter ético de Yahweh. O significado real é: uma concepção ética de Yahweh dando surgimento ao monoteísmo. Não será ignorado que, nessa opinião concernente à constituição posterior do profetismo, os críticos assumem uma atitude favorável com relação ao movimento, enquanto que, como já demonstrado, a avaliação crítica de sua origem é altamente desfavorável. Essa é a razão pela qual, nas premissas críticas, não é necessário falar de purificação gradual ou melhoramento. Uma vez que o fato do aperfeiçoamento ético, numa direção idealizadora, foi estabelecido, não há, talvez, dificuldade séria quanto a se deduzir o monoteísmo dele. Mas o problema está na consideração ética do conceito de Deus tendo como ponto de partida um conceito subético ou eticamente indiferente da natureza e caráter de Yahweh. A interpretação que nos é oferecida para a solução desse problema é a seguinte:

O elemento ético deve ter vindo entre os dias de Elias e Eliseu, por um lado, e a época de Amós e Oseias por outro. Antes dos tempos de Elias e Eliseu, Yahweh era somente o Deus nacional de Israel. Ele não era nem um ser particularmente ético, nem o único verdadeiro Deus. Algumas de suas características eram até mesmo repugnantes. Os profetas como Elias e Eliseu tomaram o partido de Yahweh simplesmente porque eles eram comprovadamente mais patriotas e nacionalistas do que o restante. A feição principal de Elias é sua insistência sobre o direito exclusivo de Yahweh quanto ao culto nacional de Israel. Nem ele nem seu sucessor menor protestaram contra os novilhos oferecidos em Dã e Betel. É claro que eles representaram Yahweh como o vingador de injustiça flagrante. Mas isso não pode ser confundido de maneira alguma com a visão profética um século depois, que fez que a relação inteira de Israel com Yahweh residisse numa base ética, e acreditasse que ela servia para um propósito moral. Isso não difere em princípio do modo no qual uma deidade pagã deve ter sido invocada numa situação similar em outro lugar.

O que aconteceu, então, para criar uma diferença nesse particular? O curso dos eventos externos se tornou o grande promotor da ética na mente profética. Israel sofreu várias derrotas em guerra. Tal coisa, especialmente

quando é de uma natureza prolongada, era difícil de explicar com base no favoritismo nacional alternado com o capricho autocrático. Assim que a existência da nação foi ameaçada, a natureza insatisfatória de tal relacionamento inconcebível se tornou evidente. As nações menores, quando conquistadas pelas grandes potências, não somente desapareciam do cenário da História, mas, com elas, seus deuses também sumiam. O problema da existência ameaçada de Israel assumiu o caráter de problema religioso. O deus nacional não tem outra razão de existência do que a de proteger o seu povo. Falhando nisso, sua utilidade está no fim. A situação se tornou ainda mais aguda quando, depois que o perigo da Síria havia sido afastado, o poder assírio surgiu no horizonte. De Damasco alguém poderia ter esperanças de escapar.

O deus nacional não estava à altura de tal crise. A alternativa era: Israel é salvo e, então, Yahweh permanece, ou Israel é conquistado e, então, Yahweh é igualmente eliminado. Enquanto que somente o último parecia estar ao alcance da possibilidade histórica, os profetas daquela época evitaram até mesmo contemplar essa questão tão terrível. Eles eram tão ligados ao seu Deus que sequer ousaram em pensar na sua extinção. Para escapar desse pensamento desesperador era necessário, evidentemente, desligar, de alguma maneira, a existência nacional de Israel da existência religiosa de Yahweh. Isso, é claro, só poderia ser feito de um modo: por meio da incorporação de alguns outros elementos superiores em seu caráter, de forma a sobrepujar as ideias da dignidade de campeão nacional e do favoritismo com relação a Israel, nos quais ninguém mais podia acreditar. Não era suficiente dizer que Israel seja sacrificado, mas que Yahweh continue. O que era necessário além disso era um novo conteúdo supranacional para preencher a lacuna criada no conceito de Yahweh pela queda iminente de Israel.

Agora, foi esse serviço que o conceito ético de Deus prestou aos profetas. Pois, se Yahweh fosse supremamente ético, então os alvos éticos que ele perseguia poderiam ser elaborados como que requerendo a destruição de Israel. Nesse caso, a destruição da nação não mais envolveria a destruição de Yahweh. Ao contrário, a partir desse novo ponto de vista, isso significaria a justificação de Yahweh no seu aspecto mais íntimo. Dessa maneira, os profetas sacrificaram Israel a fim de salvar o seu Deus. A uma taxa quase exorbitante, por assim dizer, eles asseguraram suas convicções

religiosas com referência à indestrutibilidade de Deus. No fundo, observado nitidamente, não era tanto o interesse positivo no idealismo ético que os fez pensar como pensaram. Na realidade, sua consideração ética do caráter de Yahweh era tão somente o pré-requisito indispensável para manter a posse dele. Eles o adoravam religiosamente, com um vínculo tradicional tão forte que no caso de uma escolha forçada eles prefeririam perder seu povo a seu Deus. O caráter ético de Deus era um meio para um fim.

Mas como eles vieram a se apoderar do elemento ético precisamente adequado para lhes prestar esse serviço? A resposta é que os profetas eram de alguma maneira mais dotados eticamente do que o restante da população. Eles tinham uma maior sensibilidade sobre o certo e o errado. Mas mesmo isso não é tanto crédito deles como se supõe à primeira vista. Era o caso da bondade surgindo como reação ao mal extremo. Pois, de fato, as condições morais em Israel ofereciam permissão abundante para tal reação. A vida desordenada e a licenciosidade prevaleciam, especialmente nas classes mais altas. A administração da justiça era completamente corrompida. O rico oprimia e explorava o pobre. Todos os elementos estavam dispostos para a formulação de um novo conceito de Deus. A novidade consistia nisto: que os profetas claramente declararam a supremacia absoluta do aspecto ético na natureza de Yahweh. A religião inteira de Israel foi colocada sobre uma nova base. Supõe-se que todos os princípios distintivos da teologia profética surgiram disso. Ela está na raiz do monoteísmo que diferencia os profetas do século 8º da monolatria da era presente, além da qual nem mesmo Elias e Eliseu haviam avançado. Agora, com seu caráter de absolutismo ético, Yahweh se posta como singular entre os deuses.

A maioria dos críticos concorda que essa inferência monoteística é delineada claramente a partir do tempo de Jeremias em diante. Existe alguma diferença de opinião quanto ao período entre Amós e Jeremias. De acordo com alguns, os escritores desse período são praticamente monoteístas, no que concerne a Israel, mas sem uma reflexão ainda sobre a esfera fora de Israel (assim pensa Baudissin). De acordo com outros, esse período é o nascedouro do monoteísmo, com os profetas não se expressando consistentemente, mas somente de vez em quando cruzando a linha entre a monolatria e o monoteísmo (assim entende Kuenen). Ainda outros pensam que o problema todo não existia para os profetas pré-exílicos, que não foi

Jeremias, mas o deuterio-Isaías, que, durante o exílio, foi verdadeiramente o primeiro monoteísta (assim pensa Stade). Mas todos concordam que a origem do monoteísmo aconteceu da maneira descrita.

Deve-se notar mais adiante, de acordo com os críticos, que o caráter ético que, assim, veio a ser atribuído a Yahweh era de natureza extrema, hiperética, por assim dizer. Ele estava concentrado, não nos aspectos benevolentes e graciosos da consciência ética, mas no aspecto estritamente retributivo da mesma. O Yahweh dos profetas não é tanto um ser bom no sentido de “inclinado para o bem”, quanto um ser bom no sentido de sua insistência sobre obediência. Ele tem bem pouco da ternura cordial de amor a seu respeito. A ênfase tem peso maior sobre as consequências inevitáveis da desobediência do que sobre a alegria da obediência. A visão toda da natureza moral de Deus tem certa unilateralidade pouco amistosa nela. A ética exclui o amor e a graça de Deus. Essa é a razão para o criticismo contencioso praticado por certos escritores dessa escola, sobre o texto dos livros proféticos. Pelo princípio de que uma atitude promissora e graciosa de Yahweh para com o povo estaria completamente irreconciliável com as premissas éticas dos profetas, esses escritores eliminaram do discurso profético tudo aquilo que, na sua opinião, desvirtuaria a maneira na qual as convicções éticas haviam sido adquiridas. Largas seções de naturezas promissória e escatológica são excluídas.

Em ainda outro aspecto, o absolutismo ético da nova escola profética afetou poderosamente a reconstrução da religião. A consideração ética tende à autoespiritualização, e a espiritualização, levada ao extremo, resultou na rejeição de todas as práticas religiosas em Israel que não eram espirituais, pelo menos não na superfície. Todas as observâncias rituais, o culto sacrificial, as festas, todas as imagens feitas da deidade, eram representadas pelos profetas, não simplesmente como ineficientes, mas como repreensíveis e provocadoras da ira de Yahweh. Note bem: não é o conhecimento espiritual de Yahweh que produziu o correto ideal ético como suas exigências; o oposto é que ocorre: porque Yahweh era ético, portanto ele deve ser espiritual.

Há nesse ponto, também, alguma disputa quanto à natureza mais ou menos absoluta da oposição profética ao culto. Alguns sustentam que ele foi rejeitado *in toto* como intolerável por Yahweh. Wellhausen admite que os profetas rejeitaram o culto sacrificial do povo, porque ele era excessivamente

corrupto. Smend declara: “Os profetas rejeitam o culto sacrificial do povo com quem Yahweh está a ponto de suspender todo relacionamento”. Mas outros pensam de maneira mais radical nesse ponto.

Finalmente, apesar de a suposição desse desenvolvimento ter sido mais gradual, o conceito eticamente monoteísta de Deus deu origem, no transcorrer do tempo, ao individualismo e ao universalismo que apareçam na religião profética.

Até o momento, a hipótese representa o movimento do profetismo como tendente na direção de um alvo melhor e ideal. O resíduo da história é de natureza diferente, pois o profetismo provou não estar à altura do combate em que se empenhou contra a religião popular antiética. A percepção se evidenciou claramente aos profetas, que, como puros idealistas, não realizariam nada. Uma tendência mais pragmática apareceu resultante disso. Os profetas voltaram sua atenção principalmente para o culto como a raiz de todos os males denunciados. Uma tentativa foi feita de mudar o culto, que não podia ser totalmente abolido, o melhor possível a fazer dele era um veículo de ideias éticas e espirituais. Ele tinha, para esse propósito, que ser podado de todos os seus exageros naturalistas. Infelizmente, esse pragmatismo, objetivando um meio-termo, trouxe nele as sementes da decadência. Ele significava, considerado do ponto de vista profético original, um abandono da distinção absoluta entre certo e errado. Os vários códigos legais do Pentateuco, com sua estranha mistura do moral com o ritual, são o produto desse meio-termo. Nesse sentido, o profetismo obteve pela primeira vez sua influência externa sobre a mentalidade popular, mas a força inerente de sua atitude anterior inegociável estava subjugada. Ao aceitar uma Lei fixa para a regulamentação da religião de Israel, ele sacrificou sua liberdade idealista. Ele foi bem-sucedido até certo ponto ao desarraigar o culto do solo do naturalismo, mas o culto, ainda que modificado, permaneceu algo externo. A antítese entre o ritual e o profético perde sua pujança até que nos profetas pós-exílicos ela desaparece quase que completamente. Assim, os fundamentos do judaísmo foram primeiramente lançados.

O aqui relatado deve bastar como um esboço da história posterior do profetismo do século 8º em diante, tal como proposta pela crítica. O criticismo, com suas várias posições, está tão entremeado com nossa

apresentação do ensinamento profético que não tínhamos outra opção senão adiá-la até agora.

— Capítulo quatro —



O modo de recepção da revelação profética

Os profetas afirmam e inferem em todo lugar haver uma real comunicação de Yahweh para eles. Eles creem serem os recipientes da revelação no sentido sólido, literal, objetivo e original da palavra. Nós prosseguimos em inquirir sobre as formas específicas da declaração nas quais os profetas descrevem essa experiência, e o modo no qual eles a concebem ter vindo de Deus.

Que os profetas tinham uma convicção concernente à objetividade do processo é reconhecido praticamente com unanimidade mesmo por aqueles cuja posição teológica ou filosófica os leva a negar a fonte sobrenatural da qual os profetas derivaram sua mensagem. Sendo assim, é da responsabilidade de todos aqueles que não são capazes de aceitar a explanação simples e direta apresentada pelos profetas, que tiveram tais experiências, de procurar uma solução diferente para o problema. É verdade que a forma antiga de argumentar simplesmente reduziu toda questão às seguintes alternativas: ou os profetas eram personagens que não inspiravam confiança e, então, seus escritos são um emaranhado de mentiras, ou eles eram homens honestos e confiáveis e, nesse caso, devemos aceitar seu

testemunho em seu valor integral com todo o sobrenaturalismo envolvido – isso revela um tipo de ingenuidade, algo bem distante do nosso modo moderno de pensar. Nem todo testemunho sincero e honesto apoiado por uma boa reputação da testemunha pode, dessa maneira, ser absolutamente identificado com a realidade do que aconteceu, apesar de que em nossas relações ordinárias da vida isso ainda permanece. Mas mesmo em procedimentos judiciais a matéria se torna facilmente complicada, muito além do alcance de tais testes simples.

Diz-se que a psicologia moderna fez que muitas coisas se tornassem compreensíveis, as quais nossos antepassados consideravam como mistérios profundos. Porém, também, a psicologia moderna tem revelado as profundidades do interior do homem, cuja existência o racionalismo, com sua maneira relaxada de considerar as coisas, nunca haveria de suspeitar. A ciência moderna, nessa questão, é indicada em ambas as direções: a explicação racionalista da profecia é tão amplamente desacreditada pela ciência como qualquer demonstração superficial e ingênua da realidade dos fenômenos que era corrente entre os ortodoxos antes.

Existem três elementos inseridos no problema a ser resolvido:

- a) O primeiro é o fator psicológico da convicção por parte dos profetas.
- b) O segundo é a continuidade do movimento profético com sua reivindicação sobrenatural durante tantos séculos.
- c) O terceiro é o extraordinário corpo de predições que tem acompanhado o movimento em seu curso, toda tendência teleológica dele voltada para uma consumação distante, com respeito à qual nenhum movimento da história das religiões pode ser comparado.

Mantendo esses três pontos em mente, não deve ser difícil demonstrar que o profetismo ainda permanece um mistério, mais insolúvel do que nunca, e que isso não lança, sobre ninguém, nenhum estigma de ser anticientífico ou desatualizado, se ele prefere aceitar o testemunho dos próprios profetas às revelações que vieram a eles do céu.

AS OPINIÕES DE KUENEN EXAMINADAS

Kuenen reconhece o fato de que os profetas acreditavam sinceramente na fonte divina direta da mensagem que eles proclamavam. Mas ele pensa que eles devem estar enganados nisso, porque muitas de suas predições não foram cumpridas, ou mais, elas são incapazes de serem cumpridas no presente ou em qualquer dia do futuro. Mesmo assim, ele reconhece com verdadeira consistência científica que a uniformidade e continuidade de convicção por parte dos profetas requer uma explicação psicológica de maior dignidade do que o simples veredicto: eles estavam equivocados. Mas a explicação que ele oferece é muito pobre. Ela consiste nisto: a grande certeza expressa é o reflexo do caráter zeloso e inabalável de sua crença ético-religiosa. Os profetas estavam cientes, literalmente falando, de que nenhuma comunicação da parte de Deus acontecia, mas eles desejavam, pela representação da objetividade empregada, causar a impressão nas pessoas de que seu ensinamento era verdadeiro. A explicação está aberta à crítica séria tanto quanto à sua capacidade de se reconciliar com a antiga forma de pensar sobre a questão, como quanto à sua desculpabilidade moral. É um conceito por demais moderno tentar convencer as pessoas da verdade daquilo que é pregado não somente por zelo da pregação, mas tentar fazê-lo fingindo derivar isso diretamente de Deus. O zelo, que tem que ser fingido, estaria numa relação inversa à consciência do pregador. Sem dúvida, os profetas teriam descoberto bem antes do que qualquer pregador moderno é capaz que uma reserva mental como essa quebraria a força de seu entusiasmo e, mais ainda, reduziria o laço de autoidentificação simpática de seus corações com o coração de sua audiência. É fácil ver que o que tal explicação atribui aos profetas é algo que um homem nobre como o crítico, nesse caso, hesitaria em admitir a respeito de sua própria atitude mental.

Além disso, há aqui uma falha em compreender os profetas do ponto de vista puramente literário. Suas declarações soam tão positivas e realistas, também, que o intento consciente de usá-las para o propósito de persuasão parece fora de questão. Tal atitude positiva e realista não é o produto da habilidade retórica.

Também não podemos esquecer como a consciência de usar tais métodos teria colocado os profetas em dificuldade na sua controvérsia com os falsos profetas. Contra esses, o peso do criticismo profético era que eles profetizavam “segundo seus próprios corações”. Isso pode significar que os falsos profetas não tinham o zelo de convicção que seus oponentes críticos

atribuíam a si mesmos? A questão não é antes que eles questionaram a procedência sobrenatural da mensagem proclamada por outros profetas? E que, embora eles estivessem cientes o tempo todo de ter profetizado de seus próprios corações havia uma diferença: seus corações eram melhores do que os deles!

Finalmente, em qualquer esquema teísta que crê num contato real de Deus com os profetas, não importando quão “psicologizado” ele possa ter sido, o estigma da representação de meia-verdade envolveria, inevitavelmente, o próprio Deus. Como ele poderia ter se entregado ou sido conivente com tal procedimento que teria desvalorizado seu plano de negociação de uma ética que deveria estar em vigor entre Deus e seu agente?

Quanto ao argumento de não cumprimento ou impossibilidade de cumprimento de certas profecias, isso é um capítulo em si. Argumentar por essa óptica é muito enganoso e precário, porque as premissas fundamentais de sobrenaturalismo e naturalismo entram na própria determinação do que “cumprimento” de uma profecia significa, e se ela é impossível de ser cumprida em qualquer ponto no tempo. A adoção do pré-milenarismo limitaria grandemente o campo da impossibilidade nesse aspecto, cronologicamente falando. Quanto ao problema de “cumprimento” não vamos abordar aqui. A questão sob debate deve ser firmada somente no próprio testemunho dos profetas.

“REVELAÇÃO CERNE”

Outra tentativa séria na mesma direção é feita pela teoria da “revelação cerne”. Acredita-se que Deus concedeu aos profetas somente o cerne essencial da verdade, e deixou o desenvolvimento desse cerne à reflexão profética subjetiva. Isso conservaria pelo menos uma porção da reivindicação dos profetas de que sua mensagem veio sobrenaturalmente da parte de Deus. O “cerne” é geralmente identificado com os princípios ético-religiosos da pregação. Nesse caso, igualmente, os profetas deveriam estar cientes da distinção de procedência entre os dois elementos de sua mensagem. Mas aqui, mais uma vez, o criticismo conclui que tal distinção entre cerne e invólucro está longe do modo do pensamento religioso antigo. Os profetas, em todo lugar, insistem na sua palavra contendo a autoridade

de Deus, mas em nenhum lugar está indicado que essa reivindicação deve ser entendida com a qualificação nomeada. Os profetas deviam estar cientes da contribuição feita por suas próprias mentes para o produto resultante e, ainda assim, falar desse produto no seu todo como investido da autoridade divina absoluta. Finalmente, essa hipótese requer a interposição de um período considerável entre a comunicação da verdade-cerne ao profeta e o seu estado de maturidade, por meio de reflexão, para transmissão ao povo. Na verdade, nós encontramos com frequência que tão logo a mensagem é recebida ela é feita conhecida de seus ouvintes. A teoria considera esse caráter instantâneo como impossível.

A TEORIA DA “ADIVINHAÇÃO”

Em terceiro lugar, consideraremos a teoria da “adivinhação”. Isso coloca o conhecimento profético em linha com exemplos extrabíblicos de conhecimento misterioso, de modo que o primeiro perde sua característica de exclusividade. Ela é uma teoria particularmente inventada para explicar o elemento preditivo nos escritos proféticos. Ela se classifica como mais alta, do ponto de vista religioso, do que as duas opiniões precedentes, em que ela coloca os fenômenos pelo menos à luz do misterioso, e não se digna a fazer uso dos recursos racionalistas por conta deles. O contato entre Yahweh e o profeta é, de fato, uma coisa altamente misteriosa. Algo do mistério vai além do nosso alcance, porque somos conduzidos a falar numa linguagem antropomórfica. Smend e outros sustentariam toda a questão da predição profética nessa única analogia.

É verdade que há alguns exemplos bem autenticados na história da predição ou intuição sobre coisas completamente fora do alcance do conhecimento humano ordinário. Em Deuteronômio 13.1,2, a própria Escritura fala de “profetas” e “sonhadores”, dando um sinal e maravilha que vêm a acontecer, os quais, contudo, seduzem o povo por meio do prestígio obtido, dessa maneira para a idolatria. Ainda assim, certo grau de influência divina em sua atividade não pode ser negado; nós somos informados de que, por meio dessa experiência, Deus prova o povo. É acrescentado, porém, que esse quase-profeta deve ser morto. Mas não se pensa em explicar os fenômenos da profecia do Antigo Testamento como um todo com base em tal faculdade de intuição ou predição. Existem certas características

diferenciando tudo que tem sido descoberto sobre os fatos do profetismo. A naturalidade, clareza e imediatismo da última são procurados em vão na primeira. Preparações e manipulações mágicas acompanham regularmente esses alegados processos semelhantes. Muito do que primeiramente parecia inexplicável tem sido explicado com base em “sugestão” ou “autossugestão”. Esse campo, todavia, embora explorado até certo ponto, permanece ainda cheio de mistério. É tolice construir sobre isso uma explicação abrangente dos fenômenos do profetismo bíblico. Talvez isso lance luz sobre o desenvolvimento da falsa profecia em Israel. Falsa profecia, provavelmente, não é totalmente constituída em fraude. Autoilusão pode ter alguma coisa a ver com isso. Entretanto, há entre os verdadeiros profetas uma consciência clara e não raramente expressa de que o Deus de Israel somente pode fazer predições verdadeiras do futuro e desnudar as coisas secretas às quais a mente criada não tem acesso. Se a profecia fosse explicada como “adivinhação”, então deveríamos dizer que, nesse aspecto, ela se equivocou completamente consigo mesma.

REVELAÇÃO POR MEIO DA FALA E DA AUDIÇÃO

Nós agora passamos a registrar as declarações dos próprios profetas sobre a maneira na qual a verdade veio de Deus para eles. Devemos distinguir aqui entre o que está na esfera da fala seguida pela audição, de um lado, e daquela que está na esfera do que é apresentado seguido pela visão, de outro. Referências à fala de Yahweh são frequentes nos registros dos profetas. Algumas vezes, a fala de Yahweh é uma fórmula abrangente para o processo todo de trazer a mensagem à mente daquele para quem ela é intencionada, incluindo cada passo levando a isso. Ele é apresentado como se estivesse falando ao povo, apesar de que, na realidade, ele primeiramente falou somente ao profeta, comissionando-o para repetir suas palavras aos ouvidos do povo. Para o momento, estamos interessados somente com o que foi passado de Deus para o profeta [cf. para a distinção Ag 1.1; Ml 1.1; com Os 12.10].

As fórmulas mais frequentes usadas sobre Deus se dirigir ao profeta são *amar Jahveh*, *dibber Jahveh*, *ne’um Jahveh*. A primeira e a segunda estão no tempo perfeito e significam “Yahweh tem dito”, “Yahweh tem falado”. A terceira é um particípio passivo que significa “aquilo que tem sido falado

como um oráculo”. O tempo perfeito é importante, porque ele é, originalmente, e provavelmente sempre, ligado a revelações transmitidas antes do profeta falar. Que os profetas quisessem dizer que essa fala de Deus não era figurativa, mas literal, aparece de várias formas. Eles faziam distinção entre Yahweh como o Deus que fala e os ídolos como deuses mudos. Essa antítese perde completamente sua razão de ser se a fala divina não o fosse assim, mas somente por intermédio dos profetas. O contraste traçado é uma peça de apologética popular. Pois, quanto à fala por meio dos profetas, os pagãos reivindicavam recebê-la tanto quanto Israel, e não há como provar a diferença com relação à procedência indireta. A diferença está precisamente nesse ponto, que, no paganismo, não havia nenhuma fala objetiva vindo dos deuses aos profetas, porque toda a estrutura da religião e revelação pagãs carece de realidade [Is 41.22-26; 43.9; Jr 10.5; Hc 2.18].

Mais ainda, a fala divina é representada pelos profetas como a expressão do pensar e planejar de Yahweh. Assim como, no homem, pensamento e fala pertencem organicamente um ao outro, assim também com Deus [Is 19.17; 23.9; Jr 51.29; Am 3.7]. Ainda mais, realmente, encontramos a boca atribuída a Yahweh, a qual, embora não implicando uma natureza corpórea, ainda assim não admite outra interpretação a não ser que ele exercita a faculdade da fala no sentido literal [Is 58.14]. Os profetas descrevem essa fala de Yahweh como vindo com vários graus de ênfase. Tal variedade só poderia ser um predicado de um ato real [Is 5.9; 8.11; 14.24; Jr 25.30; Am 3.7,8].

Mais uma vez, os profetas não dizem, meramente, de uma maneira indefinida, que Deus tem falado, mas acrescentam o objeto indireto: Yahweh falou a mim [Is 8.1; 18.4]. O falar de Yahweh é direcionado para um ponto definido tanto no tempo como no espaço [Is 5.9; 16.13,14; 22.14; Jr 1.13; Ez 3.12]. De acordo com 1Samuel 3.8,9, a voz era tão externa que Samuel a tomou mais de uma vez como sendo a voz de Eli. Isaías faz distinção explícita entre o que ele ouve de Yahweh e sua declaração aos outros da coisa ouvida [21.10].

A objeção a esse tipo de argumento tem sido que nem Deuterônomo nem Jeremias apontam o critério para distinção entre um falso profeta e um profeta verdadeiro quanto à recepção das comunicações divinas; mas, por um lado, na concordância dos oráculos com os princípios da verdadeira religião e, por outro, no cumprimento posterior. Isso, contudo, relaciona-se

não aos próprios profetas, mas somente com aqueles a quem eles eram enviados. É claro, o povo não podia fazer a diferenciação entre o que tinha ou não tinha acontecido na câmara privativa do intercurso do profeta com Deus.

Há amplo espaço, então, para assumir que em um número de casos a fala de Yahweh não era somente objetiva, mas também externa. A externalidade implica objetividade, mas isso não pode ser no sentido contrário, de modo a fazer que a objetividade em cada caso envolva externalidade. Koenig toma a posição de que toda fala de Deus aos profetas deve ter sido externa, porque, dessa maneira, somente uma segurança infalível poderia ser produzida da fonte divina de revelação. Mas essa posição *a priori* não excluiria todas as possibilidades de autoengano. Alucinações auditivas não são coisas incomuns nos estados alterados da mente. Se o testemunho dos profetas reivindicava uma fala externa embasando toda mensagem comunicada, nós teríamos de aceitar, não importando se isso é do nosso agrado ou não. Mas os profetas não reivindicam isso. O problema resultante surge sobre quão objetiva pode a fala ser concebida sem a externalidade.

Desde o início, a confusão de pensamento seria protegida, como se a fala interna de Yahweh ao profeta fosse idêntica ao produto de reflexão ou emoção na mente do profeta, brotando da própria consciência. Isso não internalizaria tanto como subjetivizaria o processo inteiro, e, por via de regra, isso é enfatizado por aqueles cuja fé não é bem igual à crença numa revelação sólida da parte de Deus. Eles sentem que, se de algum modo ela fluir como parte dos processos mentais naturais, a coisa pareceria mais normal e acreditável. Mas esse não é o sentido de “fala interna”. A frase aqui é usada para designar uma ocorrência interior, na qual, dissociada do ouvido físico, o profeta percebe uma voz divina se dirigindo a ele, e isso com tal objetividade de modo a capacitá-lo claramente a distinguir seu conteúdo do conteúdo do próprio pensamento.

A possibilidade de tal coisa está em parte no campo teológico e em parte no campo fisiológico-psicológico. Teologicamente falando, não é impossível para Deus comunicar à alma diretamente sons de palavras expressando certo pensamento. Deus tem o controle da alma no todo de sua organização interna. E nós devemos nos esforçar para perceber que a comunicação do som à alma *ab extra* por meio do processo ordinário da vibração do ar,

condução pelo sistema nervoso, impressão cerebral e reação da alma é em si mesma uma coisa maravilhosa e ininteligível, contanto que acreditemos na diferença entre matéria e alma. Escutar é um ato psíquico, não físico. Ele tem ordinariamente certos pré-requisitos físicos, mas ele não é idêntico a eles. O que, então, impediria Deus de produzir uma experiência psíquica de ouvir de outra maneira que não a ordinária? O caso é precisamente o mesmo na esfera da produção de sinais e visão como um ato psíquico. Os pré-requisitos para ver são físicos; o ver em si é psíquico. É uma pergunta difícil de responder, sobre como o profeta poderia ter distinguido entre as vozes internas e a fala comunicada externamente. Mas certamente seria presunçoso, com nosso conhecimento limitado da fronteira entre matéria e mente, declarar como sendo impossível.

As razões pelas quais tem-se assumido que, com frequência, tal fala interior veio de Deus à alma do profeta são as seguintes. A raiz da qual vem a frase bem conhecida *ne'um Jahveh* é cognata das raízes que significam “rugir” e “resmungar”. Ela pode, portanto, bem ser uma expressão de um som sombrio e baixo e, assim, apropriado para tons baixos sussurrados de dentro. É verdade que não podemos apelar para 1Reis 19.12, porque, aqui, “cicio tranquilo e suave” é simbólico, a revelação atual vindo depois. Jó 4.12-16 pode ser comparado: “Uma palavra se me disse em segredo; e os meus ouvidos perceberam um sussurro dela... sobrevieram-me o espanto e o tremor... um vulto estava diante dos meus olhos; houve silêncio, e ouvi uma voz”. A analogia de revelação por meio de visão sugere um modo duplo de revelação por meio do som. A visão não era sempre vista com o olho físico; muito provavelmente a fala não era sempre recebida por meio do ouvido físico. A força dessa analogia é reforçada mais adiante pelas circunstâncias que, em ambos os casos, de ver e ouvir, eram requeridas numa operação preparatória no ouvido e no olho. Yahweh “abre o olho”; mas ele, igualmente, “desperta o ouvido” [Is 50.4] .

O Espírito de Deus é algumas vezes especificado como o órgão de comunicação da Palavra de Deus. Isso favorece a opinião de que, em tais casos, pelo menos a revelação era interna. O Espírito trabalha geralmente *ab intra*. Koenig havia negado que o Espírito nunca aparece como uma fonte de revelação. Ele restringia o trabalho do Espírito, em relação com a revelação, à esfera preparatória, e excluía disso a concessão da verdade em si. Mas existem algumas passagens que falam do Espírito como revelador

[2Sm 23.2; 1Rs 22.24; Is 61.1; Jl 2.28 (Bíblia na língua inglesa); Zc 7.12; Ne 9.30; 1Pe 1.11]. É claro que havia a operação antecedente do Espírito para dotação do profeta com os dons necessários, como coragem, força de expressão e qualificações similares [Mq 3.8].

Não se pode determinar em qual proporção a revelação verbal por meio da fala externa ou interna ocorreu. Tem sido sugerido que, como a revelação verbal gradualmente suplantou as visões, então o aumento do uso da palavra interna pode ter marcado um avanço no desenvolvimento do profetismo. Pode-se dizer que, na palavra interior, Deus vem mais próximo do homem do que em qualquer modo de autorrevelação. Mas nós não possuímos evidência positiva para esse efeito. Quais seriam os motivos para a preferência em cada uma das várias referências, por um ou por outro, é difícil de determinar. Onde as comunicações ocorreram em privado, ambas as formas podem ter se mostrado igualmente apropriadas. A escolha deve ter dependido da momentânea condição psíquica ou religiosa do profeta. Existem disposições na vida espiritual, mesmo do filho ordinário de Deus, em que o desejo por uma aproximação externa de Deus é sentido mais fortemente. Esse desejo é, no fundo, o desejo por algo substancial e adequado para atender a fraqueza da fé. Cada aproximação externa de Deus ao seu povo é mais ou menos da natureza de um sacramento. Entretanto, o estado religioso do profeta pode ter sido em certas ocasiões tão espiritualizado que o desejo de contato com Deus tomou a direção interna, e a voz percebida dentro produziu um sentimento de satisfação única.

Onde o contato aconteceu em público, na presença de outras testemunhas, e do povo para quem a comunicação era direcionada, o modo natural de se dirigir seria o interno. Aqui, o profeta tinha de repetir as palavras. Suponhamos que elas tivessem sido dadas a ele por uma voz externa, então essa voz teria alcançado os ouvidos desses outros tanto quanto os seus, e a transmissão da mensagem a esses outros teria se tornado uma duplicação desnecessária. A função do profeta teria sido, nesse caso, supérflua.

Além disso, a fala interna deve ter assegurado, por meio de seu precedente imediato da entrega da mensagem, a correspondência exata da palavra recebida e da palavra transmitida. O profeta poderia simplesmente expressar de imediato o que a voz interna supriu. Dificilmente havia um

intervalo de lembrança; a coisa toda se tornou, por assim dizer, um processo vivo; o profeta se tornou, num sentido verdadeiro, a boca de Deus, enquanto emprestava seu ouvido para Deus interiormente. Talvez, na escrita da profecia, também a voz interna teve uma parte. O ponto principal a se afirmar é que o profeta, indiscriminadamente, chama o que quer que ele expresse no desempenho de sua função de “a palavra de Yahweh”, e ele tem a intenção de dizer isso num sentido estrito e literal. O produto é, para ele, a coisa essencial, não o processo variável. Mas o profeta nunca faz da liberdade observada no processo uma desculpa para impugnar o caráter absoluto do produto.

REVELAÇÃO POR MEIO DA APRESENTAÇÃO E DA VISÃO

Lado a lado com a revelação por meio da fala e da audição vai a outra forma, por meio da apresentação e da visão. Visões são registradas nos profetas canônicos (Is 6; Jr 1.11,12; 24.1; Ez 1-3; 8-11; 37.1-10, 40-48; Dn 2.19; 7; 8; 10; 11; 12; Am 7.1-9; 8.1-3; 9.1; Zc 1.8; 6.1-8). Nenhuma visão ocorre em Oseias, Joel, Obadias, Jonas, Miqueias, Naum, Habacuque, Sofonias, Ageu e Malaquias. Tomando as visões estendidas de Ezequiel e Daniel como unidades, obtemos um número comparativamente pequeno. Isso, contudo, deixa de fora os casos nos quais “visões” são comentadas pelos profetas; existe incerteza se a palavra significa visão propriamente ou é um termo geral para revelação. Porém, mesmo contando essas, não há o suficiente para sustentar a opinião de Hengstenberg de que a forma visionária era a forma constante da revelação profética, e que qualquer fala que houver deve ser considerada como fala intravisionária. Em alguns casos, o modo visionário de receber uma mensagem parecia ter pertencido ao ato introdutório da carreira do profeta.

Há evidência de que, em tempos antigos, as visões eram de ocorrência comum. As revelações de Balaão eram recebidas num estado visionário. No tempo de Moisés, de acordo com Números 12.6, a conversa ordinária de Yahweh com os profetas era em visão; e o paralelismo com os sonhos, no qual o termo ocorre, mostra que a referência é a visões no sentido técnico. No período que imediatamente precede Samuel, “palavra de Yahweh” e “visão frequente (ou aberta)” eram sinônimos. Esses fatos têm sido construídos como que indicando um progresso sólido na revelação, do

veículo mais externo e sensual para o mais interno e espiritual, porque som e escutar se achegam mais perto em sua natureza do mundo espiritual do que objetos perceptíveis à vista. Isso está aberto à objeção, todavia, que tanto com Ezequiel como com Zacarias o modo visionário é preponderante, e que, em Jeremias, as visões são de algum modo mais frequentes do que em Isaías. A equação pessoal provavelmente tem algo a ver com esse fenômeno. Alguns dos profetas podem ter sido de um tipo de mente mais imaginativa do que os outros. Jeremias relata de si mesmo como se ele vivesse constantemente no meio de cenas da destruição por vir, e elas eram tão vívidas para ele a ponto de se tornarem excessivamente dolorosas; ele não mais podia participar de qualquer prazer social. Estava “cheio da ira de Yahweh”, cansado de contê-la [6.11].

Já tem sido observado que, no curso do tempo, “visão” perdeu seu significado técnico e se tornou simplesmente um sinônimo de “revelação”, recebida em qualquer forma. O título que está no cabeçalho do livro de Isaías – “Visão de Isaías, filho de Amós” – certamente não significa abranger o livro todo como o produto de experiências visionárias. A maior parte do conteúdo do livro exclui isso. Ele simplesmente significa “a revelação de Isaías”; o verbo na cláusula “que ele viu” tem o mesmo sentido generalizado: significa “que ele recebeu”.

Nós podemos distinguir nas visões propriamente entre a natureza de alguns objetos percebidos e aquela de outros. Realidades do mundo sobrenatural podem ter sido momentaneamente trazidas para o alcance da vista do profeta. Esse deve ser o caso em 2Reis 6.17, em que Yahweh, na oração de Elias, abre os olhos de seu servo, de modo a fazer que ele veja a hoste sobrenatural rodeando a cidade de Dotã. Se lhe fosse dito que isso era uma figura puramente simbólica, dificilmente teria satisfeito o garoto. Contudo, certamente, em outros casos, não havia necessidade de produzir as realidades extrassensoriais e expô-las ao observador. Nós temos a impressão, do relato imediatamente referido, de que o próprio profeta ou não tinha a necessidade de ter seus olhos abertos, porque tinha essa faculdade de “segunda visão” constantemente, ou que, para essa ocasião em especial, seus olhos haviam sido abertos algum tempo antes. O abrir dos olhos seria igualmente bem conveniente ao ato de observar as realidades sobrenaturais como a apreensão de figuras sobrenaturalmente produzidas. Não há nenhuma dúvida de que, em muitos casos, o espanto era interno.

Ele era então colocado antes da visão interior do profeta, como um campo interno de visão, por assim dizer, consistindo de figuras.

Porém, mesmo assim, uma distinção é possível: as coisas lançadas sobre essa tela podem ter sido reproduções psíquicas, retratos de realidades submetidas, ou elas podem ter sido figuras simbólicas sombreando as realidades, mas não as copiando. Isso permite várias possibilidades. Distinções similares podem ser traçadas quanto ao órgão de percepção empregado numa visão. Ele pode ter sido o olho físico e externo. Se havia uma realidade externa *ab extra*, ainda que do tipo sobrenatural, pareceria que o órgão da visão externa teria sido o instrumento apropriado para percebê-la. Ele pode ter sido qualificado sobrenaturalmente para o ato, mas seria, todavia, o olho físico. Se, no entanto, as coisas a serem mostradas fossem distribuídas no campo da visão interior, então o olho interior, o olho da alma, seria o órgão de visão indicado. O olho externo para as coisas externas, o olho interno para as coisas internas, parece uma regra natural a ser seguida. Entretanto, há algo de uma construtividade lógica a respeito disso de tal maneira que nós bem que hesitaríamos em baixá-la como uma regra rígida. Toda essa área é um campo de mistério, e outros processos podem tê-la caracterizado mais do que podemos imaginar.

REVELAÇÃO POR MEIO DE ARREBATAMENTO

Observe, contudo, que há, no que diz respeito ao campo da visão, ainda uma terceira possibilidade concebível além das duas já mencionadas. Um arrebatamento da personalidade inteira do profeta para a região dos céus não está fora de questão. Nesse caso ele teria visto não somente uma peça do sobrenaturalismo objetivo, que desceu para o próprio benefício, mas ele mesmo teria subido, quer no corpo, ou, o que é mais provável, em espírito para o reino celestial. Há bastante disputa nessa linha de pensamento com relação à visão de Isaías 6. Isso era uma visão no templo no monte Sião, ou um desvelar ao profeta do santuário celestial para o qual ele foi transportado? É bom manter essas várias possibilidades em mente, a fim de evitar confusão de pensamento, mas não é recomendável ceder à pressão da curiosidade, na qual a Escritura retém os detalhes. Paulo, que teve uma experiência visionária de uma maneira a mais realista, a ponto de ser

arrebatado aos céus, modestamente nega saber se o arrebatamento foi no corpo ou fora dele [2Co 12.1-4].

EFEITOS NO CORPO

O modo visionário de recepção de uma mensagem difere em um aspecto importante do processo de audição, que é quanto à maneira e à extensão nas quais ele afetava o corpo. Talvez houvesse no ouvir também um clarear ou isolar dos sentidos em relação ao mundo exterior, com uma concentração total na voz que é ouvida. Mas não há expressão do seu aspecto negativo. Não é incomum dizer em relações ordinárias que uma pessoa fecha seus ouvidos ou tem seus ouvidos fechados. Entretanto, nenhuma referência é feita a isso, no qual o ouvir da fala divina é descrito. Somente o “despertar” do ouvido é mencionado, não ser ele posto para dormir ou ser fechado para o mundo externo. Com o processo de ver isso é diferente. Aqui temos uma descrição como que detalhada do que acontece com o corpo durante o estado visionário. Primeiramente, é claro, vem o fechamento do olho físico. Assim que a visão profética começa a visão externa é suspensa, e isso não é simplesmente por causa da concentração psíquica sobre a imagem mostrada; há o fechar físico das pálpebras. Balaão se descreve como “o homem cujo olho estava fechado”, e também como “o homem que viu a visão do Todopoderoso, tendo seu olho aberto” [Nm 24.3,4]. O olho interno do vidente estava aberto, enquanto que o olho físico estava fechado. Porém, a peculiaridade física não estava confinada ao olho, pois Balaão menciona, como uma característica seguinte de sua experiência visionária, sua “queda”. Nós lemos o mesmo nos relatos de Ezequiel e Daniel. Isso não era um ato voluntário de adoração, mas, obviamente, um efeito de ser subjugado pela influência divina sobre ele. Como tal, é claro, isso não era necessariamente um sintoma do estado visionário. Mais adiante, porém, vem o que é relatado sobre a sensação de Ezequiel de ser carregado para fora para um lugar distante, enquanto que os anciãos em Tel-Abib permaneciam ainda sentados diante dele [8.1ss.]. Isso parece com um arrebatamento regular da alma enquanto que o corpo permanecia onde estava, e, assim sendo, envolve uma separação entre o corpo e a alma.

Frequentemente, a visão profética no seu aspecto subjetivo é associada com o sonho-revelação [Nm 12.6; Dn 2.19; Jl 2.28]. Apesar de a associação

mostrar que os dois eram, até certo ponto, cognatos, a distinção mostra que eles eram diferentes em outros aspectos. No sonho, não há nenhuma relação anormal, perturbada entre o corpo e a alma. Na visão, provavelmente havia, pelo menos algumas vezes. Em quê isso consistia não é fácil determinar. A visão parece exaurir o corpo muito mais do que isso aconteceria por meio de um sonho. A fim de interpretar uma nova visão para Zacarias, o anjo teve de acordá-lo, como um homem que é acordado do seu sono. A aparência do corpo depois da visão era como de sono. Ainda assim, isso não descreve aqui a condição física durante a visão. Esse é um efeito posterior de algo que não é descrito [Zc 4.1]. Depois de receber uma revelação, Daniel ficou doente por alguns dias [7.28; 8.27]. Jeremias 31.26 é também peculiar: o profeta, depois de descrever as delícias do futuro, diz: “nisto, despertei e olhei; o meu sono fora doce para mim”. O uso de “sono” em vez de “sonho” é significativo aqui?

O ESTADO INTRAMENTAL

Até aqui, tudo isso se relaciona ao intercâmbio entre o corpo e o espírito. O problema se torna muito mais delicado e difícil quando o estado intramental durante a visão é investigado. Mesmo se formos a ponto de conceber o corpo como tendo caído em transe, com a animação aparentemente suspensa (o que não ocorre num sonho), ainda assim isso não nos ensinaria nada sobre como a alma sentia ou reagia sob o efeito das coisas mostradas na visão. Nas tentativas de responder essa questão, ênfase demais tem sido colocada no termo grego *ekstasis*. A influência do termo não é tanto por ele sumarizar um grupo de fenômenos bíblicos, mas pelo fato de ele ter servido inicialmente como tradução da palavra hebraica *tardemah*, “torpor de sono profundo”, na Bíblia em grego, e por ele, uma vez dentro, ter trazido muitas associações adquiridas em seu uso extrabíblico prévio ou subsequente. *Tardemah* ocorre duas vezes, primeiramente sobre o sono que Deus fez cair sobre Adão antes da remoção de sua costela e, em segundo lugar, sobre o sono no qual Abrão foi colocado previamente à sua visão da teofania que passou entre os pedaços dos animais [Gn 15.12]. No caso de Adão, o sono não tem nada a ver com qualquer estado visionário. Ele agiu simplesmente como um anestésico. No caso de Abrão, entretanto, nós na verdade temos um sono que introduz e acompanha a visão.

Mas *tardemah* aqui não lança nenhuma luz sobre o estado mental do patriarca durante a visão, apesar de que sabemos da situação em si que ele não perdeu a consciência das coisas à sua volta enquanto estava nesse sono visionário, pois o propósito exato da transação era que ele pudesse observar e notar. Mas a fonte aparente de informação começou a fluir quando a palavra *ekstasis* substituiu *tardemah*, pois *ekstasis* é um termo extremamente fértil e sugestivo na consciência grega. No grego clássico, ele expressa o estado de insanidade e mania, apesar de que isso não parece ter sido aplicado particularmente ao processo oracular na religião. A palavra tem também tanto no grego ordinário como no Antigo Testamento grego o sentido fraco de “medo” e “espanto”; um sentido figurado amortecido, que é como quando dizemos que estamos “estupefatos” diante de acontecimentos abruptos e estranhos. Originalmente, a *ekstasis* era anormalidade e insanidade real. Talvez algo disso tenha se movido lentamente para o conceito popular do estado profético, uma vez que apareceu facilmente como uma falta de autocontrole. Mas o fato de a insanidade ter falta de autocontrole, e o estado profético apresentar essa mesma característica, não identifica, é claro, a profecia com insanidade.

Mais forte, contudo, do que o uso popular, foi o efeito produzido pelo manuseio filosófico da palavra. Filo deu a ela lugar preeminente em seu sistema, de uma maneira peculiarmente bem definida. De acordo com Filo, *ekstasis* é a ausência literal de *nous* do corpo. Sua visão da natureza transcendental de Deus e essa incompatibilidade para associação estreita com a criatura eram necessárias. Quando o Espírito divino vem sobre um profeta, ele observa, o *nous* parte, porque não seria apropriado para o imortal habitar com o mortal. Agora, esse conceito platônico de êxtase recebeu larga aceitação na igreja primitiva, apesar de ser numa forma um tanto quanto moderada. Sua divulgação mais ampla é feita pelos montanistas, que, no século dois, cultivavam um tipo de profecia que conferia a perda de sentidos ao profeta. A fim de justificar os fenômenos correntes entre eles, os montanistas clamavam que os profetas bíblicos estiveram sujeitos à mesma Lei. Eles expressavam sua opinião na crença de que o profeta estava *amens*, no estado visionário. Tertuliano, que havia se aliado a eles, falava, como eles, da *amentia* dos profetas.

Em tempos mais recentes, Hengstenberg tem sido um defensor incansável do “êxtase” realista, e, na primeira edição de sua *Christology of*

the Old Testament, ele até mesmo se aproxima da posição montanista, apesar de que, na segunda edição, suas declarações são mais moderadas, e, assim, concede que, entre os montanistas e os pais da igreja, a verdade está no meio. A fim de não fazer injustiça a esse tipo de opinião, devemos observar cuidadosamente a procedência filosófica do termo *amentia*. Ela não indicava um sinônimo para *dementia*. Menos ainda como um equivalente para “mania”. Ela simplesmente significa que o profeta, por ora, está “sem sua mente”. Essa pelo menos era a teoria filosoficamente orientada de Filo, apesar de que noções bem mais grosseiras e bárbaras possam ter se agregado ao redor dela, quando manipulada por mentes menos cultas.

Está claro na superfície dos dados bíblicos que êxtase, no sentido platônico ou montanista, não tem lugar no profetismo. Os profetas bíblicos, ao retornarem do estado visionário, tinham uma lembrança clara das coisas vistas e ouvidas. A profecia bíblica não é um processo no qual Deus desaloja a mente do homem. Sua concepção verdadeira é que ela eleva a mente humana para o plano mais elevado de intercurso com Deus. E é da própria essência da religião bíblica que seu exercício esteja na esfera da consciência. Os profetas, enquanto no estado visionário, retinham a faculdade de reflexão e introspecção. Isaías compara a santidade de Yahweh, aclamada pelos serafins, com o seu estado pecaminoso e o do seu povo. Ezequiel, em visões posteriores, estava ciente da similaridade do que ele na verdade viu daquelas que lhe foram mostradas antes [3.23; 8.4; 10.15, 22; 43.4]. Interessante, por esse ponto de vista, é Isaías 21.6-10. O profeta, por assim dizer, assume uma dupla personalidade: uma para receber a visão e outra para refletir sobre ela e falar dela com Deus. No Novo Testamento, temos a declaração explícita de Paulo de que o espírito dos profetas está sujeito aos profetas [1Co 14.32]. Um glossolalista necessita de um intérprete, o profeta interpreta a si mesmo.

Temos encontrado, nessa investigação, que o modo de visão, embora sendo o mais antigo das duas formas principais da revelação profética, ainda assim continuou a acompanhar o modo de audição em tempos posteriores. Os profetas não cessaram de ser *ro'im*, de agora em diante para permanecer exclusivamente como *nebhi'im*. A igualdade de um com o outro é provada pelo constante uso duplo até o fim. Esse resultado parece em desacordo com a passagem de 1Samuel 9.9: “Antigamente, em Israel, indo alguém

consultar a Deus, dizia: Vinde, vamos ter com o *ro'eh*; porque ao *nabhi'* de hoje, antigamente se chamava *ro'eh*". O versículo é uma nota introduzida pelo escritor para explicar por que, no versículo 11, Saul e seus servos dizem às moças: "Está aqui o *ro'eh*?" Aqui, *ro'eh* e *nabhi'* aparecem como duas designações sucessivas do mesmo ofício no curso da História.

Os críticos não se atrasaram em fazer uso disso para apoiar sua teoria da importação do *nabhi'*-ismo de Canaã no tempo de Samuel. Isso a passagem jamais poderia provar, pois o escritor, certamente depois de Samuel, fala do seu próprio ponto de vista histórico: o que era costumeiro em seu (do escritor) tempo não o era ainda no tempo de Saul. Entre o período de Saul e o do escritor, uma mudança no uso da palavra ocorreu. Mas o que ele não diz é que a mudança ocorreu no tempo de Saul ou ali por perto. Ela deve ter ocorrido mais tarde, e não deve ter nada a ver com qualquer importação de Canaã.

Porém, embora esse versículo não tenha uso para os críticos, ele causa dificuldade. Negativamente, ele parece implicar que *nabhi'* não estava ainda em uso no tempo de Saul. E isso também criaria alguma dificuldade para determinar em que data o uso veio e o que o ocasionou. Quando e por que a designação *ro'eh* foi abandonada e *nabhi'* foi usado uniformemente? Essas duas dificuldades são encaradas quando se substitui o texto massorético pelo da Septuaginta. O último afirma: "pois o povo chamava o *nabhi'* de *ro'eh*". No texto seguido pelos tradutores da Septuaginta, no lugar de *hayyom*, "hoje", eles optaram por *ha'am*, "o povo". Por meio dessa emenda, a declaração se torna clara em seu sentido. Dos dois usos, digamos, oficiais, para profeta, o povo preferiu por um longo tempo empregar *ro'eh*. Esse ainda era o hábito nos dias de Saul; mas não era mais o caso nos dias do escritor. Porque seus leitores poderiam não estar familiarizados com o antigo uso popular de falar, ele explica sua prevalência anterior. Era inteiramente uma questão de modo popular de se expressar. Isso, de maneira alguma, contradiz as declarações na História mais antiga de que havia *nebhi'im* bem antes, ou seja, nos tempos de Moisés.

Talvez possamos até conjecturar qual era a raiz desse hábito popular de evitar *nabhi'*. O povo comum viria para um homem como Samuel nas dificuldades ordinárias, triviais até, de sua vida diária, como foi o caso de Saul procurando os animais de seu pai. Para esse tipo de situação, o nome *ro'eh* pode bem ter sido mais adequado do que o sério, imponente *nabhi'*. E

o homem de Deus obteria naturalmente a informação solicitada por meio de um processo visionário em vez do processo de Deus endereçar sua fala. Essas coisas eram supridas por Yahweh a seus servos ao permitir que eles vissem, por exemplo, o lugar onde algo perdido podia ser achado. Um estado de mente como esse, longe de provar a não existência de *nabhi'*, antes a pressupõe.

Além do mais, não há nenhuma ocasião para diminuir essa parte da função do profeta como algo abaixo da dignidade, e colocá-la no mesmo nível da adivinhação pagã. Era o desejo de Deus fornecer luz ao povo mesmo em tais assuntos domésticos. Eles eram um povo no meio do qual a revelação habitava, e era um dos seus privilégios colher os benefícios práticos disso. O *ro'eh* de Israel podia ser, ao mesmo tempo, o *nabhi'* nas questões importantes da vida nacional e religiosa. É instrutivo ler Isaías 8.19ss. em relação com isso. Há falsa adivinhação em Israel, mas o profeta mantém não somente que isso é maligno, ele de igual modo mantém que isso é desnecessário, porque a provisão normal foi feita para o seu suprimento: “Acaso não consultará o povo ao seu Deus?”

RESPOSTA ÀS OPINIÕES EXTREMAMENTE CRÍTICAS

Dois extremos podem ser observados na atitude crítica com relação aos fenômenos visionários da profecia. A última tendência é aproximar aquilo que acontecia em Israel, o tanto quanto possível, das anormalidades da profecia pagã, e reduzir os fenômenos em ambos os casos igualmente à patologia da religião. Os intérpretes dos profetas se transformaram em estudantes de medicina, a fim de descobrir que tipo específico de estudo neurológico pode lançar luz sobre os sintomas. Histeria, epilepsia, catalepsia e outros mais estados recônditos são estudados nos livros de medicina, a fim de fazer que o anormal do ponto de vista fisiológico e psicológico seja normal do ponto de vista patológico. Quando uma esquisitice profética é classificada como uma doença, supõe-se que ela foi suficientemente explicada. O livro de Hoelscher, *Die Propheten*, é tão excessivamente técnico nesse aspecto a ponto de ser impossível de ser lido por um teólogo que não seja ao mesmo tempo um especialista naquele ramo da medicina.

Antes de esse desenvolvimento psiquiátrico ter acontecido, existia a tendência diametralmente oposta, ou seja, de considerar as visões dos

profetas não como experiências reais, mas como uma espécie de composição literária empregada, a fim de adicionar vivacidade e força à sua mensagem. Alguns têm aplicado isso para todas as visões. Outros o restringiriam ao período posterior do profetismo, sustentando que, nos tempos iniciais, as visões eram reais. O argumento para o apoio dessa teoria é o seguinte. Acredita-se que algumas visões são tão circunstanciais e elaboradas que não podem ser entendidas. Elas denunciam em vários pontos o trabalho de um compositor livre. Algumas são compostas de características tão fantásticas e grotescas que nenhum grau de poder imaginativo poderia nos habilitar a combiná-las para formar uma figura real. Elas escapam à habilidade do pintor, pela razão simples de que não são figuras reais, apenas agregados de cenas isoladas vagamente combinadas. A relação entre a visão e a mensagem é forçada e artificial. As visões complicadas e artificiais ocorrem em grande medida nos profetas posteriores, Ezequiel e Zacarias. As mais simples e naturais pertencem ao período mais antigo.

Contra tais considerações, deveríamos levar em consideração outros fatos igualmente pertinentes. Nós não somos capazes de determinar, partindo da amplitude de nossa imaginação, até que ponto o poder de visualização pode ter se estendido nos profetas. Os profetas eram semitas. O estado extático permitia concentração intensa sobre uma única cena. Nossa inabilidade de reproduzir a visão em figuras não prova nem desaprova nada sobre a capacidade dos profetas nesse aspecto. O argumento sobre o vago modo da combinação, quando olhado mais de perto, prova o oposto do que ele tenta provar. No caso de uma composição literária livre, um profeta como Jeremias certamente teria sido capaz de produzir símbolos mais naturais e impressionantes. Isso sugere que tais visões sejam o trabalho de Deus, a quem, nessa matéria, não presumimos avaliar pelas regras de composição pictórica ou literária. Pode ser verdade que as visões não naturais são amplamente encontradas nos profetas posteriores, mas esses mesmos profetas, em outras ocasiões, têm visões de vivacidade e encanto espantosos. Pela teoria da composição literária, fica difícil explicar por que os profetas fizeram, no geral, o uso raro dessa forma de representação. Os profetas traçaram uma distinção clara entre as ações simbólicas e os objetos que figuram na realidade, e as visões simbólicas vistas por si mesmas. Por que essa distinção, se as visões eram invenções? Por que Jeremias não exhibe a vara da amendoeira ou Amós o cesto com frutos de verão? A maioria dos

escritores agora admite que os profetas mais antigos de fato tiveram visões. Mas os profetas posteriores falam das suas precisamente na mesma linguagem. Seria algo como que enganoso se eles não tivessem de fato tido as visões.

— Capítulo cinco —



O modo de comunicação da profecia

FALA

Nós já vimos que o nome *nabhi'* coloca ênfase sobre a comunicação de sua mensagem pelo profeta, em que a forma pela qual a mensagem foi comunicada é a da fala, e a forma mais natural para entregá-la seria a fala reprodutiva. É uma coisa maravilhosa em si mesma que a fala divina possa, dessa maneira, ser transposta naturalmente em fala humana. Mas o homem foi feito à imagem e semelhança de Deus e a faculdade da fala tem parte nisso. Toda fala, além daquela de Deus, tem algo de divino. Além disso, os profetas estavam sob o controle especial do Espírito Santo, que utiliza o órgão humano onde e como Deus quer. Especialmente, se por meio da fala interior o oráculo veio no exato momento de sua entrega, não haveria tempo para traduzi-lo em outra língua. E a retenção, da mesma maneira, era de importância oficial.

Os profetas devem ter feito um trabalho considerável ao escrever suas profecias. Isso permaneceria como verdadeiro, mesmo se a teoria moderna sobre o caráter da redação dos livros que levam o seu nome fosse adotada. As profecias escritas eram em primeira instância entregues em discurso, até

certo ponto pelo menos. E a causa pela qual se recorreu à escrita era peculiar, não tendo nada a ver com a forma original de transmissão. Ezequiel tem sido, algumas vezes, destacado como um tipo de escritor profético retórico, especialmente em suas sentenças escatológicas; mas ele, não obstante, era um grande orador também. Sua audiência estava tão impressionada e entusiasmada pelas mensagens recebidas que propagava o assunto da conversação diária pelos muros e nas portas das casas, e sua mensagem era representada como uma canção de amor por alguém que tem uma voz agradável e que sabe tocar bem um instrumento [33.30-32]. É útil estudar Ezequiel ainda que seja só para instrução homilética.

Assim como a palavra divina falada pede por uma entrega verbal, também as visões pedem por um tipo especial de entrega verbal, na qual sua origem pictórica pode ser levada em conta, pois palavras eram necessárias também. Os profetas não podiam armar um palco ou projetar sobre uma tela aquele filme interior que eles assistiram na visão. A experiência óptica é, contudo, reproduzida em palavras tão próximas do óptico quanto possível e, frequentemente, o profeta deixa isso para uma explicação posterior. Ele simplesmente diz: eu vi. A forma visionária foi escolhida obviamente por causa do povo, tanto quanto por causa do profeta. Assim, o trabalho objetivo é empregado tanto em parábolas como em alegorias. Isaías provavelmente não tinha visto a vinha do capítulo 5 em visão. Mais ainda, em algumas ocasiões os profetas tinham de transformar suas personalidades e suas ações na forma simbólica. Aqui temos a visão encarnada.

Deve-se admitir, porém, que algumas dessas ações são de natureza extraordinária, o que as coloca sob a dúvida de se elas foram realmente executadas ou não. Os dois exemplos claros disso estão relatados em Jeremias 13.1-7 e em Ezequiel 3.26. Para que isso possa ser acrescentado, embora com menor dificuldade de interpretação, Isaías 20.3 e Oseias 1.3. Tomaria muito tempo relatar detalhadamente as dificuldades e possibilidades desses exemplos. Os comentários devem ser consultados pelo curioso sobre essas questões.

MILAGRES

Sob o guiar da comunicação do propósito divino, os milagres desempenhados pelos profetas também devem ser considerados. O Antigo

Testamento não é preciso em sua definição do que constitui um milagre ou em fazer distinção entre os vários tipos de milagres. Os vários nomes em hebraico revelam essa indefinição no lado teológico. Essas palavras são: *pele*, algo peculiar, extraordinário; *mopheth*, algo que cria surpresa ou atrai a atenção; *nora*, algo que inspira temor; e o nome abrangente ‘*oth*, sinal que é a designação genérica dos termos precedentes mais especiais. A importância está obviamente no efeito a ser produzido, não na maneira precisa de sua produção.

Além do sinal de onipotência há o sinal de conjunção, que consiste na predição de que dois (ambos possivelmente naturais) eventos ocorrerão juntos, ao mesmo tempo, e que em última análise é reduzível à onisciência de Deus, demonstrando sua presença sobrenatural no curso das coisas tão claramente como o sinal de onipotência. Todas as predições são maravilhas, ou seja, quando associadas ao seu cumprimento. Isso não implica, necessariamente, que o cumprimento deve ser trazido por meio de interposição sobrenatural. O sobrenatural aqui está na presciência; ele é uma espécie de milagre da onisciência. Em tais casos, o nome “sinal” é transferível para o cumprimento do próprio evento [Is 41.22ss.; 42.9].

Mas teremos de conceber a relação entre a profecia e o cumprimento de maneira ainda mais aproximada. A representação surge aqui e lá, de que há uma ligação causal entre a palavra preditiva e o evento que se sucede no seu tempo determinado. A palavra divina aqui aparece investida com poder onipotente autorrealizante; ela é uma palavra que opera milagres. É claro, essa não é a palavra gravada em pedra ou escrita em papel, mas a palavra viva procedente da boca divina e que nunca está dissociada dele.

Finalmente, deve-se observar que o registro dos milagres proféticos é encontrado não tanto nos próprios escritos proféticos, mas nos registros históricos quando lidam em grande parte com os profetas. Tem-se inferido disso que não podemos confiar nos relatos de milagre, porque eles não vêm do próprio testemunho dos profetas. Essa é uma inferência não comprovada. A diferença é em razão do caráter diferente das duas fontes. História é um relato de atos, profecia é um relato de palavras. Portanto, onde uma peça de escrito histórico foi inserida num livro profético, os milagres estão tão em evidência como na própria História [cf. Is 36–39]. O caso do Novo Testamento é análogo. Assim, encontramos os milagres no documento histórico de Atos, em vez de nas epístolas. As maravilhas que

aparecem nos escritos proféticos são aquelas mais intimamente ligadas com a palavra, as maravilhas de predição. Na parte inicial de Daniel, que é histórica em seu caráter, as maravilhas ocupam mais espaço do que na parte final, que causa uma impressão diferente. A ideia de que o desaparecimento do elemento maravilhoso seria um dos sintomas da purificação e espiritualização da profecia não tem apoio nos fenômenos. Como a predição prevalece especialmente nos profetas posteriores, e predição é considerada como uma maravilha, alguns podem se sentir inclinados a mudar de opinião sobre a questão, e afirmar que o elemento miraculoso parece não somente não estar em declínio; mas, ao contrário, estar em ascensão na história do profetismo.

Além do propósito apologético e soteriológico cumprido pelos próprios milagres, a preeminência desse elemento em seu ensinamento também tem uma importância típica pertencente à esfera da escatologia. Ele dá testemunho do interesse dos profetas na grande mudança sobrenatural que é esperada no futuro, as predições especificamente escatológicas dos profetas impregnadas pela atmosfera do sobrenatural. O criticismo moderno gosta de chamar isso de elemento apocalíptico nos escritos proféticos. Enquanto que se deva conceder que os escritores apocalípticos (não canônicos) se excederam nessa matéria, isso não teria acontecido se não houvesse uma base sólida nos livros canônicos. O criticismo mais atualizado, que está sucedendo a escola de Wellhausen, já fez as correções tão necessárias nesse ponto. Ao se demonstrar que havia uma escatologia inerente em Israel antes do tempo dos grandes profetas escritores, isso mudou profundamente o aspecto da religião antiga que normalmente era colocada, pelos críticos, em posição inferior à do movimento profético. Mais ainda, esse senso do sobrenatural, que agora está sendo percebido e reconhecido mais claramente, está bem mais distante da esfera pagã de mágica e adivinhação. Os profetas protestam uniformemente contra ela. O milagre profético é efetuado após oração e na dependência do poder de Yahweh que opera livremente [1Rs 13.5; 17.20ss.; 18.36ss.; 2Rs 4.33; 20.11]. Não há nenhum traço de coerção da deidade em lugar algum. E será o mesmo na época futura.

— Capítulo seis —



O conteúdo da revelação profética

Nos limitaremos, neste capítulo, ao ensinamento dos grandes profetas do século oito. Como eles aparecem no grande ponto decisivo da história da redenção no Antigo Testamento, seu estudo é de fundamental importância, e com respeito à novidade ele antecipa muito do ensinamento do período posterior.

O assunto facilmente se divide nas seguintes partes:

- [A] A natureza e os atributos de Yahweh.
- [B] O laço entre Yahweh e Israel.
- [C] O ensinamento de Oseias sobre o laço matrimonial
- [D] A ruptura do laço: o pecado de Israel.
- [E] O julgamento e a restauração: escatologia profética.

[A] *A natureza e os atributos de Yahweh*

É desnecessário dizer que a orientação profética é centrada em Deus. Isto é somente outra maneira de dizer que ela é religiosa, pois sem isto nenhuma religião que mereça esse nome pode existir. Os profetas sentem isto tão instintivamente que não têm necessidade nem ocasião para refletir sobre ela ou expressá-la. Somente quando atinge seu ponto mais alto, tornando-se uma verdadeira paixão por Yahweh, é que ela se coroa por meio de refletir sobre a própria natureza e deleite em sua expressão. Pois a religião, em qualquer lugar, não aquela instintiva, sem reflexão, mas aquela claramente reconhecida, aquela totalmente iluminada, é que constitui o produto mais excelente do processo. É por isso que a experiência religiosa sem o colorido do pensamento e da doutrina é tida como algo inferior, e pode até mesmo chegar a ser sem importância, quando a dúvida se levanta sobre se ela ainda merece o nome de religião ou não. Isto não significa que não há muito de religião sob a superfície da consciência, ou pertencente às esferas da volição e sentimento. Mas ela pode defender seu título somente pelo desejo de ascender à luz do dia e à região do louvor, pois não há outra maneira de ela poder chegar ao lugar onde a glória divina encontra reconhecimento e o movimento da religião atinge o seu ápice. Deus não é um filantropo que gosta de fazer o bem em segredo sem ser notado. Seu deleite é em ver a si mesmo e suas perfeições espelhadas na consciência do sujeito religioso. Nenhum acordo é possível. O único outro princípio abrangente é o de que o homem encontra prazer supremo em ver a si mesmo e suas qualidades superiores reconhecidas e admiradas por Deus. Aquele que escolhe este último ponto de vista nunca entenderá os profetas.

O único, entre os profetas, que mais claramente apreendeu isso e o expressou é Isaías. Se compararmos sua consciência neste aspecto com Oseias, descobriremos que Oseias se baseia mais naquilo que Israel é para Yahweh [Is 5, Os 13.8]. Enquanto Jeremias em sua visão inaugural via coisas, Isaías em sua visão do templo via Yahweh. E ele via Yahweh em seu templo, que equivale a dizer, no local onde tudo está subordinado a Deus, e Deus estabelece o selo de sua presença sobre tudo, o local de adoração. Em conformidade com isso, Isaías é eminentemente o profeta do mais alto tipo de religião. Sua sensibilidade religiosa é fina e fortemente afetada pela mensagem que ele leva aos outros.

Além disso, essa reação religiosa é, em Isaías, de um caráter peculiarmente fundamental. Três ingredientes primordiais estão presentes.

Primeiro, há uma percepção vívida da majestade infinita de Yahweh. Em segundo lugar isto tem como seu correlato uma compreensão profunda da distância imensurável entre a majestade de Yahweh e o caráter de criatura e da pecaminosidade do homem. Em terceiro lugar, entra ali o elemento de entrega ilimitada ao serviço da glória divina. É um fato significativo que o conceito mais nobre de religião é representado, no círculo dos profetas, por aquele que foi sem dúvida o maior dos profetas em todos os aspectos.

MONOTEÍSMO

Ao nos achegarmos ao primeiro tópico do ensinamento profético sobre a natureza e atributos de Yahweh, começaremos com o princípio do monoteísmo. Como já demonstrado, há concordância neste ponto entre a escola crítica e nós, na medida em que aquela não somente concorda que os profetas foram monoteístas, mas até mesmo os considera como os descobridores e os primeiros campeões da fé. Controvérsia de fato, poderia surgir com a ala esquerda da escola somente, ou seja, com aqueles que dizem que o monoteísmo explícito é um produto exílico ou pós-exílico. Com os outros, a seguinte questão deve ser debatida sobre se o monoteísmo pré-exílico de Amós para trás era somente uma maneira nascente, inconsistente ou era o monoteísmo comprovado. A importância, portanto, ainda permanece, tanto para um propósito positivo como para efeito de controvérsia, que os fatos sejam declarados como eles nos são fornecidos pelos profetas mais antigos.

Nós encontramos neles declarações explícitas nas quais pelo menos a divindade dos deuses pagãos é negada, apesar disto, é claro, não negar a esses deuses a inexistência absoluta. Amós chama os falsos deuses após os quais os antigos judeus andavam de “suas mentiras” [2.4; cf. Is 1.29,30]. Isaías tem um termo sarcástico para nomear os ídolos, *’elihim*. Isto, apesar de não ter a mesma etimologia de *el*, a faz lembrar, mas ao fazer da palavra um diminutivo, ela representa os deuses pagãos como “deusinhos”, ou (etimologicamente falando) como “aqueles que não servem para nada”. O deus falso falha em estar à altura do conceito de deidade plena [2.8, 18, 20; 10.10ss.; 19.1, 3; 31.7]. Em Oseias, que cronologicamente vem entre Amós e Isaías, não temos tal declaração explícita, à exceção de suas referências às imagens. No capítulo 1, versículo 10, contudo, ele chama

Yahweh de “o Deus vivo”, o qual pode ser uma reflexão sobre os ídolos “mudos”.

O monoteísmo é, de igual modo, pressuposto pela maneira na qual os profetas mais antigos se expressaram com relação às imagens e à adoração de imagens. As imagens eram representadas como o trabalho da mão de um homem e a adoração delas é ridicularizada. Essa polêmica contra os ídolos é encontrada tanto em Oseias como em Isaías [Os 2.10; 4.12; 14.3; Is 2.18, 20; 17.7,8; 31.7]. Pode-se objetar que tal ridicularização atinge somente as imagens, com as quais os deuses não estavam identificados. Pode-se levantar também a objeção de que a mesma polêmica é direcionada contra as imagens de Yahweh em cujo caso não estaria implícita a negação de sua existência ou divindade. Com relação à primeira objeção deve-se responder que tal distinção entre o deus e sua imagem é uma ideia totalmente moderna. A mente idolátrica forma um conceito bem mais realístico da imagem do que aquele de uma reprodução simbólica da deidade. De alguma maneira, nem sempre compreensível para nós, a imagem e o deus parecem um; por meio da imagem, controle era exercido sobre a deidade. Isto somente, apesar de tudo, faz que a ridicularização, feita por Oseias, Isaías e alguns dos salmistas, seja satisfatória e pertinente. Onde a distinção teológica entre a imagem e a coisa representada é introduzida, a ridicularização se torna imediatamente insatisfatória e irrelevante. Mas essa ação por parte dos profetas por meio das imagens é dirigida aos deuses pagãos. Se é um vexame para o deus ser feito de um material qualquer, então isso deve ser porque o deus está na verdade unido com a matéria. Uma associação mais distante ou refinada com a matéria, pelo princípio do simbolismo, não se justifica.

Nós devemos então nos referir ao que já foi dito em conexão com a segunda palavra do Decálogo.¹ Para os pagãos, a presença magicamente divina existia na imagem. Uma deidade que se deixa fabricar ou encaixotar dessa maneira, para ser manipulada pelo homem, expõe-se ao ridículo. Esse ridículo, assim, prova aproximadamente somente que o deus pagão é falsamente investido com divindade por seus adoradores. No período um pouco mais tardio da polêmica, isto se tornou aparentemente diferente. Logo, a linguagem empregada é tal a ponto de sugerir que não há nada na imagem a não ser matéria. A partir desse ponto de vista posterior, o ridículo se torna, é claro, mais pungente e incisivo: ele não deixa nada sem ser

destruído. Porém, talvez, no período mais inicial, o assunto não havia sido tão bem refletido pela mentalidade popular.

A segunda objeção ao argumento era: parecia como se os profetas, por meio do seu ato de ridicularizar as imagens, houvessem atingido a existência do próprio Yahweh, uma vez que o que eles dizem não é raramente ou, ainda mais, primariamente endereçado ao culto das imagens de Yahweh. Essa objeção é igualmente injustificada. Os profetas, na verdade, queriam atingir “Yahweh”, ou seja, o falso deus representado pelas imagens, como aquelas em Dã e Betel. Oseias coloca o deus de Dã e de Betel no mesmo pé de igualdade com os deuses estrangeiros ou as deidades incorporadas em Israel ou ainda os deuses nativos de Canaã. Ele abertamente o chama de “Baal”.

Há um número de declarações nos profetas mais antigos, como há em outras partes do Antigo Testamento, que falam vividamente de outros deuses e que lhes atribuem ações ou movimentos aparentemente implicando sua existência. É possível que isso seja em razão da crença na existência demoníaca, subdivina. Entretanto, é também possível que tais declarações devam ser explicadas com base na personificação retórica. Não é sempre fácil dizer qual dos dois está envolvido. Algumas vezes, o contexto dirá [cf. Is 19.1; 46.1; Mq 7.18]. No salmo 96.4, lemos: “Yahweh é temível mais que todos os deuses”, mas, logo em seguida, o versículo 5 acrescenta: “todos os deuses dos povos não passam de ídolos; Yahweh, porém, fez os céus”, no versículo 7 todos os povos são convidados a dar glória e força a Yahweh [cf. Sl 135.5,6, 15ss.].

O poder ilimitado atribuído a Yahweh em todo lugar tem como seu correlato o monoteísmo dos profetas. Sem dúvida, essas afirmações não cobrem exatamente o que entendemos por “universo”, em sua vasta extensão como se tornou conhecido no curso da História. Mas essa objeção não é relevante. A única questão é se qualquer poder rival em qualquer esfera conhecida de realidade foi atribuído a qualquer ser divino ou subdivino. Não há nenhuma evidência disto.

Caso a teoria crítica do desenvolvimento gradual do monoteísmo na era dos profetas seja verdadeira, nós deveríamos esperar que a crença monoteística aparecesse nos escritores anteriores numa forma menos desenvolvida e nos posteriores numa forma mais desenvolvida. Nós deveríamos estar preparados para descobrir que Amós e Oseias eram

consistentemente menos monoteísticos em suas formas de declaração do que Isaías e Miqueias. Ou deveríamos antecipar, entre os séculos sete e oito, um progresso em Jeremias além de Isaías. Mas nenhuma diferença desse tipo é encontrada. Mais ainda, o monoteísmo dos profetas em nenhum lugar é associado por eles com a natureza ética única de Yahweh. A teoria moderna sustenta que a ênfase do ético à custa do caráter gracioso de Yahweh é que gerou a convicção monoteística. Miqueias 7.18 argumenta no sentido exatamente oposto.

A NATUREZA E OS ATRIBUTOS DE YAHWEH

Voltamos nossa atenção agora ao ensinamento profético sobre a natureza e os atributos de Yahweh. Yahweh é chamado de “espírito”, mas isso tem uma conotação um tanto quanto diferente daquela em nossa terminologia doutrinária. Ele não expressa imaterialidade, mas a energia de vida em Deus. Seu oposto é “carne”, que significa inércia inata da criatura, considerada separada de Deus [Is 31.3]. “Carne” não é associada ainda com o pecado, como mais tarde no Novo Testamento.

Entre os atributos distinguidos não há nenhuma tentativa de classificação. Em Isaías 57.15, dois aspectos da manifestação divina em direção ao homem são distinguidos: o transcendental, em virtude do qual Deus habita nas alturas, e o condescendente, em virtude do qual ele se inclina e habita com os humildes dentre os seus servos. Isso aborda num sentido genérico a tão bem conhecida distinção entre os atributos comunicáveis e incommunicáveis. Os atributos que pertencem à classe de transcendentais são: onipotência, onipresença, eternidade, onisciência e santidade.

ONIPOTÊNCIA

O poder ilimitado de Yahweh é fortemente enfatizado por Amós, primariamente para o propósito ético de ampliar o terror do juízo que se aproxima. O Antigo Testamento não possui uma palavra para o conceito de onipotência. Mas Amós, de maneira figurativa e descritiva, consegue comunicar vividamente a impressão do que ela consiste. Yahweh forma as montanhas, cria o vento, faz as estrelas e o órion. Ele convoca as águas do mar e as despeja sobre a face da terra. A mudança do dia para a noite, e

vice-versa, obedece sua vontade. Como um conquistador controla a terra ocupando os lugares altos, assim ele pisa sobre os lugares altos da terra. Ele envia fogo, fome, pestilência e todas as pragas e também o mal, sendo tudo isso, mais uma vez, instrumentos da execução de seu julgamento [2.5; 3.6; 4.6, 9,10, 13; 5.8; 7.4].

Declarações similares são obtidas em Isaías em conexões similares. O caráter brusco e imediato do efeito produzido é especialmente salientado por esse profeta. Yahweh opera por uma palavra, e isso é tão somente uma maneira de dizer que ele trabalha sobrenaturalmente. Ele mantém com a criatura a relação do oleiro com o barro, uma figura de grande expressão da onipotência bem como da soberania. No futuro, ele mudará toda a face da terra, fazendo do Líbano um campo frutífero e do campo frutífero uma floresta [2.19, 21; 9.8; 17.13; 29.5, 17]. As declarações mais fortes estão na segunda parte da profecia [40; 42; 45]. Quanto a Miqueias, podemos comparar 1.2-4.

“YAHWEH DOS EXÉRCITOS”

Um dos nomes permanentes de Yahweh está associado com esse atributo de onipotência. O nome é “Yahweh dos Exércitos”. Ele ocorre de várias formas, algumas mais plenas, outras mais compactas. É difícil dizer se a variedade é em função de um processo de expansão ou abreviamento. A forma mais longa é “O Senhor Yahweh, o Deus dos Exércitos”. Este (com o artigo antes de “exércitos”) é encontrado somente em Amós 3.13. O nome mais comum é “Yahweh Zebaoth”. Este é um nome de Deus especificamente profético, que não aparece no Pentateuco, Josué ou Juízes. Nós o encontramos pela primeira vez em Samuel e Reis, depois em oito salmos, em todos os quatro profetas mais antigos, em todos os outros profetas, à exceção de Joel, Obadias, Jonas e Ezequiel. Finalmente, ele ocorre em três passagens em Crônicas. Yahweh Zebaoth é provavelmente uma abreviação, já que um nome próprio não pode estar no estado construto. Outra abreviação é com relação ao simples “Zebaoth”, mas ela não é encontrada no Antigo Testamento. A Septuaginta, em um número de casos, transliterou “Zebaoth”, e isso foi passado para duas passagens no Novo Testamento [Rm 9.29; Tg 5.4]. Nos textos em que a Septuaginta

traduz o nome, ela tem ou “o Senhor dos poderes”, ou, “o Senhor, o Todo Soberano”.

A palavra *tsabha'* tem, fora do nome, quatro significados, e, para cada um deles, uma das quatro interpretações do nome. Esses quatro significados são: um exército de guerreiros humanos, a hoste de espíritos sobre-humanos, a hoste de estrelas e a soma total de todos os seres criados. Pensa-se que o último, proposto por Wellhausen, é corroborado por Gênesis 2.1, em que o escritor fala “dos céus e da terra e todas as *suas* hostes”. Enquanto que o plural do pronome mostra que hostes da terra não é uma frase inconcebível, contudo, é evidente que a referência precedente a “céus” induziu o escritor, por efeito de zeugma, a posicionar “a terra” na mesma construção. Não está provado por meio disso que esse era o modo comum de combinar “hostes” com terra. Todavia, há verdade na observação de Wellhausen que, em Amós, o nome tem as associações cósmicas mais abrangentes. Com o detalhe de que isso é em razão de outra causa, como veremos agora. Alguns têm encontrado duas outras instâncias desse uso cósmico: uma em salmo 103.20-22, a outra em salmo 148.1-4. Nessas passagens, porém, uma distinção clara é traçada entre as obras de Yahweh no céu e sobre a terra e suas hostes, o que mostra que o último deve ser procurado numa esfera específica da criação inteligente, ou seja, entre os servos celestiais de Deus.

Wellhausen, além de colocar essa interpretação peculiar sobre a expressão, tem também defendido a visão de que o nome foi criado por Amós. Mas isso é improvável, porque já em Amós o nome tem várias formas, e porque o profeta em nenhum lugar tenta explicá-lo. Ambas características indicam que o nome estava em uso antes dele. Na verdade, ele ocorre em passagens que, segundo a visão de Wellhausen, seriam mais antigas do que a data de Amós. A fim de levar sua conjectura até o fim ele tem de declarar que essas passagens estão interpoladas ou alteradas na sua forma original. Não há nenhuma necessidade literária para isso.

A interpretação que entende as hostes como os corpos astrais tem algumas coisas a seu favor. “A hoste do céu” ocorre mais frequentemente nas passagens que falam da idolatria astral [Dt 4.19; 17.3; Jr 8.2; 19.13; 32.29; Sf 1.5]. Na religião pagã, isso é geralmente baseado na crença de que as estrelas são seres vivos ou, de algum modo, são identificadas com espíritos super-humanos. Tem sido sugerido que esta referência da frase “hoste do

céu” é originalmente idêntica com a referência dela aos anjos. Isso então dataria de um tempo quando uma crença similar ainda prevalecia entre os ancestrais dos hebreus. Seu uso em nome de Deus envolveria um protesto contra essa espécie de idolatria, sendo intimado que Yahweh é superior a esses seres, Senhor sobre todas as criaturas. Havia também uma crença, não raramente associada com a precedente, de que os anjos-estrelas foram colocados sobre as nações pagãs para governar sobre elas com a permissão de Deus, e a crença nessa forma parece ter existido e sobrevivido entre os judeus. Existem alguns contextos em Deuteronômio em que há referência a essa crença. No capítulo 29, versículo 26, lemos: “e se foram, e serviram a outros deuses... e que ele não lhes havia designado”. Em 32.8, a Septuaginta tem um texto divergente do hebraico, que lê: “Quando o Altíssimo deu as nações por sua herança, quando ele separou os filhos dos homens, estabeleceu as fronteiras dos povos de acordo com o número dos anjos de Deus”. O hebraico lê: “de acordo com o número dos filhos de Israel”. Mas a diferença na leitura entre o original e a versão grega antes sugere que os tradutores da Septuaginta ou leitores estiveram sob a influência dessa ideia peculiar e, conseqüentemente, mudaram o texto. E existem sérias objeções à ideia de que o nome era entendido dessa maneira no antigo Israel. Nos profetas anteriores, ele não ocorre em contextos em que as estrelas são mencionadas. Amós 5.8, em que ele fala do sete-estrela e do órion, não o emprega [cf. também Is 40.26]. As estrelas são chamadas uniformemente de “hoste” do céu, no singular. E elas nunca são chamadas de “a hoste de Yahweh”.

Muito pode ser dito a favor de uma opinião que desfruta de bastante popularidade no momento, de que as “hostes” são os exércitos de Israel dos quais Yahweh é o capitão. A aceitação geral quanto a isso é em virtude dela favorecer a ideia crítica de que Yahweh era originalmente um deus guerreiro. Ainda assim, isso não é um obstáculo para que o aceitemos. Há um aspecto de guerra no conceito profético de Deus. Isaías, especialmente, revela certo deleite em descrever as características marciais de Yahweh. Isso de maneira alguma infere, como os críticos parecem pensar, que Yahweh tenha alguma vez sido exclusivamente um Deus guerreiro. Um argumento a favor dessa interpretação tem sido tirado do fato de que somente nas “hostes” militares a palavra é usada no plural, enquanto que para as estrelas e anjos ela sempre ocorre no singular. O nome tem o plural; que mais então essas

“hostes” podem ser senão as “hostes” de Israel? [cf. Êx 7.4; 12.41; Sl 44.9; 60.10; 108.11].

Duas coisas, contudo, de alguma maneira diminuem a força desse argumento. A primeira é que nas passagens de Êxodo, a multidão do povo em geral, e não os soldados de Israel, é que é chamada de “as hostes de Yahweh”. O uso do nome “hostes” não é, então, em razão de associações militares. Ele surge simplesmente da numerosidade do povo. E nas passagens de Salmos, as hostes não são chamadas hostes de Yahweh, mas “nossas hostes”. Uma contraconsideração é a seguinte: precisamente naquelas passagens em que Deus é designado como “Yahweh das Hostes”, quando têm ocasião para se referir aos exércitos de Israel, eles não empregam o termo “hostes”, mas alguma palavra diferente [1Sm 4.16,17].

Outro argumento acrescentado a favor do sentido militar é que em várias ocasiões “Yahweh das Hostes” ocorre em combinação significativa com a arca, que era um escudo de guerra [1Sm 1.3, 11; 4.4; 2Sm 6.2]. As primeiras duas passagens não falam da arca em particular mas somente do tabernáculo, e outra razão terá de ser encontrada para a sua associação mesmo com a arca, uma vez que não há nada de militar na história de Ana. Quanto a 1Samuel 4.4 e 2Samuel 6.2, nos quais os arredores são mais ou menos militares, parece improvável que o uso do nome Yahweh das Hostes é induzido pela arca como o expoente disso. Na sequência dessas referências, fala-se da arca repetidamente, e mesmo assim isso não traz o nome sob discussão. Deve haver outra razão pela qual isso deveria ser feito precisamente nas duas passagens citadas. E a razão não é difícil de descobrir, pois nas duas os querubins sobre a arca são mencionados com ela. E isso aponta para outra explicação que examinaremos agora.

Um próximo argumento, cuja força não pode ser negada, é tirado de 1Samuel 17.45 e salmo 24.10. No primeiro, Davi diz para Golias: “eu vou a ti em nome de Yahweh das Hostes, o Deus dos exércitos de Israel, a quem tens afrontado”. Nesse texto, “O Deus dos exércitos de Israel” parece na verdade explanatório de “Yahweh das Hostes”. A passagem de Salmos não é igualmente convincente. “Yahweh das Hostes” (v. 10) não é necessariamente o equivalente de “Yahweh poderoso na batalha” (v. 8). A estrutura da passagem parece antes climática, de modo que “Yahweh das Hostes” signifique bem mais do que “Yahweh poderoso na batalha”. Se assumirmos que para Davi o sentido marcial estava realmente associado a

ele, teremos de considerar isso como, provavelmente, a mais antiga interpretação lançada sobre o nome, uma, contudo, que no curso do tempo, nos profetas e em Salmos, deu espaço para outra, tida como mais adequada para descrever o caráter central de Yahweh.

Nem é necessário que a razão de tal substituição seja lançada exclusivamente nos conceitos ampliados desse período posterior de revelação. Há algo mais a ser levado em conta. Os profetas provavelmente sentiram que os tempos haviam mudado. Enquanto que no tempo de Davi a tendência da religião de Israel estava totalmente voltada para o sacudir do jugo estrangeiro, no período dos profetas, quando no geral excessiva confiança havia sido colocada em recursos militares, e o propósito divino era quebrar essa disposição mental irreligiosa, não teocrática, a ênfase não mais poderia estar sobre o que pudesse ser feito com ajuda humana, mas antes sobre o que Yahweh poderia miraculosamente realizar. E, portanto, as “hostes” assumiram um caráter diferente; elas são agora expoentes da interposição celestial, sobrenatural de Deus nos assuntos de seu povo. Isso está bem em afinidade com a condenação de alianças políticas, que é um ingrediente constante da pregação profética desse período.

Até onde diz respeito aos profetas, então, somos levados de volta à visão mais antiga, que interpreta “hostes” como a multidão de anjos. Isso é o que melhor satisfaz todos os fatos no caso. Nós já descobrimos que a ocorrência do nome em 1Samuel 4.4 e 2Samuel 6.2 é em razão da menção do querubim. Alguns exemplos mostram a mesma conjunção. É o Yahweh adorado pelos serafins que Isaías chama de Yahweh das Hostes. Em Isaías 37.16, a oração de Ezequias, Yahweh é chamado de Yahweh das Hostes como estando assentado acima dos querubins. O único lugar onde o nome ocorre em Oseias está num contexto que menciona o anjo de Yahweh [12.4,5]. Em Salmos 89, o mesmo ocorre só uma vez, no versículo 8, e no contexto antecedente os anjos estão em primeiro plano.

Mais ainda, essa interpretação explica mais facilmente as várias características associadas com o nome. O sabor de guerra surge do fato de que o Deus dos anjos é o Rei onipotente das multidões celestiais, que pode conquistar seus inimigos quando os recursos terrenos falham. Além disso, ele pode até posicionar suas hostes contra Israel, se necessário [Is 31.4]. Yahweh das Hostes é o seu nome de realeza. Isso o designa como o Rei todo-poderoso tanto na natureza como na História [Sl 103.19-22; Is 6.5;

24.23; Jr 46.18; 48.15; 51.57]. No Oriente, o poder de um rei é medido pelo esplendor de sua comitiva.

A RELAÇÃO DE YAHWEH COM O TEMPO E O ESPAÇO

Em seguida à onipotência de Yahweh, consideraremos sua relação com o tempo e o espaço. Quanto à presença de Deus no espaço duas representações ocorrem. Ele habita em Sião, de onde ruga [Am 1.2], e onde tem seu trono real [Is 2.3; 8.18]. Oseias chama Canaã de terra de Yahweh [9.3]. Essas declarações não indicam qualquer limitação terrena da presença de Deus. Elas não são reminiscências de uma teologia bruta. Esses escritores representam Deus em outro lugar, como habitando no céu [Os 5.15, sobre um retorno ao céu; Is 18.4; 33.5; Mq 1.2,3]. Em Sião, há uma presença de revelação graciosa. O mesmo, é claro, é verdade com relação ao céu, pois céu, não mais do que qualquer localidade na terra, pode circunscrever ou prender Deus. O céu é seu trono, e a terra é o estrado de seus pés. De acordo com Amós 9.2, o alcance do poder de Yahweh é absolutamente incapaz de ser limitado pelo espaço. É verdade que isso é expresso em linguagem antropomórfica popular. Não há nenhuma sugestão da ideia de que Deus está acima de todo espaço, e deslocado dele em sua vida interior. Ele, é claro, reconhece o espaço como uma realidade objetiva na existência da criatura, mas seu modo divino de existência não é afetado.

A mesma relação se aplica entre Yahweh e o tempo. Na linguagem popular, como os profetas usam, a eternidade só pode ser expressa em termos de tempo, apesar de que na verdade ela permanece completamente acima do tempo. Alguns têm encontrado em Isaías 57.15 o conceito teológico de eternidade como uma esfera que envolve Deus, da mesma maneira como o tempo é o ambiente em que o homem necessariamente habita, em função da estrutura de sua consciência. Mas as palavras traduzidas na Authorized e Revised Versions por “que habita a eternidade” também podem ser traduzidas como “que está entronizado para sempre”, o que confere somente a ideia ordinária de duração sem começo nem fim. Entre os profetas anteriores, somente Isaías é que reflete sobre esse misterioso e majestoso atributo divino. Na descrição do Messias [9.6], o título *abhi'ad*, agora frequentemente traduzido como “pai para a eternidade”, pode talvez significar “pai de eternidade”, apesar disso ser um

voo ainda mais alto no ambiente do transcendental do que a ideia de Deus habitando a eternidade.

Indiretamente, a eternidade acha expressão de várias maneiras. Na medida em que Yahweh é o Criador de todas as coisas, ele deve ter existido antes de todas as criaturas e anteceder todo o desenvolvimento na História. Ele é o primeiro e o último, porque lançou os fundamentos da terra e estendeu os céus [Is 44.6; 48.12,13]. Ele tem chamado à existência as sucessivas gerações dos homens desde o princípio [Is 41.4]. Com essas declarações, algumas vezes a autodesignação divina ocorre, “Eu o sou”, que significa, “Eu sou o mesmo”, não estando sujeito a mudança no decorrer do tempo, especialmente implicando uma garantia da imutável fidelidade de Yahweh. Esse seria o mesmo pensamento que encontramos expressado em Êxodo 3.14, na frase “Eu sou o que sou”, e que é desde então associado com o nome Yahweh como ele é.

ONISCIÊNCIA

A onisciência de Yahweh acha expressão em conexão com sua onipresença e sua habilidade de predizer as coisas. Porque ele está em todo lugar, sabe tudo o que ocorre. Ele declara para o homem o que seu (do homem) pensamento íntimo é [Am 4.13]. Oseias diz: “As iniquidades de Efraim estão atadas juntas, o seu pecado está armazenado”. Cada pecado cometido pelo povo está na presença de Deus; assim como o dinheiro bem guardado na bolsa não pode ser perdido, assim também é com o pecado [Os 13.12]. A eternidade de Deus está em cena aqui também. Existindo antes de tudo o que acontece, ele é apto para predizer muitas coisas que virão a suceder, e agora ele desafia os deuses pagãos a se compararem com ele nas próximas predições [Is 41.22-24; 43.9-13; 44.6-8]. Isso implica que sua presciência está intimamente ligada com seu propósito. Ela não é nenhuma adivinhação mágica de contingências incertas, mas é a sequência natural de seu plano. “Yahweh não faz nada sem que revele seu segredo aos seus servos, os profetas” [Am 3.7]. É inútil ocultar o conselho de alguém de Yahweh, como os políticos tentam fazer, trabalhando no escuro e dizendo: Quem nos vê? Quem nos conhece? Isso é em vão porque Yahweh é, com relação aos planos dos homens, como o oleiro lidando com o barro: ele molda a própria mente que concebe a ideia de se ocultar dele. O ocultar do

homem de Yahweh é um objeto do próprio propósito de Yahweh [Is 29.15,16].

SANTIDADE

Outro atributo transcendental é a “santidade” de Yahweh. O hebraico para o adjetivo é *qadosh*, o substantivo correspondente é *‘qodesh*. O verbo é usado no *niphal*, *piel*, *hiphil* e *hithpael*. Mas essas formas verbais são derivadas do substantivo ou do adjetivo; portanto, não podem ser de ajuda na determinação do significado fundamental além daquele que o substantivo e o adjetivo dão, e esses não contribuem em nada quanto à etimologia, porque a raiz toda, com seus derivados, tem sido monopolizada pela religião, deixando-nos a conjecturar o que, fora da esfera da religião, o significado da raiz seria. E esse é o caso não só no hebraico, mas também nas línguas cognatas. Alguns comparam os radicais com aqueles da raiz *chadash*, “brilhar”, da qual o adjetivo para “novo” é formado, sendo que a coisa nova é a coisa que brilha. Isso estaria de acordo com o aspecto positivo da ideia bíblica de “santidade”, aquela de pureza, à qual a aplicação ética da ideia naturalmente se conecta. Outros entendem que ela deriva de um grupo de raízes que tem nos seus primeiros radicais a combinação de *qad*, na qual a ideia de “cortar”, de “separação”, é parte integral. Nessa visão, o ramo do conceito que denota altivez, majestade, está mais próximo do conceito-raiz. A última dessas derivações merece a preferência.

As razões para essa preferência são, primeiro: é mais fácil incluir tudo que diz respeito à ideia de santidade sob o conceito de separação do que, indo em direção contrária, começar com a noção de pureza. A transição de majestade para pureza parece mais fácil do que aquela de pureza para majestade. Em segundo lugar, o oposto de *qadosh* é *chol*; este significa “solto”, “aberto”, “acessível”: é natural, então, assumir que *qadosh* é originalmente “separado”, “cortado”, “não ultrapassável” [1Sm 21.5; Ez 42.20; Am 2.7]. E, em terceiro lugar, certa sinonímia pode ser observada entre a ideia de santidade e aquela ligada com a raiz *cherem*. O *hiphil* da última raiz significa “devotar”, e isso se inicia da ideia de separar (cf. “harém” e “Hermom”).

Começando então com o conceito de “cortar”, devemos nos dispor a traçar o desenvolvimento da palavra, e de que maneira ela veio a ser

aplicada à deidade. O sentido original é negativo. E ele é prático, descrevendo uma regra de comportamento a ser observada com relação à deidade e seu ambiente. Começar a falar de um “atributo” de Deus só pode levar ao equívoco. “Santidade” não é, em primeira instância, o que Deus é, mas ela ensina o que não deve ser feito a um deus, ou seja, não se aproximar com uma atitude por demais familiarizada. “Inacessibilidade” expressaria isso melhor. Mas o sentimento seguinte é que essa regra de exclusão não é algo arbitrário; isso é pelo fato de que o divino é divino, e que isso insiste em ter essa distinção entre si e a criatura reconhecida. Assim, então, entra um elemento positivo por meio da consciência por parte de Deus de sua distinção e de sua decisão de mantê-la e dar a ela uma expressão externa. Um santuário não está aberto indiscriminadamente, a companhia da deidade e do santuário constitui uma barreira para a aproximação, a qual, quando violada, incita o ressentimento da deidade.

Até aqui, a noção não é aquela de revelação especial; ela não está confinada a Israel ou ao Antigo Testamento. Os fenícios, por exemplo, falam dos “deuses santos”. Porém, sob a influência da revelação especial, a ideia é imensamente aprofundada. É seguro dizer que nenhum semita pagão jamais olhou para o seu deus da mesma maneira que Isaías fez quando teve a visão no templo. Uma vez que a atribuição e o sentir da santidade são, no fundo, um reconhecimento de divindade, segue-se que o sentido verdadeiro, interno, consumado disso só pode ser alcançado onde a convicção da exclusividade, não de um deus como tal, mas de Yahweh como o único Deus verdadeiro, existir. Assim como a deidade ganha um novo significado quando passa do paganismo para Israel, assim também ocorre com a santidade. Note que a ideia de majestade e exaltação acima da criatura não é abandonada; ela é somente aprofundada e purificada, e fica como uma proteção permanente contra toda familiaridade vulgar com Deus, que solaparia a própria base da religião.

Considerando a santidade divina dessa maneira, podemos facilmente perceber que ela não é realmente um atributo a ser coordenado com os outros atributos distinguidos na natureza divina. Ela é algo coextensivo com e aplicável a tudo o que pode ser qualificado a Deus: ele é santo em tudo que o caracteriza e revela, santo em sua bondade e graça, não menos do que em sua justiça e ira. A santidade se torna um atributo, estritamente falando, mediante sua restrição na esfera ética.

Há certas passagens no Antigo Testamento que claramente ilustram esse conceito geral da santidade majestosa de Yahweh. O cântico de Ana [1Sm 2.2], se dirige a Deus nestas palavras: “Não há santo como Yahweh, porque não há outro além de ti, e não há rocha como nosso Deus”; de novo, Oseias 11.9: “Eu sou Deus e não homem, o Santo no meio de ti (Israel)”. Nós podemos explicar a partir desse significado geral a associação entre santidade e a habitação de Deus nas alturas [Is 57.15]. Os céus são o mais elevado e íntimo santuário, onde Yahweh habita sozinho; por isso o contraste contundente, quando em oposição a isso é apresentada sua condescendência com o humilde. A mesma associação existe com a eternidade de Yahweh. Isso é, da mesma maneira, algo tão especificamente divino que ela o coloca à parte de tudo que é criado e que existe no tempo. Na passagem imediatamente citada, Deus ser entronizado para sempre e sua santidade estão lado a lado. Habacuque exclama: “Não és tu desde a eternidade, ó Yahweh, meu Deus, ó meu Santo? Não morreremos” [1.12]. É o mesmo com a onipotência de Deus, pois esta também pertence somente a Yahweh. No cântico de Êxodo 15, Deus é celebrado como “glorioso em santidade, temível em louvores, o que opera maravilhas”. De acordo com Números 20.12, Moisés e Arão são repreendidos por não terem “santificado” Yahweh (ou seja, por não o terem reconhecido e proclamado como “santo”), quando eles falharam em atribuir a ele a onipotência que poderia fazer a água correr da rocha em obediência à simples voz de comando. Especialmente no profeta Ezequiel, essa associação com a onipotência é frequente. Pode-se quase dizer que santidade é equivalente a poder supremo. Deus reclama que seu santo nome tem sido profanado entre as nações por meio do cativo de Israel, porque isso fez que os pagãos duvidassem de sua onipotência para proteger, defender e livrar o seu povo. Por conseguinte, a fim de santificar o seu nome novamente (ou seja, exibir a si mesmo como onipotente), ele os ajuntará e os trará de volta para a terra. “Meu grande nome” é agora intercambiável nesse profeta com “meu santo nome”. A resposta subjetiva do homem a essa majestade-santidade consiste em temor e reverência [1Sm 6.20; Is 6.2,3], nas quais mesmo os serafins, apesar de não terem pecado, reconhecem-nas com tremor [Is 8.13].

Mais familiar a nós é o aspecto especificamente ético de “santidade”. Isso é porque esse sentido da palavra quase foi monopolizado no Novo Testamento. Ainda assim, ele não suplantou inteiramente a majestade-

santidade geral, como a segunda petição na oração do Senhor nos relembra. Porém, o que é de maior importância, o significado ético não está no Antigo Testamento simplesmente coordenado com o sentido de majestade, como se representassem duas ideias desconexas. Ao contrário, o sentido ético expõe claramente a marca de seu desenvolvimento a partir da ideia de majestade. O desenvolvimento começa com a experiência que a majestade de Deus é muito mais intensamente sentida por um pecador do que por alguém sem pecado. Os serafins em Isaías 6 sentem a majestade e reagem a ela com temor; o profeta sente a mesma coisa, mas como pecador; daí sua exclamação, “Ai de mim! Pois eu estou perdido; porque eu sou um homem de lábios impuros e eu habito no meio de um povo de lábios impuros”. Esse é um sentimento, não de temor geral, mas de dissolução moral. A reação sobre a revelação da santidade ética de Yahweh é uma consciência de pecado. Mas essa consciência de pecado carrega em si mesma uma compreensão profunda da majestade de Deus. Ela contempla a santidade não como “pureza” simplesmente. Seria melhor defini-la como “pureza majestosa” ou “sublimidade ética”. Ela está associada com exaltação não menos do que o outro ramo. Especialmente em Isaías, essa interconexão entre majestade e pureza é claramente observável. O profeta gosta de falar dela em termos de dimensão em vez de intensidade. “Yahweh das Hostes é exaltado em juízo, e o Santo Deus é santificado em justiça” [5.16; cf. Sl 15.1; 24.3].

Desse entrelaçamento com a ideia de majestade, podemos explicar mais adiante que a santidade se torna o princípio da punição do pecado. Isso nunca poderia ter vindo de mera pureza, que é um conceito negativo, pois a pureza pode ser satisfeita com uma mera repulsa ao pecado ou fechando-se contra o pecado. Contudo, tão logo o elemento de majestade se mistura com o de pureza, o último se torna um princípio ativo, que deve vindicar-se e manter a própria honra. A santidade operando desse modo é representada como a luz da glória divina se tornando numa chama que devora o pecaminoso [Is 5.24; 10.17; 33.14,15]. O mesmo colorido recebido da majestade de Deus é perceptível em outros atributos éticos, benevolentes. De acordo com o salmos 103.1ss., o “nome santo” de Deus fundamenta tais manifestações graciosas como as que estão enumeradas nos versículos 2-5.

Lado a lado com a santidade de Deus em si, a santidade é atributo de certas coisas que estão mais ou menos estreitamente relacionadas com ele.

O povo é santo, o céu é chamado de santo, o *sabbath* é santo, o monte de Yahweh é santo. Nós já vimos como isso é uma consequência natural do significado primário da palavra. Se é inacessivelmente majestoso, então se torna importante traçar um círculo de santidade em volta dele, que barrará o “profano”. Em nossa visão, a santidade atribuída a Deus é o conceito original, primário. A santidade de outras coisas é derivada. A santidade divina irradia, por assim dizer, em todas as direções, e cria uma luz inacessível.

Alguns escritores, porém, têm assumido a visão oposta da sequência dessas duas ideias. Eles assumem que, primeiro, certos objetos que entraram no culto da deidade foram considerados santos, e que depois esse modo de falar passou dos objetos para o deus que eles cultuavam. Tem sido sugerido até que a transferência pode ter sido ocasionada por meio das imagens, que eram tanto coisas sagradas devotadas à adoração da deidade, como identificadas com os próprios deuses. Mas isso teria sido um procedimento totalmente ininteligível. O que a santidade de um objeto, considerado como predatando o costume de se chamar os deuses de santos, poderia ter significado? Dizer que eles eram “consagrados” não é uma resposta, pois essa palavra pressupõe que a deidade é sagrada. A única resposta que poderia ser dada seria que as coisas eram separadas como a propriedade do deus, em outras palavras, “santidade”, quando atributo de uma coisa, seria o equivalente de “a propriedade do deus”. Contudo, nessa visão, torna-se bem incompreensível como a transição do atributo para a deidade possa ter ocorrido. Se a coisa é santa, porque ela é uma propriedade exclusiva, o que se quer dizer com Yahweh sendo uma propriedade exclusiva? A resposta aproximada a isso provavelmente seria: ele é a propriedade daqueles que são santos, ou seja, Israel. Porém, nessa visão, a ideia se tornaria algo puramente recíproco no qual o deus não teria nenhuma prioridade sobre o homem.

Essa certamente não é a impressão que recebemos do uso do Antigo Testamento que enfatiza tão fortemente a aplicação exclusiva da ideia a Deus. Além disso, a dificuldade surge que, nessa visão da matéria, a existência de propriedade privada precedeu no tempo o aparecimento da ideia de santidade. Diestel, que defende a prioridade da santidade da coisa ou, pelo menos, sua simultaneidade com a santidade do deus, procura provar sua teoria com dois argumentos. O primeiro é derivado do nome “o

Santo de Israel”, frequente em Isaías, ocorrendo também em Jeremias e em Salmos. Ele faz esta expressão dizer: “Aquele que se consagra a Israel”. Gramaticalmente isso é possível, pois, no mesmo princípio, o *sabbath* é chamado de “o santo de Yahweh”, ou seja, dedicado a ele. Assim também com Arão. Ainda assim, a construção usual em tal entendimento teria vindo com a preposição *lamed*, “santo para Israel”. Mas uma objeção à visão de Diestel é que Isaías não usa o nome exclusivamente com referência favorável a Israel; algumas vezes o que ocorre é o oposto [5.19,24].

Por conta disso, é melhor interpretar o nome como unindo dois pensamentos em um: Yahweh é o Santo, e Yahweh é o Deus de Israel. A ideia dele pertencer a Israel é de fato afirmada, mas ela encontra expressão na frase “de Israel”, e “Santo” permanece no sentido ordinário (ético-majestoso) para descrever sua natureza. O outro fato do qual Diestel se vale já foi tocado. Ele pensa que porque a santidade pode estar associada com o intento benevolente divino com relação a Israel isso deve achar sustentação no fato de ela ser um nome para a consagração de Yahweh a Israel. Nós vimos que essa combinação não tem outro propósito do que o de atribuir aos atributos em questão uma riqueza e uma qualidade únicas.

A santidade derivada de coisas e pessoas no serviço da deidade ou na vizinhança de seu lugar de habitação ocorre, como tem sido demonstrado, tanto nos círculos do paganismo como na religião revelada. Contudo, há uma diferença em princípio quanto à maneira na qual a ideia tem sido trabalhada. O pano de fundo do conceito no paganismo é do tipo físico, naturalístico. A santidade derivada era concebida como uma influência vaga, passando por sobre as pessoas e as coisas. Ela pode ser comparada com uma corrente elétrica, com a qual tudo na vizinhança de um santuário é abastecido. Ela faz que as coisas sejam perigosas ao toque. Isso é diferente em Israel. Apesar do mesmo caráter perigoso poder pertencer a certas coisas (a arca, por exemplo), ainda assim isso é somente em razão do livre ato santificador de Deus. Assim, Deus “santificou” o *sabbath*, não porque ele possuía inerentemente um caráter peculiar, ao qual mágica e superstição pudessem se ligar, mas porque era sua vontade que aquele dia carregasse uma importância peculiar lembrando e vinculando-o ao serviço de Deus.

A conotação específica de “santidade”, como um atributo do homem, tanto no Antigo como no Novo Testamento, deve ser cuidadosamente observada. Quando um homem é declarado ser eticamente santo, mesmo

onde o conceito foi inteiramente espiritualizado, o significado nunca é simplesmente aquele de bondade moral, considerada em si, mas sempre bondade ética vista em relação a Deus. A ideia marca a consagração da ética à religião.

JUSTIÇA

No meio do caminho entre os atributos transcendentais e os comunicativos está a justiça de Yahweh. As palavras hebraicas são *tsedek* e *tsedakhah*, o adjetivo é *tsaddik*. Primeiramente, deve-se observar que quanto à justiça é um predicado de Yahweh, a analogia não é a do dever de tratamento limpo entre homem e homem, mas sempre é o procedimento de acordo com a justiça estrita por parte de um juiz. Existem somente exceções aparentes a isso, como quando, por causa do uso de metáfora, Deus é apresentado como ele mesmo se apresentando à corte buscando um veredicto sobre o próprio ato [Sl 51.4]. Como uma regra, o Deus justo é justo juiz. Agora, um juiz entre os homens não é chamado justo simplesmente porque segue um instinto de equidade com relação às partes diante de si, mas porque adere rigidamente à lei acima dele. Dessa maneira a questão é levantada sobre como essa ideia pode ser transferida para Deus, que não tem nenhuma lei acima dele. Mais ainda, os profetas e o Antigo Testamento em geral aderem a essa forma de representação. Isso também não é, da parte deles, simplesmente um antropomorfismo conveniente. A ideia que está por trás é que a fundamentação das decisões de Yahweh está em sua natureza. Ou seja, a lei não está acima dele, para ser exato, mas verdadeiramente está com ele. E o mesmo pressuposto se aplica quando, não só num caso de decisão sob a lei, mas também ao se fazer a lei, Yahweh é chamado de justo. A lei não foi feita de acordo com um decreto arbitrário, ela é uma lei justa porque se conforma com a natureza divina, mais elevada do que qualquer norma existente [Dt 4.8].

Essa justiça forense ou judicial de Yahweh posteriormente se ramifica em várias direções. Nós podemos distinguir:

- [1] uma justiça de conhecimento;
- [2] uma justiça de retribuição;
- [3] uma justiça de defesa; e

- [4] uma justiça de salvação; decantando em
[5] uma justiça de benevolência.

[1] *Primeiro, então, a justiça de conhecimento.*

Por isto queremos dizer que Yahweh é tido como aquele que observa e guarda o registro de toda conduta moral. Isso se aplica tanto a indivíduos como às nações, coletivamente. Toda conduta está sob a jurisdição divina. Deve-se lembrar aqui que Deus, enquanto funcionando como um juiz, não obstante permanece Deus, e o ser Deus não pode ser separado de seu proceder como juiz. Na vida ordinária, não é da competência do juiz observar a conduta dos homens sob sua jurisdição. Nada escapa ao olhar de Yahweh. Nem é ele, em qualquer forma, um espectador desinteressado: o conhecimento tem o propósito de trazer uma ação correspondente.

Amós recebeu a expressão mais enfática disso. Para ele, a onisciência divina praticamente se tornou na difusão da avaliação e do controle éticos por parte de Yahweh. Justiça e Deus são idênticos; buscar um é buscar o outro [5.4, 6, 14]. O profeta sente, até certo ponto, que a justiça é o princípio governante de controle mundial, que isso parece para ele como normal, em que o afastar-se dela é monstruoso e absurdo [5.7; 6.12]. Deus está por trás de cada parede de conduta, com um prumo nas mãos [7.8]. Nesta figura, contudo, o aspecto de conhecimento é visto em via de se tornar aquele de retribuição, pois o prumo era usado não simplesmente para medir, mas igualmente para demolir [Is 28.17].

[2] *Em segundo lugar, portanto, Yahweh é justo como aquele que pune o pecado.*

A admiração da ética moderna pelos profetas muito frequentemente ignora essa característica dos seus ensinamentos. Ritschl até mesmo negou que a punição do pecado apareça em qualquer parte do Antigo Testamento como resultado da justiça divina, à exceção de alguns dos últimos escritos. Ele interpretaria o atributo como sendo benevolente. Retornando ao significado físico da raiz de “retidão”, ele a define como “a ordem e a consistência normal com a qual Deus age para assegurar salvação para o justo e piedoso por meio de proteção contra o iníquo”. Somente incidentalmente, porque o fim benéfico positivo não pode ser obtido de outra maneira, é que a

destruição do iníquo ocorre. Eles estão no caminho dos planos de Deus e devem ser rechaçados.

Nossa crítica quanto a essa interpretação não seria que ela é inteiramente errada. Há um sentido no termo “justiça” que lhe concede o caráter benevolente e algumas vezes como que perdendo de vista a retribuição administrada ao ímpio. Nós agora vamos ver o que há disso nos profetas. O erro de Ritschl não está nisto também, em que os últimos escritos do Antigo Testamento demonstram um senso mais aguçado desse lado terrível do tratamento divino do pecado. As últimas gerações aprenderam por meio de uma experiência amarga do julgamento quão verdadeira e irrevogável a execução desse princípio era. A ocorrência mais frequente da própria palavra, por exemplo, nas orações penitenciais daquele período, pode servir como prova disso [2Cr 12.6; Ed 9.15; Ne 9.33; Lm 1.18; Dn 9.14]. Mas o erro de Ritschl está em tomar a parte pelo todo. Contudo, no que concerne à ocorrência real da ideia no Antigo Testamento, ele não estava errado.

Todavia, devemos, enfaticamente, insistir que há uma retribuição para o pecado nos profetas e que isso está, para eles, associado com a palavra “justiça”. De fato, Amós e Isaías são totalmente enfáticos nisso. A palavra não está ausente, mas sua infrequência relativa é prova de sua presença não verbalizada na mente dos profetas. Existem coisas que são tão autoexplicativas que pouca expressão articulada é requerida para lhes dar voz. O termo é encontrado em Amós 5.24: “que o juízo corra como águas e a justiça como um ribeiro”. Isso não seria interpretado como uma demanda pela integridade da parte de Israel. Estando Israel tão degradado e corrupto como na representação do profeta, teria sido estranho pedir por integridade produzida de maneira tão abrupta e abundante como a figura infere. Antes a ideia é que o tempo para raciocinar e argumentar havia se esgotado, não permanecendo mais nada a não ser o juízo divino precipitando-se sobre e eliminando completamente os pecadores. O pensamento de absoluta necessidade disso causou uma impressão tão grande em Amós que ele quase perde as demais coisas de vista. Há uma unilateralidade imponente nessa profecia; Amós é o pregador de justiça e de retribuição *par excellence*. Sua mente foi impulsionada por uma energia sem paralelo, uma impetuosidade até, do ressentimento divino contra o pecado. Yahweh, de acordo com Amós, executou justiça, não por um motivo mais baixo, como salvaguardar

a estrutura da sociedade, ou a conversão do pecador, mas pelo motivo supremo de dar vazão à força infinita de sua indignação ética. Em Isaías, nos encontramos com, essencialmente, o mesmo conceito, apesar de talvez não ser com a mesma grandiosidade como em Amós. Em duas passagens, a justiça divina é denominada explicitamente como trazendo o julgamento sobre o pecado [Is 5.16; 10.22].

[3] *O terceiro aspecto de justiça nos profetas é aquele da defesa (vindicação, defensiva, vindicativa).*

Yahweh decide entre duas causas, absolve uma e condena outra. Ele faz isso como parte de seu governo do mundo, ao qual todos os assuntos estão sujeitos, mas, mais particularmente, porque o cumprimento de seu propósito está envolvido. A ideia é sotérica, apesar de ter nela um princípio de universalismo. Ela pode ser aplicada a indivíduos, mas também coletivamente. Os salmistas, algumas vezes, reivindicam que eles são justos, e apelam para Yahweh para reconhecer isso e tratá-los de acordo. Isso tem causado dificuldade com os intérpretes por conta de dar a impressão de ir contra o princípio do não merecimento no lidar de Deus com seu povo. A dificuldade é aliviada ao conceder a tais declarações seu ambiente apropriado. O clamor a Deus por parte dos suplicantes não é abstrato, mas é em relação aos seus adversários, que os perseguem, não, porém, por razões privadas, mas porque os suplicantes se identificam com a verdadeira religião.

O mesmo se mantém verdadeiro quando o que clama não é um indivíduo mas a personificação de Israel. Em Salmos, não é sempre fácil determinar se o sujeito que ora é um indivíduo ou a congregação de Yahweh. O princípio, contudo, é o mesmo em ambos os casos. Apesar de pecaminoso contra Deus, Israel permanece no mundo por causa da verdadeira religião, a causa de Deus está atada ao destino da nação. Em relação aos seus opressores e perseguidores a nação é justa, apesar de que esses são, ao mesmo tempo, os instrumentos de Deus para pressionar sobre Israel sua reivindicação. Mas eles vão longe demais e não entendem que são meramente a natureza instrumental do serviço que eles prestam. É da competência da justiça divina declarar isso. Ao fazê-lo, por um momento, a demanda entre Yahweh e Israel pode ser posta de lado. Mas não raramente, também, a visão da humilhação e a dor de Israel parecem mover Yahweh

em profunda compaixão, e isso se torna a ocasião para a sinalização da graça na direção de seu povo sofrido. Uma passagem instrutiva e comovente em conexão com isto é Miqueias 7.9, na qual Israel fala: “Sofrerei a ira de Yahweh, porque pequei contra ele, até que julgue a minha causa e execute o meu direito; ele me tirará para a luz, e eu verei a sua justiça” [cf. para a justiça de defesa, Is 41.10,11; 50.8; 51.5; 54.1, 14, 17; 59.16,17].

[4] *Dessa razoável justiça de defesa é que a da salvação facilmente se desenvolve.*

Até aqui, mesmo na defesa de Israel contra seus inimigos, o arranjo é claramente forense. Deus age nas instâncias mencionadas claramente na capacidade de um juiz. Entretanto, há casos em que a justiça é referida como uma fonte de salvação sem nenhuma reflexão particular sobre corrigir os erros do povo por meio de seus inimigos. Essa justiça salvadora pode aparecer como uma atitude ou intento de Deus [Is 46.4, 13]. Mas ela pode ser tipificada, de modo a adquirir existência e corpo fora de Yahweh: o produto da justiça tal como está nele. Mais ainda, ela pode até mesmo aparecer no plural: “justiças” [Is 45.24; Mq 6.5 hebraico]. Ela é sinônimo de termos como salvação, luz, glória, paz [Is 46.12; 51.5,6, 8; 56.1; 59.9, 11; 61.3, 10; 62.1,2]. Isaías 49.4 é a única passagem em que a ideia de salvação e a ideia de retribuição judicial se misturam: “todavia, certamente a justiça a mim devida está com Yahweh, e minha recompensa com meu Deus”.

Essas passagens, todas na parte final de Isaías, fornecem para Ritschl a evidência para a sua construção benevolente da ideia de “justiça” em geral. Não se pode negar que sua alegação é correta, e crédito deve ser dado a ele por ter trazido luz aos fatos. Mas não é pelo fato de ele recorrer à ideia-raiz de “retidão” e formar sua definição em cima dela que ele se demonstra correto. Isso reflete seu desejo de libertar a ideia toda tanto quanto possível de suas amarras forenses. Ela não precisa ser completamente rejeitada por causa disso. Uma explicação suficiente para nós parece encontrada nisso, em que comumente se espera que o juiz seja o salvador dos injustiçados e oprimidos. Quando há o esquecimento de que ele faz isso como um juiz e permanece somente a lembrança da intenção benevolente e do resultado desejável, o juiz, por assim dizer, desaparece da cena, e somente o salvador permanece. Para nós, a associação da justiça em Deus como juiz por um

lado e o procedimento salvífico por outro [Sl 51.14] aparecem mais ou menos incongruentes, da mesma maneira que a mesma combinação de santidade com procedimento salvífico, já observada, tem algo de estranho para nós. Compare, contudo, esse texto que é encontrado no Novo Testamento [1Jo 1.9] – “Ele é fiel e justo para perdoar nossos pecados”.

Tem-se descoberto analogias para a pluralização da ideia observada em Isaías 45.24 e Miqueias 6.5, fora dos profetas [Jz 5.11; 1Sm 12.7; Sl 11.7; 103.6]. De acordo com alguns escritores esse é um uso diferente, com a própria etimologia peculiar, e a tradução deve ser “vitórias”. Mas as duas ideias, talvez, não estão tão longe uma da outra como se imaginou. Mesmo se os termos forem traduzidos como “vitórias”, pode estar refletido nessa crença, tão comum em guerras, de que a vitória é um veredicto prático por parte da deidade, declarando o vencedor como de direito. Nessa visão, os exemplos citados deveriam ser classificados com a rubrica precedente, a justiça de defesa.

[5] *Um passo ainda mais adiante: o termo “justiça” é removido de sua origem forense para significar “generosidade”, “dar esmolas”.*

Isso é um desenvolvimento tardio. Exemplos ocorrem em Daniel 4.27 (aramaico); Salmo 112.3, 9; Provérbios 10.2; 11.4. Exemplos também ocorrem no Novo Testamento [Mt 6.1; 2Co 9.9, fazendo uma citação livre de Salmos]. Indubitavelmente, no judaísmo, havia um sentimento de autojustificação no uso do termo, daí a crítica do nosso Senhor quanto à atitude, embora retendo a mesma palavra.

EMOÇÕES E SENTIMENTOS

O próximo grupo de atributos consiste naquilo que pode ser chamado de disposições “emocionais” ou “sentimentais” na natureza de Yahweh. A maioria do material para isso é encontrada em Oseias e na segunda parte de Isaías. O temperamento de Oseias era fortemente emocional, e, portanto, adaptado para dar expressão a esse lado da autorrevelação divina. Nós estamos aqui numa esfera de pleno antropomorfismo, mas isso não é desculpa para negligenciar ou se esquivar do assunto. Um antropomorfismo nunca é sem um núcleo de verdade importante, que só precisa ser traduzida

em uma linguagem mais teológica, quando possível, para enriquecer nosso conhecimento de Deus.

O profeta Oseias não estava alheio à relatividade e limitações desse modo de descrição, como pode ser visto em 11.9: “Eu não executarei a fúria da minha ira... porque eu sou Deus e não homem, o Santo no meio de ti”. O que outros profetas afirmam com relação a Deus em termos de sua vontade e propósito, Oseias expressa em linguagem cheia de emoção. Ele fala do ressentimento divino contra o pecado como “ódio” [9.15]. A intenção de Deus em punir Israel é “um desejo forte” [10.10]. “Ira” aparece como um motivo para o julgamento [11.9; 13.11]. As expressões mais fortes são encontradas em 5.14; 13.7,8. Não obstante, a tendência nessa direção não é totalmente ausente em Isaías também [42.13,14; 59.17; 63.3-6].

Os termos são geralmente derivados de violentos processos físicos, mas não devemos esquecer que a linguagem formou tais palavras antes do profeta, e ele somente fez uso delas. Quanto à ira, *chemah* significa “um calor fervente por dentro”; *'aph* é “bufar com respiração rápida” sobre uma pessoa irada; enquanto que seu oposto, *'erekh 'appim*, significa literalmente “respirar profundo”, que quer dizer “temperança”; *za'am* é “calor fervente”; *'ebhrah*, “o transbordar de paixão”.

Mas não somente as manifestações da natureza perigosa de Yahweh são expressas. O mesmo acontece com as manifestações amistosas e benevolentes. O termo mais genérico para isso é *chesed*, uma palavra que tem recebido as mais variadas traduções, mas, no geral, ela é melhor traduzida como “bondade amorosa”. Ela expressa o sentimento caloroso, afetuoso que existe entre pessoas unidas num laço prévio de amor. Ela pressupõe amor, mas é ainda mais do que isso. Compare Jó 39.14-16; as asas e as penas da avestruz não têm nenhum *chesed*, porque ela deixa seus ovos na areia. *'ahabhah*, “amor”, distingue-se de *chesed*, em que expressa a origem espontânea, livre da afeição divina. O elemento de não merecimento dos recipientes entra em *chen*, “graça”. Mais ainda, nós nos deparamos com *rachamim*, literalmente “intestinos”, para misericórdia e compaixão. A importância de “bondade amorosa” é vista nisto, que ela embasa, enriquece e torna mais tenra as outras revelações dos afetos divinos [Os 2.19]; para o Novo Testamento, (cf. Ef 2.4,5).

[B] *O laço entre Yahweh e Israel*

De acordo com os profetas um laço estreito e único existe entre Yahweh e Israel. Isto é tão autoexplicativo que nem precisa de uma afirmação explícita. Indiretamente, sua existência é expressa por meio de referências à sua origem. Yahweh escolheu Israel, ele é seu povo; ele casou-se com ele, Israel é como uma vinha que ele cultivava por causa de seu fruto. Um termo técnico para isso é *berith*,² geralmente traduzido como “pacto”, apesar de que esta não é a associação mais próxima. Quanto às formas de alguns *berith* inter-humanos, é feita a menção disso em Amós, Oseias e Isaías. O termo não aparece em Miqueias. Sobre um *berith* entre Yahweh e Israel, aprendemos somente em Oseias e Isaías.

Das etimologias propostas para *berith*, as principais são as seguintes. A palavra é derivada de *bara*, “cortar”. A referência a “cortar” é então explicada da cerimônia de que fala Gênesis 15.17 e Jeremias 34.18,19. A frase *karath berith*, “cortar um corte” para fazer um *berith*, é a que se tem em mente a favor dessa etimologia. Geralmente, contudo, em tais frases, quando o verbo e o substantivo repetem a mesma ideia, uma raiz idêntica é empregada para ambos, de modo que deveríamos esperar *bara berith*. Outros também derivam do verbo “cortar”, mas dão um aspecto diferente ao significado, sendo que cortar é interpretado como determinando, definindo, do qual resultaria o sentido primário de “lei”, “ordenança”. Ainda outros recorrem ao assírio *beritu*, “prender”, *birtu*, “laço”. A etimologia não é de muita importância, apesar de que, algumas vezes, ela possa causar prejuízo por desnecessariamente atrelar o conceito a um significado por demais estrito. A única ideia comum, sempre presente, é aquela de uma solene sanção religiosa. Onde isso está presente, uma promessa, lei, acordo, podem todos ser chamados de *berith*. A questão principal é, como isso ocorre em Oseias e Isaías?

Quanto a Isaías, a ênfase e a razão para a introdução da ideia estão em grande parte na associação da certeza absoluta da promessa divina. O *berith* com Noé e o *berith* da redenção de Israel ainda por vir são colocados em linha com essa certeza como o ponto de comparação [54.9,10]. Semelhantemente, 55.3; 59.21; 61.8. Em 24.5, entretanto, a ideia de lei, ordenança, prevalece. Pode ser que haja uma alusão aqui ao *berith* noaico.

Será observado, porém, que mesmo assim a ênfase está na obrigação perpétua das ordenanças, constituindo um *berith* “eterno”. Somente em 56.4, 6 é que *berith* parece significar, em Isaías, a relação legal geral entre Yahweh e seus servos, pois a observância do *sabbath* e outras ordenanças são especificadas como pertinentes ao “apegar-se” ao *berith* de Deus.

Os capítulos 42.6 e 49.8 são de difícil interpretação. Em ambos, o servo de Yahweh é designado um *berith* ‘am, um “pacto do povo”. As duas opiniões mais plausíveis sobre essa frase são ou que, no futuro, o *berith* será cumprido de novo ou restaurado, ou, colocando-se a ênfase na palavra “povo”, que, por meio do servo, o *berith* assumirá mais uma vez a forma de um relacionamento no qual Israel entra como um povo, em contraste com o seu presente estado de existência espalhado, desorganizado. Em ambas as interpretações, *berith* também aparece como o nome abrangente, fundamental para a organização religiosa de Israel. Veremos disso que a ideia do *berith* nesse sentido, ainda que de maneira alguma ausente, não é nem particularmente conspícua nem difundida na profecia.

Quanto a Oseias, temos a declaração explícita [8.1]: “Eles transgrediram meu *berith*, e quebraram a minha lei”. *Berith* aqui é a organização legal da religião antiga como um todo. Quanto ao restante, para o profeta tudo depende da questão de se a ideia de casamento é de fato para ser igualada com a ideia de *berith*. O profeta trabalha tudo pertencente à união de Yahweh com Israel com base no casamento entre os dois. É impossível se provar que cada casamento em seus dias era *de per si* uma espécie de *berith*. Ainda assim, isso não exclui a possibilidade de Oseias ter feito a comparação.

A ideia de casamento como uma forma de expressão religiosa é antiga na religião semita. Por essa razão, a teoria de Wellhausen de que Oseias, sob a influência de sua triste experiência marital, meditando sobre ela, chegou à conclusão da possibilidade de usar a figura para descrever o curso da religião de Israel no passado, presente e futuro, é insustentável. O ambiente todo da figura desde o começo demonstra sua natureza familiar. Nós aprendemos do Decálogo sobre o ciúme conjugal de Yahweh.³ A figura não é nem característica de religião revelada. Como aquela da paternidade e realeza, ela era corrente no paganismo nas circunvizinhanças de Israel. O nome “Baal” para a deidade cananeia é baseado nisso, pois esse nome significa o marido-senhor, por meio de cuja união com a terra a

fertilidade é obtida, ou aquele, de outro ponto de vista, que tem o povo por esposa de maneira que os membros individuais do povo se tornam seus filhos e filhas [Nm 25.2-9; Jr 2.27; Ml 2.11]. Em uma das inscrições fenícias, a frase *Bresyeth Baal*, a “Esposa de Baal”, tem sido encontrada, mas isso é um nome individual de uma mulher.

Isaías 54.1; 62.5; Jeremias 31.32 podem ser também comparados, mas em todos eles não há até agora nenhuma combinação explícita da ideia de *berith* e da ideia de casamento. Além disso, as últimas passagens citadas são mais recentes do que as de Oseias e não seriam conclusivas com relação a ele. A primeira vez que entrar num *berith* com Israel é chamado de casar com a nação é em Ezequiel 16.8. Jeremias também quase que certamente associou os dois conceitos, apesar de não fazê-lo explicitamente em lugar nenhum. Provérbios 2.17 chama um casamento de *berith*, e Malaquias 2.14 também faz o mesmo. Com exceção de Provérbios, sabemos que esses escritos são posteriores a Oseias, e devem ter tomado essa combinação emprestada dele. Mas isso em si levaria além da questão de que Oseias foi compreendido por eles como tendo feito isso muito tempo atrás. Os críticos podem duvidar disso porque cortaram a passagem de 8.1 de Oseias. Se essa passagem é genuína, e não há nenhuma razão para duvidar, exceto aquela fornecida pelo desejo da crítica em remover de Oseias todos os traços de familiaridade com a legítima religião estabelecida, então se torna quase impossível negar que os profetas identificaram a ideia de *berith* e sua ideia favorita de casamento entre Yahweh e Israel. Somente o Oseias expurgado poderia ter vivido nessa inconsciência ingênua de que o casamento significava uma união-*berith* entre os dois.

Ainda no período anterior a Jeremias, devemos reconhecer, com exceção de Oseias, que há uma escassez de referências à forma *berith* da religião, e os críticos encontram apoio nisso para a sua alegação de que a origem da ideia é tão tardia quanto o final do sétimo século. Nós já examinamos essa alegação quando estudamos a execução do *berith* sinaítico. Como, sem impugnar o último como um fato histórico, pode o fenômeno da relativa escassez ser explicado? Naquela ocasião já percebemos que nos profetas subsequentes, com exceção de Jeremias e Ezequiel, o conceito mais uma vez é eclipsado. Isso mostra que deve ter havido algo no ensinamento profético que temporariamente fez que o conceito se movesse para os bastidores.

A causa para isso não precisa ser a mesma em cada profeta individualmente. Nós devemos ver agora por que o pensamento de *berith* era peculiarmente adaptado à tendência do ensinamento de Oseias, e isso particularmente em sua forma específica de uma união marital. Porém, com Isaías é diferente. Seu ponto de vista é totalmente teocêntrico, enfatizando que Israel vive por causa de Yahweh, e possivelmente a ideia de *berith* com sua mutualidade fortemente enfatizada não lhe parece peculiarmente adaptada para apresentar essa característica de religião centrada em Deus. Em Amós e Miqueias, mais uma vez, a ruptura da união entre Yahweh e Israel aparece tão certa e inevitável, e com necessidade de ser enfatizada, que talvez uma referência resoluta ao *berith* possa ter sido considerada não tão em linha com o seu ensinamento.

No entanto, à exceção de todas tais considerações individuais, devemos nos lembrar do caráter geral da revelação profética. A lei institui e comanda, a profecia explica as razões e os motivos nos quais as instituições e a obediência estão baseadas. Por trás do *berith* está algo mais profundo e mais fundamental, a natureza e a vontade de Yahweh. Pois, afinal de contas, o *berith* é uma instituição que pode ser deixada nos bastidores temporariamente, por razões suficientes. Tal procedimento não condena os profetas por ignorarem ou se oporem à ideia de *berith*. Isso somente mostra que seu ensinamento se move em desígnios mais profundos.

[C] *O ensinamento de Oseias sobre o laço matrimonial*

Oseias, na suposição de que casamento e *berith* com Yahweh são para ele idênticos, é a principal fonte de nossa informação com respeito à natureza da união. Nós aprendemos dele que:

[1] *A união é originada por parte de Yahweh.*

Não foi Israel que se ofereceu a ele, ele é que procurou por Israel. Teologicamente falando, diríamos que o *berith* tinha sua fonte na eleição divina. Isaías fala sobre eleição [14.1; 43.20; 49.7]. Com Amós e Oseias, no entanto, um termo mais característico e íntimo é usado para comunicar algo das profundidades religiosas e do valor dessa ideia. Esse termo é *yada'*,

“conhecer”, não num sentido intelectual de “estar informado sobre” [Os 13.5; Am 3.2]. Esse ato não é representado ainda como um ato eterno por parte de Yahweh. De conformidade com seu ponto de vista no meio da História, os profetas pensam sobre ele como emergindo no tempo. O Novo Testamento faz desse “conhecer” um “pré-conhecer”. Mas isso é simplesmente colocar o ato na eternidade. Liberá-lo de seus antecedentes veterotestamentários e intelectualizá-lo no interesse de uma teologia pelagiana é um procedimento completamente anti-histórico. O “pro” na tradução grega não serve para dar a Deus seu posicionamento no tempo, do qual ele então é capaz de olhar adiante e basear sua decisão naquilo que a criatura é vista por fazer em certo ponto no tempo. Ela serve precisamente para o propósito oposto de conceder a Deus uma posição antes, ou seja, em linguagem veterotestamentária, acima do tempo.

[2] *A relação tinha um começo histórico definido.*

Israel não foi, dessa maneira, sempre unido a Yahweh. O conceito de *berith* como concebido não pertence à revelação geral, mas à especial. Israel entrou nessa união especial com Yahweh no tempo do Êxodo [Os 13.4; cf. 11.1, e Am 2.10]. Ela é característica do ponto de vista profético, de que a origem é buscada, não tanto num ato concreto de ratificação, apesar de pressuposto, mas nos eventos do Êxodo com todas as suas ricas implicações. Ela não foi uma operação cega, mas foi cheia de inteligência. A ideia de casamento estava eminentemente adequada para enfatizar o nascimento histórico da união, melhor do que a ideia de paternidade e filiação. Pai e filho nunca existem um sem o outro. Marido e mulher primeiramente existem assim, e, então, são unidos num ponto definido no tempo.

[3] *Apesar da união ter sido eficazmente originada por Yahweh, Israel foi deixado livre para entrar nela.*

O *berith*-casamento é, para a mente de Oseias, uma união espiritualizada. Nós devemos, contudo, perceber que essa característica não é dada necessariamente com a ideia de casamento como tal. No tempo de Oseias, o casamento não partilhava do mesmo caráter espiritual que adquiriu no decurso do tempo, principalmente por meio da influência regeneradora da subsequente religião bíblica. Havia menos iguade entre os sexos e menos

liberdade de escolha por parte da mulher. É ainda mais impressionante que Oseias, embora usando o conceito, não tenha permitido que ele permanecesse no nível do costume de seus dias. Se nós adotarmos a visão realista quanto aos capítulos 1-3, haveremos de assumir que o profeta foi, por meio de graça especial, capacitado a viver num plano mais elevado de amor para com a sua mulher do que o israelita comum daquela época [cf. Jr 3.1]. Se, ao contrário, escolhermos a interpretação alegórica, devemos dizer que, pelo menos em sua compreensão e visão da matéria, ele foi guiado pelo Espírito para formar um conceito de amor marital divino para com Israel que transcende não só a própria experiência, mas toda experiência ordinária que ele conhecia. A disputa entre os alegoristas e os realistas é interessante, mas, doutrinariamente, o ponto a que os dois chegam é coincidente.

Nós só podemos esboçar as características nas quais esse caráter espiritualizado da união se revela. Yahweh é representado como tendo cortejado a nação de Israel, pedido por sua afeição [2.14]; como tendo-a atraído com as cordas dos homens [11.4]. Logo, a figura de filiação vem para suplementar e enriquecer a do casamento. Yahweh fortaleceu os braços da nação de Israel e a ensinou a andar [7.15]; apesar de ser o doador de todas as bênçãos da natureza, do milho, vinho, óleo, prata, ouro, algodão e linho, Yahweh se distingue dos Baals por ter algo mais precioso para dar do que aqueles: bondade amorosa, misericórdia e fidelidade [2.19]; na realidade, ele dá, em e por meio de todas essas coisas, a si mesmo de um modo sacramental [2.23]. Ele está presente pessoalmente em todos os seus favores, e, neles, ele se rende a si mesmo ao seu povo para o desfrute perfeito. Mesmo depois que a nação se torna infiel, ele continua a apelar para o coração dela por meio de provas de seu amor; 6.4 é a linguagem do desapontamento divino diante da falha desses esforços.

A essas abordagens divinas corresponde a atitude que se espera do povo. O estado mental que o povo deve cultivar em razão de sua união com Yahweh é descrito por Amós, Isaías e Miqueias no todo, de um ponto de vista ético. Oseias descreve de um ponto de vista afetivo. Enquanto Amós, Isaías e Miqueias dizem: não sacrifícios, mas justiça, Oseias diz: não sacrifícios, mas o conhecimento de Yahweh. Todas as demandas feitas ao povo são resumidas numa só: que deveria haver o conhecimento de Deus entre eles, e isso não como uma percepção teórica do que a natureza de Yahweh é, mas uma familiaridade prática, a intimidade de amor. É isso que

cabe à parte de Israel quanto ao conhecimento de Yahweh do qual o casamento como um todo brotava [13.4,5]. Esse conhecimento tinha a intenção de fazer Israel tal qual Yahweh, ele tem uma influência formadora de caráter. Isso é uma lei tão fundamental que se sustenta como verdadeira até mesmo na idolatria [9.10].

[4] *Apesar de o berith retroceder, desse modo, à sua fonte ideal mais elevada na natureza e escolha de Yahweh, ele, todavia, estabeleceu um relacionamento legalmente definido.*

O casamento existe sob uma lei matrimonial. A nação é acusada não meramente por ter sido deficiente em amor e afeição, mas por ter violado promessas distintas. Ela é legalmente culpada. Yahweh tem um *ribh* “controvérsia legal” com Israel [4.1]. Isso pressupõe uma lei que dá o direito de processar. De fato, o profeta procede a enumerar os pontos nos quais a nação está indiciada. Da mesma maneira, Amós fala da *torah* e dos *chuqqim* que os judeus rejeitaram [2.4] e isso não pode ser entendido como instrução profética, como é possível em Isaías 5.24. Na segunda parte de Isaías, há referências indisputáveis à lei como a norma sob a qual Israel vive [42.21, 24; 51.7; 56.2, 4, 6]. Oseias põe o *berith* e a *torah* juntos [8.1]. Uma vez que isso é uma lei matrimonial, ela deve ter sido imposta no tempo do Êxodo. Oseias, portanto, dá testemunho à existência de uma antiga lei *berith* em Israel, e assim refuta a alegação dos críticos de que nenhuma lei foi reconhecida como em vigor pelos profetas.

É claro que nada pode ser determinado dessa passagem sozinha quanto à extensão e natureza dessa lei. De 8.12, contudo, aprendemos que ela era de um alcance considerável, e tinha sido dada na forma escrita: “embora eu escreva para ele a minha lei em dez mil preceitos, eles são contados como uma coisa estranha”. Certos estatutos da *torah* mosaica estão claramente pressupostos nos profetas anteriores [4.2]. Oseias considera como uma calamidade que com a chegada do exílio a nação estará impedida de cumprir seus deveres cerimoniais [9.3-5]. Isaías também tinha uma alta consideração pelo serviço no templo, e estava numa relação amigável com Urias, o sacerdote [8.2]. Para assinalar que o Egito pertence a Yahweh ele prediz que um altar estará no meio da terra e um *matstsebhah* na sua fronteira [19.19]. Os egípcios naquele dia adorarão com sacrifício e oblação

[v. 21]. Sião é a cidade de “nossas solenidades e festas designadas” [33.20]. Para a segunda parte de Isaías, cf. 56.2, 4, 7; 60.6,7; 63.18; 66.20-24. Sobre as passagens supostas de condenar o princípio do culto sacrificial, ver a parte [C] da discussão.

[5] *O pacto é, de acordo com Oseias, tal qual com todos os escritores do Novo Testamento, um berith nacional.*

Ele foi feito quando os descendentes de Abraão vieram a se constituir como nação [11.1]. Entretanto, Oseias se tornou um instrumento na comunicação de uma direção individualizante ao ensinamento sobre ele. Seu temperamento emocional foi um potente fator que contribuiu para isso. Do seu lado emocional, mais do que em qualquer aspecto, religião é uma questão pessoal, individual. Mesmo onde Oseias fala coletivamente do povo, o impulso é tão forte que faz que ele personifique e individualize Israel. Várias dessas passagens podem ser apropriadas pelo indivíduo mesmo ainda hoje com pouca mudança [2.7, 16, 23; 6.1-3; 8.2; 14.2, 4, 8]. Isso será menos surpreendente se nos lembrarmos que, na base de tais personificações estão, pelo menos na opinião realista, as experiências intensamente pessoais com sua esposa, as quais eram para ele como um espelho do intercurso entre Yahweh e o piedoso. Jeremias, que tão fortemente se parece com Oseias nesse temperamento poético, emocional, subsequentemente adotou essa linha de pensamento e, em consequência, desenvolveu conscientemente aquilo que em Oseias era de natureza intuitiva.

A ideia de casamento trabalhou na direção do individualismo ainda de outra maneira. Se Yahweh é o marido e a nação é a esposa, então os israelitas individualmente aparecerão como filhos de Yahweh [2.1; 11.3,4]. Nas palavras finais do livro a tendência na direção do individualismo se afirma bem fortemente [14.9].

Finalmente, não se deve esquecer que a doutrina profética do juízo vindouro trazia uma semente fértil de individualismo. Na catástrofe por vir a maioria irá perecer. Aqueles que herdaram a promessa são apenas um pequeno remanescente, e a diferenciação repousa numa base espiritual. Isaías conduziu essa doutrina do remanescente salvo à sua raiz básica na

eleição divina [4.3]; aqueles de Israel que escapam são todos aqueles que estão inscritos (no livro da vida).

[D] *A ruptura do laço: o pecado de Israel*

Os profetas anteriores predizem claramente que o laço do *berith* será suspenso. Ele não será, certamente, irreparavelmente rompido. Se a alegação crítica estivesse certa, de que toda conexão entre Yahweh e Israel é baseada, pelos profetas, numa justiça inexorável, excluindo todo exercício de graça, então, claramente, a ideia de restauração deve ter sido intolerável para eles, uma vez que isso envolvia nada menos do que o abandono do princípio supremo, na natureza divina, um princípio, além disso, que eles aprenderam a sustentar somente depois de uma luta demorada com as forças opositoras da graça e do favoritismo. Nessa visão, os profetas teriam traído a si mesmos e, o que é pior, teriam feito Yahweh trair a si mesmo. Que eles, não obstante, proclamam com deleite óbvio a ideia da graça, prova que a construção crítica deve ser, no mínimo, parcial.

O julgamento vem por causa do pecado do povo. Ele pertence, como veremos, à perspectiva escatológica. Mas os pecados que conduzem a ele pertencem ao período presente. Os profetas nunca lidam com o pecado de maneira abstrata. É sempre com o pecado concreto de Israel que eles estão preocupados. Isso, porém, eles correlacionam estritamente a Yahweh. No sentido exato, não existe pecado a não ser contra Deus. Os profetas lidam com certos grandes aspectos da conduta pecaminosa do povo. Isso, contudo, é uma divisão no lado externo que não contribui muito para a psicologia do pecado. De fato, o material para isso é mais amplamente agrupado de escritos como em Salmos. No entanto, quando comparados com a lei, há mais sobre a reflexão da natureza interna do pecado nos profetas. Pode-se aprender algo dos grupos de pecados, que os profetas isolam para desferir sua denúncia, sobre os motivos da condenação, e isso abre a possibilidade de traçar inferências quanto à pecaminosidade real contra a qual eles protestam. Mais adiante podemos distinguir, nos profetas individualmente, um ponto de vista peculiar do qual cada um considera o pecado contra o qual eles protestam veementemente. Portanto, deveremos primeiro ter de

investigar os grandes grupos de pecado com os quais eles lidam e, então, num segundo plano, examinar os dois profetas que revelam um modo individual de julgar o pecado.

PECADO NACIONAL COLETIVO

O pecado que os profetas condenam é amplamente o pecado nacional coletivo [Am 2.6-8; 3.1; 7.15; 8.2]. E onde a nação como um todo não é repreendida, certas classes são atacadas. No entanto, isso não é coletivismo puro e simples, como afirmam alguns escritores, pois a distinção entre classe e classe, que acompanha esse tratamento em massa, prova que o julgamento é qualitativo, e essa característica traz a origem do individualismo. Nós encontramos distinções feitas entre os esbanjadores, os ricos opressores, os voluptuosos, os corruptores da justiça, os externalistas na adoração de Yahweh. E, entretanto, somos informados sobre o justo, o necessitado, o pobre, o humilde [Amós 2.6,7; 5.11,12; 8.4]. Embora isso seja um tratamento coletivo do pecado, ele é genericamente coletivo. O coletivismo do Antigo Testamento é imposto, todavia, nisto, em que quando a catástrofe vem, o piedoso sofre com o ímpio. Mas isso é um problema que mais tarde atordoou Jeremias e Ezequiel. Tudo o que podemos fazer é reconhecer que há solidariedade na punição, e que, seguindo os princípios da revelação, devemos postular, antes da solidariedade de julgamento, uma solidariedade de culpa, apesar de não sermos aptos de computar isso em detalhe. A questão no fundo é se as leis éticas ou físicas são supremas no governo do universo.

O problema pode ser percebido mais aguçadamente na medida em que a estrutura orgânica de uma comunidade cai em pedaços. No tempo de Amós, tal processo não era ainda visível na superfície. No tempo de Jeremias e Ezequiel, isso foi bem diferente. A avaliação crítica nesse ponto tem sido distorcida pela pressuposição de que os profetas se posicionaram completamente sozinhos contra a nação toda. Mas isso é mera teoria. Os profetas reconhecem gradações na condição moral e religiosa do povo. Amós sabe que uma seleção será feita, apesar de ele se referir a isso não tanto com o propósito de consolar quanto com o de alarmar: será tão ruim como quando se peneira alguma coisa, salvando-se duas pernas ou o pedaço de uma orelha da boca do leão [3.12; 9.9, 10]. Para referências em Isaías

comparar 3.10. Em Miqueias não há a mesma distinção clara de classes, mas isso é em razão não tanto de um nacionalismo excessivo, mas da percepção de que nenhum indivíduo bom escapou [7.2]. A origem do tratamento individualizado do pecado é mais claramente perceptível em Oseias, da mesma maneira que a individualização do *berith* recebeu dele um impulso poderoso [14.9].

A CORRUPÇÃO DO RITUAL DE ADORAÇÃO

Uma grande fonte de pecado unanimemente atacada pelos profetas é o culto, a adoração ritual de Yahweh. Como antes afirmado, em conexão com o sistema sacrificial da lei mosaica, a escola de Wellhausen assume que os profetas se opuseram a sacrifícios e ritos semelhantes no princípio, e que, conseqüentemente, eles não podem tê-los considerado como ordenados por Yahweh, o que mais uma vez acrescenta ao que se diz que o Pentateuco não existia no seu tempo. Admite-se, é claro, que algumas passagens falam de características específicas do culto, e que não podem ser citadas em apoio de tal teoria generalizante. Assim, imagens e outras parafernalias de idolatria são denunciadas [Mq 1.7; 5.13, 14]. A corrupção dos sacerdotes é repreendida [Mq 3.11]. De acordo com Amós 2.7, a prostituição religiosa de um tipo particularmente exacerbado ocorria, provavelmente, em conexão com o culto de Yahweh. Amós 2.8 pode ser comparado com Êxodo 22.26,27. Essas denúncias, referindo-se a formas especiais de delito, devem ser mantidas separadas das passagens nas quais os críticos encontram expressa uma condenação não qualificada do culto. As passagens principais interpretadas assim são: Amós 4.4; 5.5, 21-26; 8.14; Oseias 6.6; Isaías 1.11ss.; Miqueias 6.6-8. Nos profetas posteriores, a passagem à qual se apela mais frequentemente é Jeremias 7.21-23.

No esforço de estimar o propósito dessas passagens é necessário desde o começo advertir contra a tentativa de enfraquecê-las por parte da apologética, ou seja, que todas essas condenações estão voltadas contra uma técnica errada com a qual os sacrifícios foram manipulados. Essa é uma exegese altamente improvável, pois os profetas não estão, via de regra, preocupados com formas, ou a correta observância das formas, como tais. Eles lidam com princípios de importância espiritual somente. Assim, Amós 4.4,5 revela uma falha ritual na oferta de coisas levedadas. Isto é contra a lei

[Lv 2.11]. Porém, o que o profeta censura não é isso; ele faz uso disso somente para ridicularizar o impulso ritual excessivo, incapaz de satisfazer a si mesmo com os requerimentos ordinários. Igualmente, o anúncio dos sacrifícios trazidos é condenado, não porque qualquer lei existisse proibindo isso, mas por causa da perversão do princípio do verdadeiro sacrifício observável nele. Mais uma vez, na segunda metade do versículo 4, não trazer os dízimos a cada terceiro dia em vez de a cada terceiro ano se torna um objeto de crítica séria por parte do profeta. Era impossível, é claro, trazer os dízimos a cada terceiro dia. O profeta exagera de propósito a fim de zombar do zelo pervertido dos ofertantes. Oseias 10.1 é outro exemplo do mesmo tipo de polêmica; a desaprovação da multiplicação de altares tem o apoio da lei, mas o profeta tem em mente a tendência pecaminosa por trás disso: a multiplicação de altares é uma peça de adultério religioso que se espalha sobre um número de ligações degradantes [cf. v. 2: “o coração deles está dividido”].

Essa apologética conservadora, portanto, não está de acordo com os fatos. O que o profeta ridiculariza está algumas vezes em harmonia com a lei mosaica, outras vezes não, por conseguinte o ponto deve repousar sobre alguma coisa, como antes sugerido. Ainda assim, a exegese crítica não é justificada por meio disso. Ao examinarmos cuidadosamente as passagens debatidas descobriremos que a desaprovação do culto por parte dos profetas não está baseada num princípio, mas é em virtude de uma das três seguintes considerações:

- 1) ou o culto é conduzido num espírito materialista, mercantil, a fim de que pela doação de valor pelo retorno/favor a ser obtido certos benefícios possam ser comprados da deidade de algum modo semimágico;
- 2) ou o culto é conduzido, com grosseira prática imoral, de modo a separar o interesse religioso de Yahweh de seus requerimentos éticos;
- 3) ou, finalmente, o culto é empregado a fim de assegurar o escape do juízo que se aproxima ou evitá-lo inteiramente.

Caso agora olhemos as passagens, ficará claro que a presença de um desses três pensamentos é suficiente para responder pelo fenômeno.

AMÓS 5.25

Amós 5.25 é de interpretação incerta quanto ao significado da questão proposta por Deus: “Trouxestes para mim sacrifícios e ofertas no deserto por quarenta anos, ó casa de Israel?” Alguns tomam isso como um protesto por parte de Yahweh de que a peregrinação pelo deserto prova que sacrifícios são desnecessários para assegurar ou obter o favor divino. Isso implicaria que Amós considerava a peregrinação no deserto, em contradição com o Pentateuco, um período de favor divino para Israel. Os críticos professam ter achado essa visão em Oseias e Jeremias, e então tomam como certo que o mesmo deve acontecer com Amós. Mas isso de maneira alguma acontece. As palavras de Amós devem ser interpretadas por elas mesmas. Encarada assim, a situação toma imediatamente outro rumo. Seu sentido natural se torna: vocês se esforçaram no deserto, depois de terem sido rejeitados por mim, para fazer propiciação a mim por meio de sacrifícios e ofertas? Se naquele tempo vocês não foram tolos o bastante para tentar isso, por que vocês agem sob esse princípio agora? Tal exegese só faz a questão negar a eficácia do culto como um meio para recuperar o favor de Yahweh, uma vez perdido por causa do pecado. A própria lei elimina essa ilusão, quando ela não permite nenhuma cobertura sacrificial para o pecado cometido com a mão levantada, e aquele era precisamente o pecado que tanto a geração no deserto quanto os contemporâneos de Amós cometeram. As palavras do versículo 26 também favorecem essa exegese, quando, a mudar da questão para a afirmação, Deus procede: “Sim, levastes Sicut, vosso rei, Quim, vossa imagem, e o vosso deus-estrela, que fizestes para vós mesmos”. Essa tradução do verbo como num tempo perfeito, “levastes”, simplesmente exclui que Amós tivesse considerado o período de tal idolatria como de alto favor com Yahweh. É verdade que alguns exegetas traduzem o versículo 26 como em relação ao futuro: “então vós tomareis Sicut, vosso rei”, etc., ou seja, vocês terão de levar toda a sua parafernália idólatra para o exílio (cf. RV na margem).

Embora essa interpretação seja gramaticalmente possível, sempre que o perfeito é entendido como sendo um perfeito consecutivo, ela não é de maneira alguma necessária e envolveria uma transição abrupta, incomum, fazendo que a declaração como um todo signifique: que a peregrinação no deserto provou que os sacrifícios não eram essenciais para uma relação justa

com Deus, portanto vós deveis ir para o cativeiro com todos os vossos ídolos. Isso certamente é uma maneira muito estranha de falar, que pode, talvez, ser tolerada em Oseias; mas em Amós, com seu pensamento consecutivo rigoroso, isso parece completamente fora de lugar. Que sentença dura para uma mera opinião errada! E a descrição branda do estado no deserto, que busca provar que nenhum sacrifício fosse necessário, soa por demais abrandada para Amós com toda a sua repreensão veemente no contexto. Se nossa exegese, entretanto, for adotada, o contexto precedente também pode ser interpretado da mesma maneira: Deus odeia, despreza suas festas, porque essas coisas não podem ajudar para ocasionar o julgamento, como as pessoas tolas creem que elas são capazes de fazer. Não os sacrifícios, mas a retribuição é que satisfará Yahweh: “que o juízo role como águas, a justiça como um ribeiro”.

ISAÍAS 1.10-17

Isaías 1.10-17 parece ainda mais forte do que a linguagem de Amós já considerada. Contudo, nesse caso, igualmente, não há nada que indique que a intenção da declaração seja emitir, de maneira abstrata, um pronunciamento sobre o valor ou inutilidade de sacrifícios. As palavras “quem vos requereu de suas mãos?” no versículo 12 podem, à primeira vista, parecer implicar uma declamação divina: “Eu nunca requeri isto”, e isso excluiria a origem revelacional das leis dos sacrifícios. Porém, a qualificação adicionada, “pisar nos meus átrios”, claramente mostra qual é a intenção. Isaías dificilmente estigmatizaria a frequência ordinária ao templo como pisar (ou pisotear) nos átrios do templo. O próprio Isaías visitava o templo, como demonstra o capítulo 6. E quão absurdo é imputar ao profeta uma condenação radical de todos os atos enumerados ali! Oração é uma das coisas que Deus se recusa a receber! Só isto já é suficiente para provar que nem todos esses atos, falando-se de modo abstrato, mas alguns acompanhamentos deles, é que foram considerados como inaceitáveis por Yahweh. O que é essa característica presente é claramente e suficientemente indicada pelo profeta. É o ajuntar de todas essas coisas com a iniquidade flagrante. O versículo 13 deveria ser traduzido: “Eu não posso suportar iniquidade associada ao encontro solene”. Quando eles oram, Deus

não escuta. Isso não é porque a oração é errada em si, mas porque as mãos elevadas em oração estão “cheias de sangue”.

Não se deve esquecer nunca que, nos profetas, Deus fala na linguagem da indignação abrasadora. Se ele tivesse sido mais brando em suas palavras, a força total de sua denúncia teria sido frustrada. O que os críticos demandam como necessário para que a nossa exegese seja mantida é que o profeta tivesse feito Yahweh falar dessa maneira: “Apesar de, abstratamente, eu não desaprovar a adoração ritual, e até mesmo ordená-la, contudo, da maneira como vocês a oferecem a mim, eu não posso aceitá-la”. O que os críticos falharam em apreciar psicologicamente é o absoluto retórico da condenação. Eles fizeram dela uma sentença teológica precisamente formulada. O que temos em tais passagens é a fala antropomórfica de alguém cuja indignação foi despertada a ponto de recusar considerar a questão de maneira abstrata ou com delicadeza de distinção. Nenhum homem, nenhum pregador, verdadeiramente capaz de se ressentir contra o pecado, teria parado de acrescentar qualificações sob tais circunstâncias.

OSEIAS 6.6

Em Oseias 6.6, a diferença entre as duas partes da sentença é na forma mas não na realidade. O significado não é que quando se considera a misericórdia Deus rejeita absolutamente todo sacrifício (“misericórdia e não sacrifício”), enquanto que, quando é uma matéria sobre o conhecimento de si mesmo, ele só tem uma preferência relativa que não rejeita o sacrifício de maneira absoluta (“conhecimento de Deus mais do que ofertas queimadas”). Há então, simplesmente, uma variação idiomática do mesmo pensamento em ambas as cláusulas. A segunda cláusula é uma maneira de falar como qualquer um: eu quero ação e não meras promessas. Portanto, isso não deveria ser considerado mais fraco do que o que o “não” faz com a primeira, mas deve ser interpretado em harmonia com ela: Yahweh deseja o conhecimento de Deus e não ofertas queimadas. A rejeição é absoluta em ambos os casos. Mas o ponto em questão é sobre o que essa rejeição dupla está baseada. O contexto fornece a resposta. O que Deus despreza é o sacrifício como um meio de aplacar seu justo desagrado, mais ainda, sacrifício oferecido sem arrependimento. Quando a bondade deles é considerada como uma nuvem pela manhã e como o orvalho que se

apresenta cedo, as ofertas não podem ser úteis para evitar o juízo. Portanto, Deus os cortou por meio dos profetas, e os matou por meio da palavra de sua boca. É a essa linha de pensamento que, mediante a conjunção “pois”, o versículo 6 está unido. O *chesed* aqui aponta para trás, para o falso *chesed* do versículo 4, e o conhecimento de Deus para o conhecimento fingido do versículo 3. Quando as palavras são assim interpretadas à luz do contexto, elas não provam mais a alegação da teoria crítica.

MIQUEIAS 6.6-9

Em Miqueias 6.6-9, igualmente, tudo depende de uma correta apreensão do contexto. A questão, “De que maneira eu virei perante Yahweh”, etc., não é perguntada pelo próprio profeta, mas por alguém representando o povo. Não é permissível, no início, colocar nela a expectativa de uma resposta negativa, e fazer dessa resposta negativa a opinião do profeta: eu não virei perante Yahweh com qualquer dessas coisas. Se essa é uma pergunta feita pelo povo, devemos entender toda a extensão de sua seriedade: aquele que fala quer saber qual seria o modo apropriado de se aproximar de Yahweh sob essas circunstâncias, e qual o limite de esforço e de custo até onde ele deve ir. A estrutura do discurso é dramática. O oferecimento do orador no versículo 6 é induzido pela repreensão de Yahweh emitida nos versículos 1-5. Yahweh tem uma controvérsia com Israel, cujo ponto é que eles têm sido ingratos quanto aos antigos favores recebidos. Em resposta a essa acusação de ingratidão, o profeta introduz o representante do povo, que pergunta como ele pode compensar pelo delito reconhecido. Ele se oferece para indenizar Yahweh por meio de um serviço ritual do tipo mais caro, e para acalmá-lo por meio de uma forma pagã de expiação: o sacrifício do primogênito.

O profeta é o terceiro orador. Ele se opõe à dupla oferta declarada nos versículos 6,7 com a declaração no versículo 8: “Ele não tem te mostrado, ó homem, o que é bom, e o que Yahweh requer de ti, que pratiques a justiça, ames a misericórdia e andes humildemente com teu Deus?” Tal resposta implica reprovação do sacrifício em princípio? A lei em si, em nenhum lugar, representa o sacrifício como uma restituição suficiente do favor de Deus. Além disso, a ideia de prodigalidade no ritual para ajustar as contas da negligência e ingratidão do passado é ofensiva em cada interpretação

correta do sacrifício. As palavras, “Ele tem te mostrado, ó homem, o que é bom”, etc., não se referem ao tempo do êxodo, de modo a sustentar a implicação de que essas coisas foram as únicas a serem ensinadas a Israel naquele tempo, excluindo-se o sacrifício. Elas se referem à instrução profética de data posterior.

Tem-se sugerido que nas três coisas nomeadas, o fardo característico de cada um dos três grandes profetas, Amós, Oseias e Isaías, pode ser reconhecido. Assim a mensagem de Amós seria resumida no agir com justiça, a de Oseias seria a da bondade amorosa e a de Isaías seria a do andar humildemente com Deus.

AMÓS 4.4

É incerto que em Amós 4.4 o sacrifício é chamado de “transgressão”. A forma da declaração, “Venha a Betel e transgrida, a Gilgal e multiplique a transgressão”, de fato permite essa exegese. Mas ela não a requer. As palavras não perdem nada do seu sentido quando a transgressão é encontrada, não no ato *de per si*, mas no caráter que esse ato era praticado habitualmente em Betel e Gilgal. Sacrificar lá era, sob determinadas circunstâncias, transgredir. Fazê-lo de maneira tão profusa envolvia a multiplicação da transgressão. Para ser exato, a transgressão não pôde, nesse caso, como em Isaías 1.13, ter consistido em algum modo de vida pecaminoso acrescentado ao sacrifício. O contexto de Amós mostra que o pecado deve ter sido algo que entrou no ato sacrificial em si. Nós não podemos traduzir: “Venha a Betel, sacrifique lá, e então tenha uma vida dissoluta”. Mas o pecado que cresceu na mesma escala que o sacrifício não necessita, com tudo isso, ter residido no sacrifício como tal. Com exceção do espírito ritual errado que prevalecia nos santuários citados, não devemos nos esquecer que precisamente em Betel e Gilgal Yahweh era adorado notoriamente sob a forma de uma imagem, e que isso pode muito bem ter viciado todo sacrifício trazido ali, de acordo com o ponto de vista do profeta. Isso também não equivaleria à negação da legitimidade do sacrifício, quando considerado de maneira abstrata.

As duas últimas considerações citadas deverão ser lembradas, igualmente, na interpretação de Amós 5.4, 5. Um contraste agudo é traçado entre buscar Yahweh e buscar Betel ou entrar em Gilgal ou passar adiante

até Berseba. Yahweh não é encontrado nos santuários citados. Por quê? Não necessariamente porque sacrifícios são trazidos ali, mas porque por meio de sua idolatria oficialmente legitimada e da frequência de visitas a eles, eles se tornaram os principais expoentes daquilo que os profetas consideravam como tipo errado de religião. Há bem menos razão de inferir de Amós 8.14 e 9.1 que o profeta considera toda adoração sacrificial *de per si* como pecaminosa. Ao contrário, a primeira passagem confirma a sugestão já feita de que a adoração de imagens praticada em Samaria, Dã e Berseba provocou a ironia do profeta. “Jurar pelo pecado de Samaria” não pode significar jurar pelo culto de Samaria. Jurar é geralmente feito no nome de um deus, e menos frequentemente no nome de um costume ou prática. Provavelmente “pecado” seja a imagem dos samaritanos, apesar de que ela pode ter permanecido em Betel, pois lá é que era o santuário oficial da capital. Na fórmula, “tão certo como vive o teu Deus, ó Dã”, podemos encontrar uma confirmação dessa visão como o “pecado de Samaria”. Somente na terceira cláusula é que lemos a respeito de jurar por alguma coisa que não é diretamente um deus. A fórmula exata também é dada: “Como o caminho de Berseba vive”. Não é fácil entender o que “o caminho” quer dizer. O uso do verbo viver faz que esperemos algo pessoal. Mas não há evidência, até onde sabemos, de um deus ou ídolo designado como “um caminho”. Há escritores que pensam que “o caminho” pode significar o tipo de religião praticada em certo lugar. Assim, isso seria: “o modo de cultuar de Berseba”. Esse uso de *derek* para religião (cf. o grego *hodos* num sentido similar) não pode ser provado como conhecido no tempo de Amós. Provavelmente “o caminho de Berseba” signifique a peregrinação a Berseba. Alguém poderia jurar por isso, tal qual um muçulmano atualmente jura pela peregrinação a Meca. Porém, qualquer que seja a interpretação, a frase não dá nenhum apoio à ideia de que o profeta quisesse indicar qualquer condenação do sacrifício, em princípio.

JEREMIAS 7.21-23

Nós descobrimos, portanto, que em nenhuma passagem dos quatro profetas anteriores o culto sacrificial é denunciado como pecaminoso em si mesmo e sob todas as circunstâncias. A passagem mais convincente a esse respeito, contudo, de acordo com o ponto de vista dos críticos, é encontrada em

Jeremias, um profeta do século sete. [Jr 7.21-23]. Então, primeiramente, Yahweh declara: “Acrescentai suas ofertas queimadas aos seus sacrifícios e comei carne”, e explica “que no dia em que ele tirou Israel do Egito não falou a eles, nem deu nenhuma ordem sobre sacrifícios”. Ao contrário, elas eram as coisas que ele havia requerido: “Escutai a minha voz, e eu serei o seu Deus, e vós sereis o meu povo, e andai em todos os caminhos que eu vos ordenar, para que vos vá bem”. E, todavia, um momento de reflexão demonstrará como é difícil, do ponto de vista crítico, atribuir a Jeremias a opinião de que a legislação mosaica não impôs nenhuma demanda ritual sobre Israel.

Esses críticos geralmente assumem que Jeremias tinha a mão no movimento de reforma deuteronomica, o qual ordenou o código deuteronomico ao povo. Agora, Deuterônomo contém considerável material ritual. É dito que o código foi resultado de um acordo. Nós perguntamos: como o profeta poderia fazer um acordo numa questão que, na sua opinião, era uma questão de princípio, além do alcance de qualquer acordo, ou seja, que os sacrifícios eram pecaminosos enquanto tais? Wellhausen crê que Jeremias tinha se separado desse movimento de reforma, e ele encontra em 7.8 uma caracterização de seus métodos repreensíveis segundo o ponto de vista posterior do profeta. “A pena falsa dos escribas tem trabalhado falsamente” seria, então, uma palavra bem amarga proferida pelo profeta contra o próprio passado. Contudo, haveria mais do que inconsistência culpável; isso seria um caso de audacidade sem precedentes, em ousar falar em tal *volte face* sobre qualquer coisa ordenada ou não ordenada no tempo de Moisés.

Mais adiante, em 17.26, o profeta prediz que no caso de obediência à lei do *sabbath*, o favor de Yahweh será mostrado a eles, que os homens virão dos quatro cantos da terra para trazer a Yahweh ofertas queimadas, sacrifícios, ofertas de manjares, incenso e ofertas de gratidão. Semelhantemente em 33.11, é predito que no futuro se ouvirá mais uma vez a voz de gozo e de alegria... a voz daqueles que trazem sacrifícios de ações de graças para a casa de Yahweh. Será necessário declarar essas passagens como espúrias, se Jeremias, em princípio, rejeitou toda forma de sacrifício. Por essas razões teremos ou que deixar a passagem no capítulo 7 permanecer como um enigma sem solução, ou propor outra interpretação dela.

A referência à situação em Êxodo 19 aponta o caminho para seu entendimento. Aquela era a primeira aproximação de Yahweh a Israel com a oferta do *berith*, mesmo antes do Decálogo ter sido promulgado; foi nessa primeira reunião de Yahweh com Israel que Deus se privou de dizer qualquer coisa sobre sacrifícios, e simplesmente sustentou o tratado inteiro entre ele e o povo na sua lealdade e obediência a ele [cf. Êx 19]. Entendido dessa maneira, o profeta quer afirmar que o *berith* não repousa, em última análise, no sacrifício, mas os sacrifícios é que repousam no *berith*.

O fato de que nenhuma evidência explícita para a condenação profética do sacrifício pode ser fornecida de seus escritos ganha em importância ao se observar que existem declarações indubitáveis nas quais certas características particulares ligadas com o culto são condenadas. Em Oseias 10.8 os altos de Samaria são chamados “pecados de Israel”. Em Oseias 10.10 se diz que os israelitas estão atados às suas duas transgressões, ou seja, os dois bezerros de Dã e Betel. Em Miqueias 1.5 lemos o paralelismo: “Qual é a transgressão de Jacó, e quais são os lugares altos de Judá?” Mas tudo isso se ocupa com os instrumentos do culto; o culto como tal nunca é declarado como pecado.

Finalmente, à guisa de precaução contra traçar inferências precipitadas das passagens proféticas discutidas, deve-se fazer referência às declarações análogas em Salmos, e isso em Salmos, que a própria escola moderna considera como de data pós-exílica, nos quais, portanto, os salmistas não podem, de acordo com a opinião crítica, ter intencionado negar a existência ou procedência mosaica ou autoridade divina das leis do sacrifício [cf. Sl 40.6; 50.7-15; 51.16-19]. Se tais declarações podiam coexistir com a crença na aprovação divina e no valor religioso do sacrifício, quando apresentadas com o espírito apropriado, não há nenhuma razão para negar a possibilidade da mesma atitude mental no caso dos profetas.

PECADO SOCIAL

Lado a lado com o pecado ritual de Israel, seu pecado social é incluído na condenação profética. Em razão da tendência sociológica da religião atualmente, esse lado da mensagem profética tem atraído considerável atenção. Desde o início, precaução é necessária para que não venhamos a esperar luz demasiada dessa área quanto aos específicos e modernos problemas sociais e econômicos. A situação nos dois casos é bastante

diferente daquela. Os graves problemas econômicos da sociedade moderna surgem principalmente de causas comerciais e industriais. O povo de Israel não era uma comunidade nem comercial nem industrial. Um problema como o da relação de capital para o trabalho não existia para eles. Uma ilustração impressionante disso é encontrada na regra em que, enquanto nenhum juro pode ser cobrado de um israelita por outro israelita, isso não é proibido quando se está lidando com estrangeiros. O que é permitido em bases econômicas é proibido em bases teocráticas: uma regra mais elevada existe para o povo de Deus do que aquela da retidão econômica [Êx 22.25; Lv 25.36; Dt 23.20; Ez 18.8]. Dessa maneira, são poucos os casos em que analogias podem ser traçadas e aplicações feitas do antigo para o moderno.

Um caso excepcional, talvez, é o que pode ser chamado de “o problema da cidade”. Amós e, especialmente, Miqueias reconhecem que a cidade, embora uma acumuladora das energias da cultura, é também uma acumuladora das potências do mal [Am 3.9; Mq 1.5]. Todo o mal está concentrado na capital. Por conseguinte, no futuro, todas as cidades terão de cessar de existir [Mq 2.10; 3.8-12; 4.9, 13; 5.10, 13]. Os homens, então, se assentarão na simplicidade e na segurança rural, cada um sob a própria vinha e figueira, e ninguém fará que se sintam amedrontados [4.4]. O Rei messiânico não procederá da cidade de Jerusalém, mas do vilarejo rural de Belém, como foi o caso de Davi.

Mas mesmo nessa relativa aproximação de um dos nossos problemas modernos existem pontos de diferença. O profeta não tem em mente, como uma das causas principais da maldade na vida da cidade, o congestionamento populacional tão enfatizado pelos sociólogos modernos. É o mal moral que está congestionado ali, e nenhuma tentativa é feita para reduzi-lo, mesmo parcialmente, a causas físicas. As cidades estão condenadas pela razão específica de serem instrumentos de guerra, lugares fortificados, talvez também por causa de serem os expoentes de um espírito rebelde de autodependência contra Deus [Mq 5.11; cf. Gn 4.17]. A polêmica profética contra a guerra, somente num sentido subordinado, tem o motivo humanitário e econômico modernos. O motivo é amplamente religioso: Israel deve confiar em Yahweh, não na própria força. É claro que a paz é melhor do que a guerra. Nas grandes figuras escatológicas, como Isaías 2 e Miqueias 5, a paz ideal tem o seu lugar. Espadas serão transformadas em arados e lanças em enxadas, mas isso não tem nada a ver

com a iniquidade da guerra como tal, com exceção na medida em que ela é conduzida com crueldade. Isso está em linha com a ideia de que devorar animais vai cessar.

A condenação profética do pecado social de Israel não tem sua raiz mais profunda em motivos humanitários. O elemento humanitário, é claro, não está ausente. Nem poderia estar ausente, pois ele é tão antigo quanto a teocracia. A lei toma o pobre e o indefeso sob sua proteção especial. É de conformidade com isso que as principais instituições da teocracia, o reino por exemplo, carregam um caráter notoriamente humano, benéfico. E nós encontramos isso preservado e mais desenvolvido nos profetas. Sua repreensão do pecado social se liga à distinção entre o rico e o pobre, o poderoso e o fraco, uma distinção que tem sido, em todos os tempos, o sintoma e a ocasião, ainda que não a causa, da doença social [Am 2.7; 4.1; 5.11; 6.4-6; 8.4; Mq 6.12]. A nota da compaixão divina se faz ouvir distintamente nessas passagens. Porém, o profeta não levanta a sua voz contra o fato de rico e pobre existirem juntos. Todos os profetas teriam subscrito a Provérbios 22.2. A instituição da escravidão não é condenada.

Superando essa nota de humanitarismo está a nota de ressentimento da injustiça social, e com este todo o problema é elevado à esfera religiosa. Pois a injustiça é pecado contra Deus, e nenhuma consequência, não importando quão deplorável do ponto de vista humano, poderia se igualar à terrível significância do fato religioso à consciência profética. Em resumo, não é da circunstância em que o rico fere o pobre que a mente profética se revolta em primeiro lugar, mas o que choca e atíça o ressentimento dos profetas é a demanda da conduta iníqua sobre Yahweh e seus direitos. Daí o fenômeno em que a conduta do rico é condenada em termos igualmente fortes mesmo quando não afeta diretamente o destino do pobre e do fraco.

Amós denuncia não simplesmente a violência e o roubo nos palácios, não somente tumultos e opressões em Samaria, piores do que o que os filisteus e egípcios estão acostumados [3.9,10], mas, igualmente, a luxúria vã do rico, deitado sobre suas camas de marfim, festejando em seus banquetes, embriagando-se em suas festas, ungindo a si mesmos com finos óleos, tentando imitar Davi como músicos, mantendo casas de inverno e residências de verão, mas – e este é o ponto principal – que por meio de toda sua arrogância da vida e luxúria se mostram esquecidos do estado deplorável do povo de Deus, e não se lamentam pela aflição de José.

Os profetas não atacam a riqueza e a luxúria em si mesmas. Eles sequer falam dos fardos sociais, como pesadas taxas e extorsões cruéis, mas falam da indignidade refletida por meio dos maus-tratos sociais a Yahweh nas pessoas de seu povo. O próprio Amós era um homem de antecedentes frugais, contudo, não há nenhuma nota de ciúme social em suas denúncias do oposto. Sua acusação é que riqueza e luxúria, como as que foram observadas nos seus dias, fazem que seus possuidores se tornem cegos a todos os mais elevados interesses religiosos. Isaías, que veio de uma camada social bem diferente, e cuja mente palaciana era aguçadamente sensível a todas as impressões estéticas, não obstante confere, nesse ponto, o mesmo veredicto de Amós. Não que ser rico e poderoso seja um pecado em si. O pecado está no desejo desmedido, irreligioso de assim o ser, o que em seu afã põe de lado todas as outras considerações [Am 8.4,5].

Tudo isso é importante porque marca uma grande diferença entre a mensagem social dos profetas e o que muitas vezes passa como pregação social hoje. Para o profeta, é a pecaminosidade da conduta social errada, para o moderno pregador social é, com frequência, o ultraje ao organismo social, e ambos estão em primeiro plano. A opinião dos profetas sobre os fatos em sua relação com Deus, como mensurados pelos padrões absolutos da ética e da religião; o entusiasta sociológico moderno os vê, principalmente, se não exclusivamente, em sua influência sobre o bem-estar do homem. O que os profetas caracterizam é o religioso no social; o que muitos atualmente proclamam é o social vazio ou indiferente ao religioso.

As características nas quais nos concentramos até aqui formam a propriedade comum de todos os profetas no período com o qual estamos lidando. Existem dois deles, todavia, que colocaram de modo tão forte a marca de sua individualidade religiosa sobre o conceito e tratamento dessa questão a ponto de colocar em relevo, da maneira mais intensa possível, o caráter interior do pecado. Eles são Oseias e Isaías. Nós, portanto, falaremos separadamente de sua doutrina do pecado.

A DOCTRINA DO PECADO EM OSEIAS

Em Oseias, o conceito de Yahweh como o marido-senhor de Israel praticamente moldou cada ponto de sua apresentação do assunto. Oseias se concentra no pecado que Israel, como uma unidade, cometeu contra

Yahweh. O pecado é para Oseias falta de conformidade com o ideal de afeição e lealdade matrimonial. A nação é assim denunciada: “Não há verdade (i.e. fidelidade), nenhuma bondade amorosa, nenhum conhecimento de Deus na terra” [4.1]. E, de maneira correspondente, o pecado de Israel é descrito positivamente como traição [5.7; 6.7], mentiras contra Yahweh [7.13], o cercar dele com falsidade e engano [11.12; cf. ainda 7.16; 10.2]. A iniquidade da conduta do povo consiste não meramente em transgredir as leis de Yahweh, mas em considerá-las como “uma coisa estranha”; eles rejeitam aquela reivindicação especial de sua obediência que Deus fez como o marido-senhor [8.12]. O pecado deles é uma falha em não levar em consideração o temer, o conhecer Yahweh; eles não mais tomam conhecimento de Yahweh [4.10].

A mesma ideia é expressa pela figura na qual Oseias descreve o pecado de servir outros deuses. Ele chama isso de “prostituição”. Algumas vezes o termo deve ser entendido no sentido literal, por exemplo, 4.11, “A prostituição e o mosto do vinho tiram o entendimento”. Aqui a referência indubitavelmente é à prostituição praticada nos santuários idolátricos [cf. Am 2.7]. Mas em Oseias 4.12 o “espírito de prostituição” é uma descrição figurada da inclinação idolátrica da nação: prostituição coincide com adultério. A causa principal desse adultério está no egoísmo sensual. A nação retirou sua afeição de Yahweh. À medida que ele chamava (quanto mais ele chamava), então (mais) Israel se distanciava dele; os israelitas sacrificaram aos Baals, queimaram incenso para as imagens esculpidas [11.2]. Eles não mais reconheciam que foi Yahweh quem os curou [11.3]. Seu coração estava exaltado, eles o haviam esquecido [13.6]. A nação atribuiu aos Baals o que Yahweh dera para ela: “Eu irei atrás de meus amantes que me dão pão e água, minha lã e meu linho, meu óleo e minha bebida” [2.5].

Israel deve amar Yahweh de maneira suprema por causa dele mesmo, e deveria buscar as bênçãos externas somente porque nelas seu amor se expressa. De qualquer modo, o exato oposto acontece, o povo só se importa com as dádivas e está indiferente ao doador. “Eles sacrificam no topo das montanhas, e queimam incenso sobre os montes, sob carvalhos, álamos e terebintos, porque sua sombra é boa” [4.13]. Os doces bolos de passas, dos quais 3.1 diz que eles amam, são as figuras desse culto sensual. Porque ele é inspirado por esse motivo, floresce em tempos de abundância: “Israel é uma

vinha luxuriante que produziu seu fruto; de acordo com a multidão de seu fruto ele tem multiplicado seus altares; de acordo com a prosperidade desta terra ele tem feito colunas atraentes” [10.1]. Quando a abundância e a prosperidade cessam, a lealdade passa tranquilamente de um deus para outro; “Eu irei e voltarei para meu primeiro marido, porque então era melhor para mim do que agora” [2.7].

Quanto ao culto, Oseias condena o espírito egoísta no qual ele é conduzido, e isso pela única razão de que ele vicia a raiz da relação entre Israel e Yahweh. Esse tipo de polêmica é peculiar a Oseias. O que Efraim traz é somente uma afeição passageira. O *chesed* deles é como a nuvem da manhã e como o orvalho que cedo se vai [6.4]. Yahweh não vai aceitar tal serviço, pois pertence ao paganismo. Daí o profeta dizer que Israel amou o salário de prostituição religiosa sobre cada eira, se vendeu aos deuses estranhos por causa do produto da terra [9.1].

Mas o mesmo princípio determina a opinião de Oseias com relação ao pecado político e social de Israel. O profeta traça uma conexão entre a infidelidade do povo para com Yahweh e a dissolução de todos os laços sociais. Isso é a sequência de pensamento em 4.1,2. Porque a fidelidade, a amorosidade (para com Deus) e o conhecimento de Deus falham na terra, portanto o mesmo acontece na relação do homem com o homem. Não há nada a não ser perjúrio, perda de confiança, assassinato, roubo e adultério; eles se excedem e homicídio se acrescenta a homicídio. Onde a união religiosa com Yahweh não é mantida sagrada, nenhum casamento humano pode estar protegido. A sensualidade produz a prostituição religiosa, e a prostituição religiosa resulta de novo em prostituição física [4.11,14].

O pecado de correr atrás de riquezas e luxúria, que Amós condena pelas razões mais óbvias, Oseias considera como uma alienação do amor de Yahweh. Portanto devemos entender 12.7-9, em que Yahweh acusa Israel desse pecado, e então, a fim de explicar, ele declara: “Eu sou Yahweh teu Deus desde a terra do Egito”, que quer dizer: eu permaneci fiel; vós vos tornastes infiéis. Eles se tornaram como os cananeus, ou seja, como os fenícios, os negociantes do mundo antigo. Eles haviam perdido sua vocação teocrática ao aspirar se envolver com o comércio. E seu comércio era desonesto; balanças enganosas estavam em suas mãos [12.7].

Finalmente, naquilo que Oseias diz sobre o pecado político de Israel, não é difícil identificar a influência do mesmo princípio. Um pecado

característico está em vista: “o orgulho de Israel” [5.5; 7.10]. Isso é a soberba nascida da autoconfiança, o oposto àquele espírito de dependência que deve caracterizar o comportamento em relação a Yahweh. Antes de tudo, é um ato de deslealdade, quando Efraim busca a ajuda da Assíria, enquanto que Deus deve ser o seu Salvador [5.13]. E, uma vez tendo abandonado Yahweh, seu coração se tornou vazio de toda ligação constante, em que, embora tendo negociações com a Assíria, a nação ao mesmo tempo busca o favor do Egito [8.9; 12.1]. Como uma pomba tola, Efraim está esvoaçando; eles chamam o Egito, mas vão para a Assíria [7.11]. Oseias não fala positivamente da fé, como Isaías, mas essa repreensão do orgulho de Israel mostra que a essência da graça é familiar a ele.

Entre os pecados políticos de Israel, o profeta mais adiante dá um lugar preeminente à maneira pela qual eles lidavam com a instituição do reino. Não que ele rejeitasse o reino, em princípio, como dizem alguns expositores. Isso só pode ser mantido ao se eliminar 3.5. Se essas palavras são genuínas, então Oseias deve ter considerado a dinastia davídica como a única legítima para Israel. Mas é igualmente tão incorreto assumir que ele condenou certos governantes individuais do reino do norte somente por razões individuais. Os termos nos quais ele fala são muito gerais para isso. Não é tanto o que os reis fizeram, mas, antes, o que Israel fez com o reinado e os reis, que é encarado pela desaprovação do profeta. E ele desaprova, porque isso estava baseado na atitude errada com relação a Yahweh [8.4; 13.10]. O reinado estava fundado no orgulho de Israel. Isso se aplica não meramente para os últimos reis, rapidamente sucedendo um ao outro; isso se aplica a todas as dinastias em sucessão que o reino do norte havia visto. Oseias fala em termos igualmente condenatórios do reinado de Saul, pois ele teve sua origem no mesmo espírito [9.9; 10.9]. Somente o reino de Davi escapa, porque foi distintivamente iniciado por Yahweh, um instrumento de salvação que ele desejou dar ao seu povo.

Dessa maneira, porque ele via o pecado a partir do princípio de infidelidade a Yahweh, Oseias obtém um conceito profundo do caráter desse princípio, como uma disposição, um poder escravizante, como algo mais profundo e mais sério do que o simples ato de transgressão. Ele é uma inclinação, fazendo que suas vítimas sejam incapazes de ser regeneradas [5.4; 7.2]. O “espírito de prostituição” está dentro deles, eles estão tendentes à reincidência [11.7]. “Efraim é um bolo não virado”; ele permanece não

preocupado com o lado errado, completamente queimado, não importando quão desastrosas as consequências possam ser.

A DOCTRINA DO PECADO EM ISAÍAS

Nos voltamos agora para Isaías e seu conceito de pecado. Ele igualmente revela um ponto de vista claramente seu. No todo é o mais profundo que a revelação do Antigo Testamento tem a ensinar sobre o pecado. O que a ideia de casamento *berith* é para Oseias, o pensamento sobre a glória de Yahweh é para Isaías. O pecado parece para ele, primeiramente, como uma violação da honra de Deus. As práticas idolátricas do povo são denunciadas por essa razão. Deus abandonou Israel, porque eles estão cheios do oriente (talvez a emenda “com adivinhação”, *qesem* no lugar de *qedem*, deve ser a preferida), e de encantadores como os filisteus [2.6; 8.19]. Observe cuidadosamente o que, para Isaías, é a característica ofensiva em pecados desse tipo. Tais práticas são um desdém para com a divindade de Yahweh. É seu direito suprir todo ensinamento e informação dessa natureza para seu povo. Eles deveriam andar na sua luz, e estarem abertos sempre para o influxo da verdade divina [2.5]. O ideal na mente do profeta é que Israel como um todo vivesse numa comunicação ininterrupta com Yahweh, tal qual a que ele está ciente de possuir para si mesmo (note o plural “andemos”). O que eles possuem, ou imaginam possuir, é uma caricatura da revelação.

Da mesma maneira, a idolatria é uma caricatura da religião em geral, altamente desonrosa para Deus. “A terra deles está cheia de ídolos; eles adoram o trabalho de suas próprias mãos, aquilo que seus próprios dedos fizeram” [2.8]. A capacidade do povo de trocar o Deus vivo por algo sem vida, fabricado por eles mesmos, parece ao profeta como o cúmulo de irreverência e irreligiosidade. Subjetivamente, a característica ofensiva desse tipo de pecado consiste em sua influência humilhante, degradante sobre o homem [2.9]. A verdadeira grandeza do homem consiste no serviço a Yahweh; quando isso é abandonado por causa da idolatria, uma humilhação universal toma lugar. Os ídolos são, na visão do profeta, o oposto de tudo o que Yahweh representa. Como Yahweh é o Santo, então os ídolos contraem, por assim dizer, um tipo de profanidade positiva; eles serão profanados, serão desonrados [30.22].

Contudo, não foi só mediante formas pagãs de adivinhação e o culto dos ídolos que Israel desonrou Yahweh. Em 2.7, luxúria, riqueza e orgulho militar se colocam junto da adivinhação e da idolatria, e a combinação é muito importante. O estilo de vida em luxúria e desordem é condenado porque produz descuido para e com o Deus verdadeiro. Aqueles judeus que se levantam de manhã para beber bebida forte, e ficam até tarde da noite até que o vinho os inflame, que festejam com a harpa, alaúde, tamborim e flauta, são aqueles que não têm consideração pelo trabalho de Yahweh, nem têm consideração pela obra de suas mãos. O trabalho de Yahweh é seu trabalho na História, os temas significativos que ele está desenvolvendo com relação à sorte de seu povo. Todo homem verdadeiramente religioso deve ter seus olhos e ouvidos abertos para o que o curso da História anuncia. Isaías formulou, distintivamente, o pensamento de que a História é uma revelação de Yahweh, na qual não há lugar para acidente ou confusão. A tarefa do profeta é, primariamente, observar o que está se desenvolvendo. Mas a tarefa específica do profeta está destinada a ser universalizada. Se Israel tivesse aquiescido a esse requerimento, talvez tivessem se ajustado para os eventos por vir e tivessem escapado. No entanto, eles vão para o cativeiro por falta de conhecimento [5.13].

Isaías fala de vez em quando sobre o pecado da embriaguez [5.11,12, 22; 22.2, 13; 28.1, 3, 7]. Especialmente a última dessas passagens é extremamente realista em sua descrição dos sacerdotes e profetas como bêbados. O profeta não condena, é claro, o uso do vinho em si. Ao contrário, algumas de suas figuras mais nobres são derivadas dele [1.22, 25; 16.8-10; 18.5; 25.6]. Mas a embriaguez é irreligiosa e degradante, porque obscurece no homem a percepção das realidades espirituais divinas e assim o torna embrutecido. Os bêbados de Jerusalém “erram por causa do vinho e por causa da bebida forte eles se desviam; eles erram na visão e tropeçam no juízo” [28.7].

Uma forma igualmente preeminente de pecado apresentada por esse profeta é o orgulho. Isaías fala do olhar altivo do homem, da soberba dos homens [2.11, 17], e das coisas na terra em geral que são soberbas, arrogantes e altivas (vs. 12-15). As filhas de Sião são soberbas e andam com o pescoço empinado e olhos maliciosos. A glória e a pompa dos israelitas serão humilhadas [5.14]. “Efraim e os moradores de Samaria, que em soberba e altivez dizem: Os tijolos ruíram por terra, mas tornaremos a

edificar com pedras lavradas; cortaram-se os sicômoros, mas por cedros os substituiremos” [9.9,10]. O capítulo 5.21 fala sobre o orgulho intelectual. O orgulho baseado em riquezas e por pretextos estéticos igualmente é repreendido. O próprio Isaías reagia positivamente a todas as coisas de beleza e grandiosidade que o mundo apresentava às suas vistas. E, todavia, ele condena a prata e o ouro, as pinturas agradáveis, o fino aparato das filhas de Sião, descritos de maneira tão elaborada em 3.16-24. Beleza, apreciada sem o senso religioso, viola a glória de Yahweh. Tomar qualquer objeto natural ou produto da arte tem a intenção de refletir a beleza divina, enquanto que usá-los para engrandecer a criatura é uma espécie de impiedade. Orgulho e vaidade estão estreitamente ligados um ao outro. Orgulho é vaidade, na medida em que não há nenhum valor ou grandeza por trás dele.

Entretanto, o orgulho não é encontrado só em Israel. Para Isaías não faz nenhuma diferença se os jactanciosos eram os pequenos nobres da Judeia, ou os poderosos monarcas do Oriente. Porque os assírios afirmam que pela força de suas mãos eles têm feito coisas, e por sua sabedoria removido as fronteiras dos povos, Yahweh punirá o coração arrogante do rei da Assíria, e a glória de sua aparência altiva [10.12]. O grau mais elevado de materialização que esse pecado encontrou, na visão aguçada de Isaías, estava no coração do rei de Babel, que disse em seu coração: “eu exaltarei o meu trono acima das estrelas de Deus, eu me assentarei no monte da congregação (a montanha mítica, onde os deuses se reuniam), nas partes mais distantes ao norte; eu subirei acima das alturas das nuvens; eu serei como o Altíssimo” [14.13,14]. O orgulho é essencialmente uma forma de autodeificação. O pecado satânico, um tipo de Satanás, tem sido encontrado no rei de Babel descrito desse modo [cf. 14.12; Ap 9.1], e porque o rei é aqui referido como a estrela da manhã, o nome Lúcifer tem sido associado a Satanás.

Mais ainda, outras formas de pecado castigadas por Isaías são avareza e opressão [3.12, 15; 5.7,8, 23]. Já estamos familiarizados com isso quando estudamos Amós e Oseias. A prosperidade comercial do período inicial do ministério de Isaías nutriu esse mal. Durante os primeiros séculos de seu assentamento em Canaã, os israelitas eram um povo puramente agrícola. Mais tarde, contudo, uma classe comercial surgiu entre eles. Como a estrutura da sociedade ainda continuou a ser baseada na agricultura, o

aumento da riqueza significou a aquisição de vastas extensões de terra. O rico fez do pobre o seu devedor e então os expulsou de suas antigas propriedades. Agora, o uso do solo em Israel tinha uma importância religiosa. Yahweh é Senhor da terra toda. Ele dá ao povo somente o usufruto do solo. A acumulação de terra nas mãos de poucos, portanto, era um mal ético não só porque foi adquirida por meios escusos, meramente era um mal social porque era geradora de grande disparidade, mas porque era igualmente um mal religioso, já que privava o homem pobre da própria base de sua existência religiosa. Privado de sua terra, ele não mais podia trazer seus dízimos, nem suas primícias, nem seus sacrifícios; ele não mais podia participar da celebração das festas. Daí Isaías lançar um ai sobre aqueles que ajuntam casas, para que possam habitar sozinhos no meio da terra [5.8]. Que o motivo de Isaías é pelo menos parcialmente religioso pode ser visto em 3.13-15. Yahweh entra em juízo com os anciãos de seu povo, porque eles têm devorado a vinha. O capítulo 5 lança luz sobre isso; é chamado de vinha porque na verdade é propriedade de Yahweh. Os pobres são chamados de povo de Yahweh. Nós já podemos observar aqui o colorido religioso que a palavra adquire gradualmente [10.2; 11.4; 14.30-32].

O PECADO DE ISRAEL COMO VISTO HISTORICAMENTE PELOS PROFETAS

Concluindo, devemos olhar para as declarações proféticas concernentes ao pecado de Israel de um ponto de vista histórico. Que luz eles lançam sobre o estado e o curso da religião de Israel no período pré-profético? Esses erros e pecados aparecem para os profetas como um período inferior de desenvolvimento, bem natural e inevitável naquele tempo antes que a religião profética mais pura surgisse? Esta é a visão crítica.

Admite-se em todos os lados que os escritos históricos do Antigo Testamento contradizem isso em quase todas as páginas. Seu testemunho é que havia:

- a) um início relativamente perfeito e puro da religião de Israel em revelação;
- b) um abandono quase que imediato disso;
- b) um esforço por parte dos profetas para recuperar a nação.

O que os aderentes da hipótese crítica reivindicam é que os escritores ou redatores desses livros históricos, sob a influência de eventos não históricos, manipularam as fontes de tal modo que esses livros não mais refletem o curso verdadeiro dos eventos, mas um curso totalmente diferente, imaginário, dos eventos construídos a partir do ponto de vista ortodoxo legalista subsequente.

Agora, o que estamos interessados é se os profetas dão um relato da história de Israel antes de seu tempo que concorde com a representação crítica, ou um relato que concorde com esse testemunho dos livros históricos.

O ponto em questão deve ser precisamente formulado. A questão não é se a religião popular, na verdade, constitui ou não uma forma de crença e prática inferior àquela que os profetas defendiam. Isso não há como negar. A massa do povo vivia num nível inferior religiosamente falando. Nós podemos ir além disso. Isso não estava confinado ao período ou conjuntura particular na qual os profetas surgiram; essa havia sido a condição da população desde longa data. Sua religião de fato pode ter em si várias das características que os críticos atribuem a ela. Nós podemos até dizer que, por meio da controvérsia crítica com os wellhausianos, nossos olhos foram abertos pela primeira vez para isso em toda a sua extensão. Nós compreendemos melhor agora que durante todo o curso da história do Antigo Testamento o elemento sobrenatural introduzido por revelação tinha que guerrear contra as tendências pagãs do povo. E, uma vez que nenhuma prática falsa pode, a longo prazo, existir sem reagir a crenças e conceitos, um culto pagão deve ter tido um credo pagão correspondente. Até aqui nós e os críticos não precisamos discordar radicalmente quanto ao estado de coisas descrito nos escritos proféticos.

Mas a diferença entre eles e nós diz respeito à questão se, contra essa religião popular existiu ou não uma tradição histórica melhor, retornando aos tempos antigos, aos quais os profetas podiam apelar, baseados na qual eles podiam acusar a população de estar apostatando. Os profetas apresentam outro tipo de religião para se opor às práticas e crenças degradantes de seu tempo simplesmente porque é melhor assim ou porque é a proposta deles, ou por que é a única religião legítima em Israel? Eles apelam para suas próprias convicções, como para verdades intuitivas, nos

julgamentos pronunciados e nos ideais estabelecidos, ou retornam a um padrão instituído antes?

Mas mesmo isso não é bem suficiente para formular o ponto em questão. Em certo sentido, mesmo nossos oponentes admitem que a religião popular nos dias dos profetas representava um declínio de um estado anterior melhor. Crê-se que os hebreus, em seu período nomádico, antes de entrarem para a nova vida em Canaã, tiveram uma forma muito mais simples de religião do que depois. Mediante a adoção de vários costumes dos cananeus, eles pioraram. Há um processo de decadência, pois a religião simples, austera do deserto, foi substituída pela religião sensual, luxuriante dos habitantes da terra. Mas o que os profetas pregaram, de acordo com os críticos, não era idêntico a essa religião primitiva nomádica. Ela diferia dessa como o ético difere do subético, o espiritual do naturalístico. De modo que, enquanto que num sentido a religião popular era degenerada, em outro sentido, quando comparada com a religião profética, ela estava também num período inferior de evolução. Nunca houve algo como essa visão sobre os profetas antes. Consequentemente, a questão deve ser posta da seguinte maneira: os profetas ensinaram que o povo se desviou de uma fé relativamente melhor, ou reivindicam que ele se desviou de uma norma absoluta, imposta sobre ele no passado por Yahweh e, em substância, idêntica ao próprio ensino profético?

No esforço para responder a essa questão, observamos, em primeiro lugar, que os profetas acusam o povo de apostatar de uma religião legítima revelada a eles no tempo do Êxodo. Esse é o testemunho de Amós 2.10; 3.1; 5.25; 9.7. Isso está implícito também, como já vimos, naquilo que Oseias, no mesmo período, ensina sobre a origem da união matrimonial, e a lei do casamento resultante disso. O pecado de Israel remonta, não meramente, ao tempo da secessão das dez tribos, nem meramente ao tempo de Saul (“os dias de Gibeá” 10.9), mas ao tempo antes deles entrarem em Canaã [9.10]. Isaías tem numerosas referências a um passado melhor, quando as condições religiosas estavam mais próximas do ideal. Isso se refere aproximadamente ao tempo de Davi [1.21, 26]. Mas isso tem um alcance remontando até o tempo do Êxodo e da peregrinação no deserto [4.5; 10.24; 10.26; 11.16]. O primeiro pai da nação de Israel já pecou, e seus intérpretes transgrediram contra Yahweh [43.27]. Deus sabia desde o começo que a nação de Israel era muito traiçoeira, chamada de

transgressora desde o ventre [48.1-8, especialmente o v. 8]. Imediatamente após serem redimidos do Egito, eles se rebelaram e entristeceram o Santo Espírito de Deus, de modo que ele se tornou o inimigo deles e lutou contra eles [63.10]. Miqueias, igualmente, apela para os atos salvíficos de Yahweh no tempo do Êxodo, e apela para eles a fim de chamar Israel de volta para a obediência. Yahweh enviou Moisés, Arão e Miriã diante deles e fez conhecido a eles o que é bom [6.3-8].

Os profetas veem a condição religiosa do povo não meramente como degradada e deplorável, mas uma condição de culpa. Não é necessário indicar isso em detalhes; a ameaça de juízo contra ele é inconcebível sob qualquer suposição. A indignação moral, que de modo tão forte dá o colorido aos seus discursos, só pode ter vindo do conhecimento de que uma transgressão voluntária estava envolvida.

Os profetas identificam esse antigo ideal, do qual Israel se afastou com os próprios ensinamentos. Em nenhum lugar há uma distinção entre o que Yahweh havia demandado antes e o que ele agora demanda. Nenhum dos profetas jamais dá a entender que seu ensinamento lhes aparece sob a luz de uma inovação. Apesar deles estarem cientes de que seu ensinamento marcava um avanço sobre o que estava posto antes, contudo eles nunca indicam que havia um avanço nos princípios sustentados. Eles julgam a conduta de Israel por esses princípios constantes. Mas não somente isso, explícita e positivamente eles também fazem a identificação entre a própria mensagem e aquela mais antiga. Oseias diz que em tempos anteriores, Yahweh punia Israel pelos profetas, pela palavra de sua boca, porque desejava bondade amorosa e não sacrifício, o conhecimento de Deus e não ofertas queimadas [6.5,6]. Yahweh trouxe Israel do Egito por meio de um profeta e por um profeta ele foi preservado [12.13]. A nação de Israel correspondeu positivamente à aproximação de Yahweh a ela nos dias de sua mocidade [2.15].

É o mesmo com Amós. Quando Yahweh conheceu Israel entre todas as famílias da terra, era para que a justiça pudesse ser cultivada entre eles [3.2]. Israel era originalmente uma parede alinhada pelo prumo; quando Yahweh descobre que esse não é o caso, é em razão deles terem abandonado a retidão do passado [7.7]. Amós até mesmo declara que a falta de correspondência e de impenitência, que confrontou o ensinamento profético de seu tempo, caracterizava o Israel das gerações passadas [2.9-

12]. Os profetas anteriores haviam pregado dentro das mesmas linhas que ele estava seguindo em sua pregação. Porque Israel os tem rejeitado, ele agora é enviado para anunciar o juízo. O Israel mais antigo havia dito para seus profetas, “não profetizem”. Amós sente fortemente sua continuidade com eles e com a substância da mensagem. Esses profetas antigos devem ter proclamado verdades desagradáveis, de outro modo não teria havido a mesma reação desagradável. E isso só poderia significar que eles, como Amós, insistiam sobre a natureza justa de Yahweh, e predisseram um juízo.

Isso remonta ao conhecimento das demandas éticas de Yahweh para um tempo muito mais antigo do que aquele de Amós. Isaías, de modo semelhante, representa tudo que Yahweh fez para a sua vinha como feito com o propósito de colher um bom fruto, ou seja, o fruto de justiça [5.7].

A atitude assumida pelos profetas com relação ao povo exclui a ideia deles terem sido cômicos de uma inovação na fé tradicional de Israel. Eles ousadamente apelam para a consciência popular, embora, ao mesmo tempo, atacando a religião popular. Amós, ao descrever o que aconteceu em conexão com o Êxodo, incluindo o levantar de profetas impopulares, pergunta: “Não é isto assim, filhos de Israel?” [2.11]. Isso significa algo mais do que o povo ser questionado quanto a saber da historicidade dos fatos; o apelo é com relação a estarem conscientes dos favores rejeitados. A forma interrogativa de argumentar com o povo é característica de Amós; 5.25; 6.2; 9.7. A última dessas passagens tem como certo que o povo crê no controle de Yahweh sobre a história de outras nações além de Israel.

Mas os profetas não esperavam somente que a consciência popular aquiescesse teoreticamente a sua posição. Em outras palavras, o povo deve se sentir errado historicamente. Não há nenhum traço de qualquer atitude defensiva assumida pelo povo, a qual, porém, seria inevitável se os profetas tivessem pregado uma doutrina nova. Há várias passagens que nos dão vislumbres da luta entre os profetas e o povo, mas em nenhuma delas os profetas são acusados de serem inovadores ou iconoclastas com relação à fé tradicional de Israel [Am 7.11-17; Os 9.8,9; Is 28.1-13; 30.10,11; Mq 2.6-11]. Como Amós poderia ter adotado a forma interrogativa de falar se ele estivesse confrontando uma audiência cética e dona da verdade?

Pode ser dito que os profetas, cujos escritos nós possuímos, não eram historiadores, que seu alvo não era traçar um retrato fiel dos tempos com suas forças conflitantes e tendências, mas antes apresentar o próprio lado da

controvérsia, e que receber seu testemunho sem cruzar as informações é fazer injustiça ao povo. Mas essa resposta não pode invalidar o argumento dado. Pois, a não ser que os profetas tenham eliminado ou obliterado, propositalmente, cada traço desse aspecto histórico da controvérsia, devemos esperar encontrar traços dela em seus registros.

[E] *O julgamento e a restauração: escatologia profética*

AS OPINIÕES DE WELLHAUSEN E A ESCOLA DO CRITICISMO

De acordo com a escola wellhausiana de criticismo, a escatologia se assemelha ao monoteísmo ético do Antigo Testamento no seguinte aspecto: ela é especificamente uma criação profética. Isso implica que, como não havia nenhum monoteísmo ético antes do período profético, então não havia nenhuma escatologia. E assim como uma hipótese explanatória foi elaborada para explicar primeiro a origem de fatores históricos e psicológicos, então outra foi elaborada para explicar, com base em causas similares, o surgimento de uma escatologia em Israel. A diferença, dizem os críticos, é que na construção do seu monoteísmo ético os profetas foram mais completamente éticos e espirituais do que na sua edificação do esquema escatológico. Enquanto o ensinamento ético, quanto à sua substância, tem validade perpétua e importância eterna, a estrutura da escatologia tem em si muita coisa que é perecível. Isso era, na mente dos profetas, para ser exato, amplamente uma matéria de expectativas fantásticas. Na sequência, contudo, ela demonstrou ser altamente potencial. E, de fato, ela se tornou a fonte da visão de mundo sobrenatural, teológica, metafísica à qual a religião bíblica se ligou. O que quer que haja no cristianismo além do idealismo ético e espiritualidade sentimental, tudo que transcende a vida presente e o desenvolvimento evolucionário das coisas, tudo aquilo que considera as coisas a partir de um princípio definido de criação e espera um desenrolar definitivo delas, e, finalmente, tudo aquilo que se apegue à interpretação messiânica de Jesus e tem feito do cristianismo histórico uma religião realista, concreta, factual, colocando-se no centro do desenvolvimento do mundo, tudo isso, em sua última análise, vem dessa

fonte. Daí a escatologia, como os profetas a pregaram, ter se tornado, nos círculos de criticismo, não meramente um problema para explanação mas, igualmente, um objeto de criticismo.

Uma vez que o monoteísmo ético e a escatologia são duas coisas mais ou menos incompatíveis, a inclinação natural, do ponto de vista da crítica, era engrandecer o primeiro e minimizar o último, pelo menos até onde diz respeito aos profetas anteriores, os grandes heróis da eticização da religião. Muito do material de tom escatológico é eliminado pelos métodos de divisão dos escritos de Isaías e Miqueias, especialmente, mas também, de maneira menos intensa, das profecias de Amós e Oseias. Na opinião da escola crítica, esses livros não são, como livros, derivados de homens cujos nomes eles levam, mas são cristalizações posteriores em torno dos núcleos do material original, autêntico. No longo processo de redação eles foram submetidos a muitos dos acréscimos que se supõe terem vindo por meio do impulso escatológico. As profecias originais podem ter tido uma mistura moderada desse tipo de material, mas o nível mais elevado é aquele abundante nas coleções presentes e de origem tardia. Esse princípio encontra aplicação especial para os trechos de promessas que se encontram espalhadas pelos trechos pessimistas de denúncias. Se dividirmos a escatologia amadurecida em duas linhas de ameaça e esperança, então assume-se que a linha de ameaça foi muito mais inerente à profecia do que a linha da esperança. Em tempos posteriores, porém, o elemento de ameaça foi elaborado fortemente como fora do elemento de esperança. Na pregação original de homens como Amós e Oseias, ela era, se não menos intensa, pelo menos mais sóbria e mantida em sujeição ao motivo ético.

Uma distinção é feita pelos críticos entre as duas linhas de “escatologia do infortúnio” e “escatologia da prosperidade” quanto à sua precedência de origem na mente profética. A escatologia do infortúnio sempre veio primeiro e permaneceu a primeira na ordem, mesmo depois da outra ter tomado lugar ao seu lado. A escatologia do infortúnio era o produto natural da indignação ética dos profetas quanto às condições de corrupção moral e religiosa prevalentes. Isso tudo merece ser varrido numa catástrofe devastadora. Daí, para a convicção do que seria, não havia uma grande distância. A conjunção histórica de forças favorecia a expectativa. Tal catástrofe era, é claro, apta para ser medida tanto em termos de intensidade

como em termos de extensão, pelo afã do ressentimento do coração do profeta.

Assim, crê-se que os termos nos quais os profetas anteriores descreveram o infortúnio por vir eram sempre derivados da esfera político-nacional. Sua escatologia era do tipo militar. Alguns poderes terrestres seriam o instrumento para a execução do juízo de Yahweh, e o que ele fazia consistia em convulsões nacionais e destruição. Mais tarde, em razão do influxo de todo tipo de ideias de origem mitológica procedentes do Oriente, essa figura militar foi misturada com elementos cósmicos, o que resultou em esquemas muito mais complicados, quando, e na medida em que isso surgiu, a mudança de escatologia para o que é chamado de apocalíptico aconteceu. Ezequiel marca isso. Depois, esse elemento mitológico, cósmico, foi introduzido retroativamente nos profetas anteriores, de modo que a diferença agora não é mais claramente perceptível.

Mas os profetas não eram inteiramente os arautos do infortúnio. Eles não podiam evitar permanecerem patriotas, e tinham mais da ligação tradicional à antiga religião de Israel neles do que eles mesmos sabiam. Por conseguinte, as próprias predições do infortúnio provocavam neles uma reação, e começaram então a atenuá-las ao manter em perspectiva um futuro de restauração do favor e da bênção de Yahweh. Da mesma maneira, mais tarde, infiltraram-se os mesmos elementos mitológicos que haviam se misturado com a escatologia do infortúnio. Havia, entretanto, um tempo no começo quando o infortúnio ocupava o espaço sozinho. Os mais antigos profetas eram profetas da calamidade pura e simples, e eles até encontraram a distinção entre eles e os falsos profetas nisto: que os falsos profetas profetizavam coisas agradáveis por vir.

Isso é a construção wellhausiana da origem da escatologia profética. Ultimamente ela tem perdido seu monopólio em círculos críticos por causa da influência da arqueologia babilônica sobre a interpretação do Antigo Testamento. As opiniões de homens como Gunkel e Gressman começaram a suplantá-la. Esses homens reivindicam que existia, desde tempos antigos, uma escatologia no Oriente, e que a fé hebreia, da maneira como foi influenciada por essa região em várias coisas, não pode ter escapado de sê-lo na questão da escatologia. Os hebreus sabiam sobre essas coisas bem antes do surgimento dos grandes profetas. E os próprios profetas sabiam sobre

elas e as incorporaram em sua mensagem. Esses elementos eram mitológicos e cósmicos desde o princípio.

A diferença entre a opinião de Wellhausen e essa opinião modificada é que a introdução de ideias do Oriente é agora colocada numa data muito mais antiga, de fato tão antiga que se crê que, antes dos profetas terem acesso a elas, as ideias haviam se tornado bem assimiladas pelos hebreus. No início, os profetas lhes deram um uso ético e religioso. Num período posterior, o material classificado extrapolou seu poder de adaptação e as ideias eram apreciadas e estudadas por causa de seu interesse inerente.

Sentir-se-á que essa mudança da opinião crítica imediatamente fez uma diferença importante na avaliação do ensinamento escatológico dos profetas anteriores. O método de tratamento foi mudado em dois aspectos. Primeiro, o mero fato de uma profecia ser promissória e consoladora não era mais considerado como prejudicial à sua autenticidade. Amós podia prometer e consolar, bem como Isaías, pois o material estava pronto, à mão, e havia adquirido um tipo de tradicionalidade e de independência que facilitou sua introdução em qualquer lugar. Não era requerido nenhum motivo especial. Ele pertencia ao espírito geral de profetizar. Muito do material desprezado recentemente como indigno dos profetas éticos foi, desse modo, recuperado. E o mesmo se aplica à tão chamada linha mitológica, realista nos escritos proféticos. Agora não há mais qualquer ocasião para atribuir sua introdução a um tipo posterior de apocalíptica.

O ENSINO ESCATOLÓGICO DOS PROFETAS

Depois dessa breve orientação, agora podemos estudar com igual brevidade o ensino escatológico de dois profetas, Oseias e Isaías. É suficiente lidar com Amós e Miqueias somente para efeito de referência, porque o material encontrado neles é amplamente encontrado nos outros dois. Os dois tópicos com os quais temos de lidar podem ser chamados de a doutrina do julgamento e a da restauração. A fim de justificar a caracterização deles como escatologia, devemos marcar com precisão qual é a diferença específica de escatologia do ponto de vista bíblico. No plano abstrato, pode parecer mais apropriado encaixar as crises descritas pelos profetas com o movimento ascendente e descendente geral da História, cada um sendo coordenado com os eventos precedentes e os que os sucedem. Mas isso

perderia o ponto exato de peculiaridade escatológica. Isso consiste em que as crises descritas não são revoltas ordinárias, mas algo que conduz a uma ordem permanente de coisas, nas quais a visão profética vem a repousar. Finalidade e consumação formam a específica diferença da escatologia profética das demais na Bíblia. O julgamento predito é o julgamento do fim e a restauração é a restauração do fim.

Outra peculiaridade a ser notada é realmente uma consequência de uma já citada. Quando os profetas falam em termos de julgamento, imediatamente a visão do estado de glória irrompe sobre suas vistas, e eles concatenam os dois juntos sem considerar os interlúdios cronológicos. Isaías une as imagens inigualáveis da glória do fim com a derrota dos assírios sob Senaqueribe, e a impressão pode ser criada de que o primeiro estava apenas esperando pelo último para fazer sua aparição imediata. A visão “se acelera” sob os seus olhares. A filosofia dessa minimização do aspecto daquilo que vai além é uma das coisas mais difíceis na interpretação da profecia tanto no Antigo como no Novo Testamento. Nós não podemos nos estender mais sobre isto aqui.

OSEIAS

O modo de descrição do julgamento varia de acordo com a maneira individual e estilo do profeta. Em Oseias, a ideia é mais plenamente elaborada do que com os outros, precisamente porque há mais do individual nela. De fato, Oseias concorda com os outros em declará-la “punição” inspirada por fúria [9.15; 11.8,9]. Entretanto, o mesmo julgamento também serve para o propósito oposto. Ele serve como um castigo imposto por amor para disciplinar Israel, o filho de Yahweh. Com referência ao primeiro, observe que a morte nacional é especificada como o salário do pecado nacional [5.2; 7.9; 13.14]. A última passagem deveria ser traduzida na interrogativa: “Eu os resgatarei do poder da sepultura, irei redimi-los da morte?” A resposta requerida é negativa, e o próprio Yahweh procede em dá-la ao convocar as pragas da morte para destruí-los: “Ó morte, onde estão as tuas pragas; Ó sepultura, onde está a tua destruição? O arrependimento será ocultado dos meus olhos”. (Observe a maneira magnífica pela qual Paulo reverteu essa questão no seu triunfante oposto em 1Co 15.55.)

O capítulo 13 versículo 13 é a passagem na qual esses dois aspectos do julgamento, o destrutivo e o disciplinar, estão mais claramente distinguidos. Neles, o novo Israel é o filho que está por nascer, o velho Israel pecaminoso é a mãe, que morre ao dar à luz a criança. Em dependência da ideia de casamento, todas as calamidades do julgamento resultam disto: Yahweh se retira de Israel [5.6, 15; 9.12]. O julgamento leva à conversão em mais de uma maneira. Ele ilumina as causas que provocaram a fúria de Yahweh; ele faz isso atacando os instrumentos do pecado em cada uma, e assim prepara o caminho para a convicção de pecado [8.6; 10.2-8, 14,15; 11.6]. Pelo uso da força ele separa Israel dos objetos de seu amor adúltero [2.9, 12; 3.3-5]. Simbolicamente isso é expresso pela descrição de que não há nenhum intercurso entre Oseias e sua esposa. Mas o profeta também mantém sua esposa isolada de si mesmo depois de tê-la recebido de volta [3.3]: “eu também serei assim para ti”. Yahweh, da mesma maneira, se manterá separado do povo durante o exílio, para capacitá-lo a obter um conceito mais verdadeiro do seu caráter, pois de outra maneira ele teria voltado dos outros deuses para a própria caricatura de Yahweh. Depois dessas preparações, Israel é reconquistado por uma inigualável nova revelação do amor de Yahweh [2.14,15].

Os resultados conscientes dessas experiências são descritos no capítulo 14. Nele surge a figura da conversão de Israel. Ela envolve o reconhecimento profundo, não meramente do pecado, mas da pecaminosidade. No versículo 2, a palavra “toda” deve ser enfatizada. As duas formas principais de pecado, orgulho e idolatria sensual, são especificadas [v. 3]. A convicção é manifesta de que nenhuma adoração externa pode comprar de volta o favor de Deus [v. 2]. O livre amor perdoador de Deus é a única fonte de salvação. A profunda humildade permeando a experiência aparece de modo impressionante nisto, que Israel não se chama de a esposa de Yahweh, nem mesmo de seu filho, mas um órfão [v. 3]; compare também 3.5 e 11.6, passagens nas quais o mesmo estado mental peculiar, penitência misturada com renovado temor e confiança, é elegantemente descrito.

ISAÍAS

Em Isaías, as imagens do julgamento estão, não menos do que em Oseias, em sintonia com o tom geral e temperamento do profeta. Seu modo de pensar e ver as coisas é teocêntrico. A visão do julgamento no capítulo 2 se transforma numa teofania. A teofania vem numa tempestade e num terremoto. O aspecto político-militar está ausente. Por causa da apresentação teofânica da majestade de Yahweh, o profeta até mesmo perde a destruição que consome os pecadores de vista, o que na realidade era o que ele havia planejado descrever. O julgamento, quanto ao seu intento, é, em Isaías (e Miqueias), principalmente um julgamento de purificação. Mas a purificação é obtida mediante a extirpação dos elementos do mal. É o processo pelo qual o remanescente, por assim dizer, é destilado [4.3,4; 6.11-13; 10.20-23; 17.6,7; 24.13,14; 28.5,6; 23-29].

A frase abrangente para tudo isso é “o dia de Yahweh” [2.12]. Essa frase também ocorre em Amós. Ela fornece uma das provas para a existência de uma antiga escatologia pré-profética. Ela se tornou bem importante para a revelação do Novo Testamento como “o dia do Senhor”. Alguns dão uma explanação teocêntrica geral para Isaías no uso dessa expressão [2.11]. É bem possível que Isaías deu esse rumo à ideia, mas o sentido original dificilmente pode ser esse. Uma explicação marcial tem sido sugerida: o dia monopolizado por Yahweh como seu dia de vitória; compare com “o dia de Midiã” [9.4]. Uma derivação mais plausível, dependente de Amós 5.20, é que ela repousa sobre o contraste entre trevas e luz. Essas seriam suas duas manifestações diversas, uma precedendo a outra imediatamente. Uma objeção é que nessa visão ela teria sido denominada exclusivamente pelo seu lado melhor, enquanto que no Antigo e no Novo Testamentos, igualmente, a ênfase parece distribuída de modo diferente. Em Amós, a eliminação de tudo o que é mau está em primeiro plano, mas com Isaías a eliminação de tudo é que é uma caricatura da divindade. Em trechos posteriores, capítulos 28-38, uma conexão mais positiva entre o julgamento e a conversão é determinável. As experiências da crise com Senaqueribe não somente vão destruir o ímpio e o incrédulo; elas também ensinarão aos outros quão grande é o pecado de Israel e quão grande é a graça de Yahweh.

Na segunda parte do livro, o cativo é representado como uma expiação (no sentido veterotestamentário) pelo pecado de Israel, e essa ideia de expiação atinge sua expressão máxima na figura do “Servo de Yahweh” do capítulo 53. O cativo também é representado como algo que leva o

verdadeiro Israel ao arrependimento [59.12-15]. A ideia do “remanescente” dessa maneira obtém para Isaías um aspecto mais positivo do que ele tinha para Amós. Para Amós ele significa: “nada mais do que um remanescente”, para Isaías “somente, mas ainda um remanescente”. Em Miqueias, o capítulo 7, versículos 7-20, corresponde à segunda parte das profecias de Isaías. Nele, a confissão é posta na boca de Israel, implicando que a experiência do exílio havia produzido uma profunda consciência de pecado.

Amós e Oseias não refletem sobre as consequências favoráveis ou não que o julgamento imporá sobre as nações estrangeiras. Sua escatologia positiva e negativa carece do elemento universalista. Isaías e Miqueias se concentram sobre o modo adverso e benéfico no qual o mundo em geral será afetado pela crise que se aproxima de Israel.

Outra diferença é que a escatologia do julgamento de Amós e Oseias é simples, aquela de Isaías e Miqueias é complexa. A escatologia simples se divide em dois atos, o julgamento e a restauração, ambos considerados como unidades. Com Isaías e Miqueias esse esquema simples se torna complicado. Primeiramente, uma distinção é feita entre o julgamento sobre o reino do norte e aquele sobre o reino do sul. Esses dois são vistos se desintegrando no tempo. A complexidade, contudo, surge ainda de outra distinção. Tanto Isaías como Miqueias esperam um julgamento preliminar da Assíria, o qual eles não identificam com o colapso final do poder mundial, e que, portanto, não interfere com a atitude hostil desse último contra Israel no futuro.

Do nosso ponto de vista, diríamos que essa libertação aproximada se posta numa relação típica com aquela final. Isaías e Miqueias começam a ver o julgamento como um processo que se completa em atos sucessivos. A Assíria não será o único, nem o último, instrumento utilizado por Deus no julgamento de Israel. Depois da Assíria vem a Babilônia, mencionada por ambos os profetas [Is 13 e 14; Mq 4.10]. E, além dessa menção específica de Babilônia, ainda aparece de maneira nebulosa, a distância, um conglomerado ameaçador de muitas nações se preparando para vir ao ataque, e para serem destruídas de um modo ainda mais misterioso e espetacular do que o inimigo imediato [Is 17.12; 24-27, frequentemente chamado de o Apocalipse de Isaías; Mq 4.11-13].

Finalmente, a diferença mais importante surge da aparência e atividade do Messias no drama do julgamento em Isaías e Miqueias, e sua ausência como uma figura de julgamento nos outros dois profetas [Is 9 e 11; Mq

5.2ss.]. Em Oseias ele entra somente como um elemento estático do estado futuro [3.5].

OS “ÚLTIMOS DIAS” EM OSEIAS

Ao esboçar a constituição do futuro estado do povo, mais uma vez consideraremos Oseias e Isaías separadamente. Em Oseias os seguintes pontos devem ser notados: uma nova união entre Yahweh e Israel será estabelecida. (Observe que isso não é representado como a repetição do casamento de marido e mulher divorciados anteriormente. Esse é um casamento totalmente novo.) Um novo contrato de casamento, como o primeiro, precede. Nisso, a profecia sai do cenário da história. Mas isso é permitido de propósito a fim de indicar que o passado será inteiramente apagado, de modo que ele não lance sua sombra escura na bênção futura da união escatológica. Por essa razão, o profeta retira o recital de sua experiência de casamento no capítulo 3. Ele sai de cena porque, para ele, a mancha indelével da separação anterior voltou, a qual não deveria partir a relação final entre Yahweh e Israel. A nova união será absolutamente indissolúvel. Isso nada mais é do que a expressão do escatológico em termos da figura do casamento.

O aspecto pessoal, espiritual da nova união, é descrito em 2.18-20. O aspecto envolvendo a natureza com seu colorido sobrenatural é encontrado nos versículos. 21-23. No capítulo 14, os dois se misturam. Os israelitas se tornarão filhos individuais de Yahweh [1.10]. Essa promessa é aplicada por Pedro e Paulo [1Pe 2.10; Rm 9.25,26] à vocação dos gentios, não, contudo, porque Oseias estava pensando nisso, mas porque o princípio subjacente era o mesmo, e porque os gentios haviam sido organicamente incorporados ao pacto de Israel.

Um grande aumento da posteridade se seguirá à restauração de Israel [1.10]. O nome “Jezreel”, que, de acordo com 1.4, tinha um significado nefasto, irá obter um sentido favorável. Yahweh semeará os poucos remanescentes de Israel na terra para fazer deles uma grande multidão. Israel e Judá serão reunificados. Assim, o rompimento pecaminoso entre eles será então curado. O povo reunido indicará para si um cabeça da casa de Davi. Isso também é o oposto do que consistia seu pecado; conseqüentemente, eles são representados fazendo isso eles mesmos. Assim

como eles escolheram muitos chefes, agora buscam um único cabeça [1.11; 3.5]. O governo de Israel se estenderá vitoriosamente sobre os povos vizinhos [1.11].

Oseias usa a frase *'acherith hayyamim* “os últimos dias” [3.5] como um nome abrangente para o futuro que se aproxima. Isso parece denotar, nesse lugar, não tanto o futuro estado abençoado, mas, antes, a crise final que conduzirá a ele.

A “GLÓRIA” FUTURA EM ISAÍAS

Isaías tem prazer em descrever a era depois do julgamento como uma revelação suprema da glória de Yahweh. Sua visão dela se concentra no santuário e na cidade, enquanto que a de Amós e Oseias, e mesmo Miqueias, concentra-se na terra. Há uma dignidade sacerdotal sobre a linguagem do profeta que basicamente deve ser explicada a partir da predominância do tom da glória divina em sua mensagem. O futuro será um estado no qual o povo será capaz de se engajar no serviço de Deus sem interrupção. Sobre todo o monte Sião e sobre todas as assembleias, a nuvem protetora e o fogo da peregrinação do deserto irão pairar, uma cobertura para toda a glória [4.5]. Ao mesmo tempo, o profeta introduz a bem-aventurança idílica de uma vida ideal de agricultura nessa representação. Mas isso é feito, novamente, com uma referência clara à oportunidade maior que tal modo de vida propõe para a manutenção da atitude apropriada de humildade e simplicidade em relação a Deus, em contraste com a luxúria e o refinamento artificial que o profeta aprendeu a interpretar como estando na raiz do esquecimento de Yahweh. Israel porá, nesses dias perfeitos, seu orgulho no fruto do solo que Yahweh provê [4.2; cf. 30.23-26; 32.16-20]. O significado da frase “renovo de Yahweh”, que mais tarde em Jeremias e Zacarias tem um sentido messiânico, também pode ser interpretado dessa maneira em Isaías 4.2, mas, de acordo com outros, ele significa o produto do solo com as associações já indicadas.

Esse pensamento aparece em sua forma mais majestosa quando o profeta descreve o estado futuro como o paraíso restaurado dos dias da criação [11.6-9 num contexto messiânico; 65.17-25]. Assim está implicada a sobrenaturalização de todo o estado de existência. O pensamento do retorno das áureas condições primitivas parece ter formado um antigo

ingrediente em muito da escatologia, até mesmo pagã, com referência a isso, de modo que na última há uma sucessão de ciclos, do mais elevado ao mais inferior, enquanto que nas Escrituras as coisas vêm repousar permanentemente na consumação final. A transição de uma Canaã restaurada para um paraíso restaurado não é difícil, porque, desde o início, Canaã, a terra em que corre leite e mel, parece ter sido considerada como uma terra-paraíso [Am 9.13; Os 2.21,22; 14.5-7]. Isaías toma um voo ainda mais alto quando fala dos “novos céus e uma nova terra” criados por Yahweh [65.17; 66.22].

A concepção de um Messias pessoal aparece em Isaías 9.1-7, possivelmente também nos capítulos 32 e 33. Ela ocorre em Miqueias 5 e, de acordo com uma interpretação em Oseias 3.5, Davi pode ser um nome pessoal para o Messias. Ela não é encontrada em Amós. O ponto de vista a partir do qual o conceito messiânico é introduzido é sacramental em Isaías: ele é um penhor e um veículo constante da presença graciosa de Yahweh com o seu povo. O nome “Emanuel” expressa, de maneira impressionante, esse conceito fundamental. Mais adiante, em Isaías 53, sob o nome de “Servo de Yahweh” ele se torna o expiador sacrificial do pecado de Israel sob o princípio de carregar o pecado vicariamente. Mas a ideia original é mais ampla em seu escopo. No capítulo 9, o Messias aparece como o rei ideal. O profeta parece mover sua visão da cena sombria da deportação de uma parte do reino do norte por Tiglate-Pileser para a cena da luz, característica da glória messiânica. Densas trevas se assentaram sobre o território das tribos do norte, mas a luz, embora vista por eles como nascendo, no final brilha sobre todo o povo. O Messias é a figura central dessa visão da luz. Sua aparição explica tudo o que precede. (Note a repetição de “pois ou porque” nos v. 4,5,6, introduzindo, a cada vez, uma explicação daquilo que está imediatamente precedente, com o Messias como o último fator, além de quem nenhuma explicação é necessária.)

Mais ainda, a ênfase é lançada no Messias como sendo uma dádiva de Deus. “Um filho nos é dado.” Ele é identificado com Yahweh num sentido tão profundo de modo a revelar sua deidade. Ninguém poderia cumprir a função sacramental atribuída a ele sem os atributos enumerados. Os nomes que são dados são quatro: “Conselheiro maravilhoso”, “Deus heroico”, “Pai pela eternidade” e “Príncipe da paz”. Os dois primeiros descrevem o que o Messias é em si mesmo, os dois últimos o que ele é em relação ao povo.

Mais uma vez, quanto ao primeiro par, o primeiro nome descreve sua sabedoria para aconselhar e o segundo seu poder para executar. Pode-se observar, da recorrência de alguns desses atributos em 10.21 e 40.28 como atributo do próprio Yahweh, como o ensinamento do profeta sobre o Messias se move em um plano altamente elevado. No capítulo 11, entretanto, a ênfase é lançada sobre o equipar do Messias para as suas funções por meio da dádiva do Espírito. O Espírito de Yahweh “repousa” sobre ele. O que ele desfruta não é uma visitação temporária do Espírito, mas sua influência constante [cf. 61.1-3].

Alguém pode dizer que a primeira dessas duas representações messiânicas é reproduzida no quarto Evangelho e a última nos sinóticos. O Espírito é primeiramente um Espírito de conselho e, em segundo lugar, um Espírito de poder. Duas frases são adicionadas a ele descrevendo sua atividade julgadora que tem lugar no conhecimento do estado atual de coisas e no temor de Yahweh, ou seja, sob a influência controladora do princípio religioso. Enfatiza-se sua obra salvadora para o pobre e o humilde. Com isso se faz menção da destruição do ímpio. A última tem lugar de uma maneira sobrenatural: “Com a vara de sua boca” e “o hálito de seus lábios” [cf. Sl 2.9; 2Ts 2.8].

1 Ver p. 162-178

2 Ver p. 153,154 ss.

3 Ver p. 170, 171 ss.

O Novo Testamento

— Capítulo um —



A estrutura da revelação do Novo Testamento

Há três maneiras das quais a estrutura da revelação do Novo Testamento pode ser determinada de dentro da própria Escritura. Acrescentar “de dentro da própria Escritura” é essencial, pois não ousamos impor sobre o processo divino e seu produto um esquema de qualquer fonte exterior. Se a redenção e a revelação formam um organismo, então, semelhante a qualquer organismo, deveria ser permitido revelar a nós sua própria articulação, seja pela nossa observação, ou pela nossa recepção de sua fórmula de feitura, onde em certos pontos altos ela alcança uma consciência de seu crescimento interior.

[1] Proveniente de indicações no Antigo Testamento

O primeiro dos três modos comentados vem do Antigo Testamento. A dispensação do Antigo Testamento é uma dispensação que olha e avança adiante. Graças ao caráter factual da religião bíblica, sua face está necessariamente voltada para coisas novas. A profecia é o melhor indicador disso, pois a predição não é um elemento accidental na profecia, mas é a própria essência. Porém, mais particularmente, a profecia escatológica e a messiânica estão direcionadas para o futuro, e não meramente para o futuro como um estado elevado relativo, mas como um estado absolutamente

perfeito e duradouro a ser contrastado com o presente e seus desenvolvimentos sucessivos. Aqui, então, a distinção entre algo velho e algo novo, tomada de maneira abrangente, é apreendida em princípio. O Antigo Testamento, por meio de sua atitude profética, postula o Novo Testamento. E existem passagens nas quais o termo “novo” emerge de um modo semiconsciente, por assim dizer, para dar a impressão de fazer contraste entre o que é e o que será [Is 65.17; Ez 11.19]. Esse uso técnico de “novo” foi passado até mesmo para o vocabulário da dispensação de cumprimento [Mt 13.52; Mc 16.17; 2Co 5.17; Ap 2.17].

Há, contudo, uma expressão profética na qual essa forma de pensamento se cristaliza na frase “novo *berith*”: em grego, “nova *diatheke*”. Isso está em Jeremias 31.31-34. Apesar de o correlato “antigo *berith*” não aparecer explicitamente ao lado de “novo *berith*”, porém a ideia em si é claramente apresentada nas palavras: “não de acordo com o *berith* que eu fiz com seus pais – para trazê-los para fora do Egito”. De fato, nessa profecia, além do nome “novo *berith*”, as duas características mais distintivas da nova ordem de coisas estão descritas. Uma é: Yahweh criará a obediência à Lei por meio de sua inscrição no coração. A outra é: haverá completo perdão de pecados. E o que mais intimamente se refere ao nosso presente propósito, a “novidade” é aplicada não meramente de uma maneira geral ao *status* religioso, mas é estendida mais especificamente à esfera de revelação e ao conhecimento de Deus: “Eles me conhecerão, desde o menor até o maior entre eles”.

[2] *Proveniente dos ensinios de Jesus*

Depois de Jeremias, a frase não aparece mais nas Escrituras do Antigo Testamento. Nós a encontramos novamente, em primeiro lugar, nas palavras faladas por Jesus na última ceia. Ele chama o seu sangue de “meu sangue da *diatheke*” (Mateus e Marcos), e o cálice “a nova *diatheke* no meu sangue” (Lucas e Paulo). É evidente que nosso Senhor representa seu sangue (morte) como a base e inauguração de um novo relacionamento religioso dos discípulos para com Deus. Embora o relacionamento anterior não seja referido como “o velho”, as alusões implícitas em Êxodo 24 e Jeremias 31, mesmo sem o uso do adjetivo “nova” em Lucas (e Paulo, 1Co 11.25), revelam a presença em sua mente de um contraste entre algo do

passado ab-rogado e algo novo substituído. Isso é totalmente independente da escolha de traduzir *diatheke* ou como “testamento” ou como “pacto”. Em qualquer das duas traduções, o contraste entre duas dispensações distintas do privilégio religioso está envolvido.

Mais ainda, não é anunciado de modo obscuro que a nova ordem de coisas, longe de ser de novo sujeita à mudança ou ab-rogação, é de importância final. Ela alcança o estado escatológico, que, por si mesmo, faz que ela seja eterna. Isso pode ser entendido da declaração solene de Jesus sobre não esperar beber do fruto da videira de novo, até que ele beba de novo (Mateus acrescenta: “convosco”) no reino de Deus (Lucas, “até que o reino de Deus tenha vindo”). O que chamamos de “nova aliança” aparece desde o início como um pacto eterno. Quanto à razão de nosso Senhor empregá-la já quase no final de seu ministério não poderemos discutir agora. Ele nunca havia feito uso desse conceito em seus ensinamentos, mas falava exclusivamente do “reino”.

Deve-se notar ainda que o contraste estabelecido aqui não é, em primeiro lugar, de revelação. As palavras falam de uma nova era em termos de acesso religioso a Deus. Elas não falam de um novo período de autorrevelação divina, apesar de que, é claro, está pressuposto sob a Lei geral de que o progresso na religião segue o progresso na revelação.

[3] *Proveniente dos ensinamentos de Paulo e dos outros apóstolos*

Passamos de Jesus para Paulo. Paulo é, no Novo Testamento, o grande expoente da bifurcação fundamental na história da redenção e da revelação. Desse modo, ele fala não só dos dois regimes da Lei e da fé, mas até mesmo se expressa da forma consecutiva da declaração: “depois que a fé veio” [Gl 3.25]. Não é de espantar, então, que com ele encontramos a distinção formal entre a “nova *diatheke*” e a “antiga *diatheke*” [2Co 3.6, 14]. Então, também, para ser exato, temos pela primeira vez um contraste entre duas ministrações religiosas, aquela da letra e aquela do Espírito, aquela da condenação e aquela da justiça. Contudo, a ideia de diferença em revelação, como se fundamentasse a diferença de ministração entre Moisés e Paulo, entra claramente. Há uma “leitura” de Moisés, ou seja, da Lei, e uma “fala”, uma “visão” do Senhor da glória [vs. 12, 14, 15, 16]. Da frase, “leitura da antiga *diatheke*” no versículo 14, alguns têm até inferido que o apóstolo

tinha em mente a ideia de um segundo novo cânon a ocupar o seu lugar ao lado do antigo. O versículo 15, todavia, mostra que “leitura da antiga *diatheke*” significa simplesmente a leitura da Lei, a Lei sendo chamada frequentemente no Antigo Testamento de *berith*, *diatheke*; daí, no versículo 15, a “leitura de Moisés” ser substituída pela “leitura da antiga *diatheke*”.

A Epístola aos Hebreus nos dá a informação mais clara quanto à estrutura do procedimento redentor, e isso particularmente baseado e determinado pela estrutura da revelação. Não é necessário citar passagens isoladas. A epístola toda é cheia delas.¹ Nós lemos sobre a “nova *diatheke*” [9.15]. A frase “antiga *diatheke*” não ocorre, apesar de que outras frases, praticamente equivalentes, ocorrem. Quão intimamente, para o autor, o desdobramento da antiga para a nova está atado ao desdobramento da revelação, isso pode ser visto nas palavras de abertura da epístola. “Tendo Deus falado – falou – num Filho – a quem ele tem apontado como herdeiro de todas as coisas, quem – quando ele em si mesmo purificou nossos pecados, se assentou”, etc. O particípio aoristo “tendo falado” e o verbo finito “falou” ligam o antigo e o novo, em que o primeiro é representado como preparatório para o segundo.

A NOVA DISPENSAÇÃO É FINAL

Notaremos que em Hebreus 1.1,2, como nas declarações do Antigo Testamento, de Jesus e de Paulo, a nova dispensação aparece como final. E isso se aplica igualmente à revelação que a introduz. Ela não é uma nova revelação a ser seguida por outras, mas é a revelação consumada além da qual nada é esperado. Depois da fala “no Filho” (assim chamado qualitativamente) nenhuma fala mais elevada era possível. Paulo também fala de Deus ter enviado Deus o Filho no *pleroma dos tempos* [Gl 4.4]. Consequentemente, não há em nenhum lugar qualquer traço de pontos de vista acumulativos: profetas, Jesus, apóstolos. O Novo Testamento é um todo orgânico e completo em si mesmo. Esse todo inclui os apóstolos, que são testemunhas e intérpretes do Cristo, mas ele não os tem acrescentado a si mesmo *ab extra* como instrumentos separados de informação. É um completo mau entendimento da consciência de Cristo e daquela dos escritores do Novo Testamento conceber o pensamento de “retornar” dos

apóstolos, Paulo particularmente, para Jesus. Tal pensamento procede de uma disposição mental inorgânica, aritmética, que só sabe trabalhar com a adição de números, ou quando muito com a multiplicação de testemunhas. Para receber Jesus, de fato, ele deve ser recebido como o centro de um movimento de revelação organizado em torno dele, sendo ele aquele que energiza todo o processo de revelação. Quando separado do que vem antes e do que vem depois, Jesus não somente se torna impossível de interpretar, mas, em virtude do caráter meteórico de sua aparição, pouco permanece para ele, sozinho, trazer o peso tremendo de uma visão sobrenatural de mundo.

De fato, Jesus não se representa em lugar algum como sendo por meio de sua atividade humana terrena, o expositor exaustivo da verdade. Ao contrário, ele é o grande fato a ser exposto. E ele em nenhum lugar se isolou de seus intérpretes, mas, ao contrário, os identificou consigo mesmo, tanto quanto ao caráter absoluto de autoridade como à adequação do conhecimento conferido [Lc 24.44; Jo 16.12-15]. E por meio da promessa e dom do Espírito, ele fez a identidade real. O Espírito toma das coisas de Cristo e as apresenta aos recipientes. Além disso, o curso da carreira redentora de nosso Senhor era tal de modo a fazer que os fatos importantes se acumulassem no fim, no qual a partida de Jesus consideraria a explicação por si mesmo, da sua importância, como impossível. Por essa razão, o ensinamento de Jesus, longe de considerar o ensinamento dos apóstolos como insignificante, o requer absolutamente. Assim como o último seria vazio, carente de fatos, da mesma maneira o primeiro seria cego, pelo menos em parte, por causa da falta de luz.

A relação entre Jesus e o apostolado é, em geral, aquela entre o fato a ser interpretado e a subsequente interpretação desse fato. Esse não é outro senão o princípio sob o qual toda revelação procede. O cânon do Novo Testamento é edificado sobre isso. Os Evangelhos e Atos dos Apóstolos se colocam primeiro, apesar de que de um ponto de vista literário, essa não é a sequência cronológica. A eles é concedido o primeiro lugar, porque está encarnado neles, a grande realidade redentora do Novo Testamento. Contudo, não deve ser negligenciado que nos Evangelhos e em Atos nos encontramos com certa pré-formação dessa mesma Lei. A tarefa de Jesus não está confinada ao fornecimento do fato ou fatos; ele inter-relaciona e acompanha a criação dos fatos com uma iluminação preliminar deles, pois

ao lado de sua obra está o seu ensinamento. Só que o ensinamento é mais esporádico e menos abrangente do que aquele suprido pelas epístolas. Ele se assemelha ao embrião que, apesar de indistinto, contém verdadeiramente a estrutura que o organismo completamente desenvolvido exhibe claramente.

O antecedente nos dá a autorização para falar da revelação neotestamentária e de sua exposição histórica, teologia do Novo Testamento. Ele também nos explica a aparente desproporção na extensão cronológica do Antigo Testamento e do Novo Testamento. Essa desproporção surge por se ver a nova revelação por demais em si, e não suficientemente como introdutória e básica ao grande período seguinte. Ao olhar para ela de uma maneira por demais mecânica, alguém pode vir a colocar os milhares de anos do Antigo Testamento em oposição aos quase cem anos da vida de Jesus e dos apóstolos. Na verdade, a revelação do Novo Testamento, sendo final, estende-se sobre toda a extensão da ordem de coisas que Cristo veio inaugurar, de onde também a *diatheke* que ela serve é chamada de uma “*diatheke* eterna” [Hb 13.20]. Ela é a *diatheke* escatológica, e no que diz respeito a isso, as comparações de tempo estão descartadas.

A desproporção é sentida de alguma maneira por demais intensa por nós, porque nos falta a perspectiva escatológica, que considera Cristo como o “consumador”. Portanto, somos inclinados a falar do Novo Testamento em seu sentido literário, canônico, estendendo-se, digamos, da natividade de Jesus à morte do último escritor do cânon do Novo Testamento. Todavia, sabemos muito bem que vivemos no Novo Testamento tanto quanto Paulo, Pedro e João. Em função de clareza, podemos distinguir a revelação inaugural que abriu a era salvífica, em si, dando a ambos o nome de Novo Testamento. Em nossa investigação bíblico-teológica, lidamos somente com o primeiro.

A primeira e grande divisão dentro do nosso campo, então, é aquela entre a revelação por intermédio de Cristo diretamente e a revelação mediada por Cristo mediante o apostolado. Chamando isso de inauguração da dispensação do Novo Testamento, podemos ainda distinguir certos prelúdios tocados antes do início da própria inauguração. Tudo que precede o ministério público de Jesus pode ser considerado dessa maneira. As vozes que acompanham a natividade, a pregação de João Batista, o batismo de Jesus por João, a provação (tentação) de Jesus, requerem atenção preliminar

antes de entrarmos na análise do conteúdo revelacional de sua obra. Entretanto, questões como a do desenvolvimento e do método de ensino de nosso Senhor estão tão vitalmente unidas com a substância da mensagem trazida que parecem ir além da importância preliminar. E num grau mais forte, é claro, isso se aplica ao ensino do Antigo Testamento e da natureza de Deus. Isso conferiu a forma de agrupar o material listado no sumário do presente volume.

É ESPERADA UMA REVELAÇÃO POSTERIOR?

A questão pode ser levantada se, dentro dos limites dos princípios estabelecidos aqui, pode-se esperar ainda uma revelação posterior intitulada a ter um lugar no esquema da revelação do Novo Testamento. A não ser que adotemos o ponto de vista místico, que separa o subjetivo do objetivo, a única resposta apropriada a essa questão é que uma nova revelação só pode ocorrer na eventualidade do acontecimento de novos eventos objetivos de caráter sobrenatural, que precisarão, para seu entendimento, de um novo corpo de interpretação provido por Deus. Isso na verdade será o caso no tema escatológico das coisas. O que ocorrer lá constituirá uma nova época na redenção digna de ser colocada ao lado das grandes épocas na era mosaica e na era do primeiro advento. Por conseguinte, o Apocalipse se mistura com as figuras dos eventos finais transpirando a palavra da profecia e da interpretação.

Nós podemos dizer, então, que uma terceira época de revelação ainda está pendente. Estritamente falando, porém, essa não formará um grupo por si mesma como a consumação forma o segundo grupo. A consumação pertencerá à revelação do Novo Testamento como uma divisão final. A revelação mística reivindicada por muitos nesse ínterim como um privilégio pessoal não está em linha com o pensamento da religião bíblica. Misticismo em sua forma desvinculada não é especificamente cristão. Ele ocorre em todos os tipos de religião, boa e ruim. No máximo, ele é uma manifestação de religião da natureza, sujeita a todos os defeitos e faltas da última. Quanto ao seu conteúdo e valor inerentes não é possível fazer uma verificação, exceto sob o princípio de submetê-lo ao teste de harmonia com a Escritura. E, submetendo-o a isso, ele cessa de ser uma fonte separada de revelação concernente a Deus.

¹ Cp. G. Vos. "Hebrews, the Epistle of the *Diatheke*", *Princeton Theological Review*, XIII, 587-632; e XIV, 1-61; e *The Teaching of the Epistle of the Hebrews* (1956).

— Capítulo dois —



Revelação em relação à natividade

A Lei já referida é, nós repetimos, que o evento precede as revelações interpretativas. O que aconteceu não foi nada mais do que o que a teologia chama de “a encarnação”. Se, contudo, preferirmos falar da “natividade”, isso é em reconhecimento do ponto de vista do qual as revelações que a acompanham a apresentam. O ponto de vista da encarnação é adotado primeiramente não na teologia posterior, mas já no curso subsequente da própria revelação. Ele descreve, por assim dizer, um movimento vertical do céu para a terra, do divino para o humano, no qual o Messias preexistente aparece entrando em natureza humana, o supra-histórico descendo ao curso da História. No ensinamento de nosso Senhor (mesmo nos Sinóticos) há referências e alusões a isso; no ensinamento joanino (de Jesus) esses são muito mais numerosos e evidentes; com Paulo, a doutrina emerge numa forma explícita completa; no prólogo do quarto Evangelho e em suas epístolas, o apóstolo João dá sua formulação clássica.

Mas todos esses marcam períodos posteriores no progresso da revelação no Novo Testamento. Aqui, no ponto em que o evento realmente ocorre, o movimento é visto compartilhando um caráter horizontal. Sem excluir de

maneira alguma ou negar os outros aspectos da ocorrência, que velou a si mesma por trás da cortina de mistério, ela preferiu continuar a falar em termos de profecia e cumprimento, desse modo se movendo ao longo do nível da trilha da História. O que Yahweh prometeu aos pais sobre o evento messiânico veio a ocorrer. O idealismo da predição agora assumia a forma concreta do atual. Isso não é o mesmo que dizer que o que aconteceu no curso da História era naquele caso puramente natural. O histórico pode ser sobrenatural, o sobrenatural pode entrar na História e, assim, tornar-se uma peça daquilo que é histórico em sua forma mais elevada. Não há exclusividade mútua. É puro preconceito quando historiadores baixam o princípio de que eles só têm a ver com o que é natural.

ASPECTOS DA NATIVIDADE

As peças pertencentes a esse grupo são: a anunciação do anjo a José [Mt 1.20,21, 23]; a anunciação de Gabriel a Zacarias [Lc 1.11-22]; a anunciação de Gabriel a Maria [Lc 1.26-38]; a profecia de Isabel [Lc 1.42-45]; o cântico de Maria (o “Magnificat”) [Lc 1.46-55]; a profecia de Zacarias [Lc 1.68-79]; o anúncio dos anjos aos pastores, seguido pelo coro angélico [Lc 2.10-14]; a profecia de Simeão (o “Nunc Dimittis”) [Lc 2.29-35]; a profecia de Ana [v. 38]. As características predominantes dessas peças são as seguintes:

(a) Há nelas um ajustamento estreito ao Antigo Testamento como o modo de expressão usado. Essa característica traz a continuidade entre as duas revelações. A jovem dispensação começa com a fala dos pais. Isso era inerentemente adequado, mas igualmente serviu ao propósito de entregar as revelações de maneira mais fácil de entender por aqueles a quem elas eram imediatamente endereçadas, o povo cuja piedade havia sido nutrida no Antigo Testamento. Desse modo, o *Magnificat* é cheio de reminiscências de Salmos e do seu protótipo veterotestamentário: a oração-cântico de Ana [1Sm 2.1-10].

(b) Há, igualmente, um intento perceptível de adequar as novas coisas ao organismo da História da redenção do Antigo Testamento. A natividade está relacionada com a casa do servo de Deus, Davi, como foi falado pelos santos profetas [Lc 1.69,70]; ela é o cumprimento do juramento feito a Abraão [v. 73]; a profecia da qual ela é a culminação se estende desde o

princípio do mundo [v. 70]. Em Davi, Abraão, a criação, as épocas dominantes do Antigo Testamento são apoderadas; o nexos cronológico é, por assim dizer, o expoente da singularidade da obra divina ao longo das eras e do propósito divino desde o início em conduzir ao Messias.

(c) O novo procedimento a ser introduzido é do começo ao fim descrito como trazendo um caráter redentor. Isso é cumprido, primeiramente, ao conferir a ele, tanto no anúncio objetivo de Deus como na apreensão subjetiva daqueles a quem a mensagem é endereçada, o pano de fundo de um estado de pecado e indignidade e a assinatura correspondente de graça e salvação. O modo único de Deus lidar com seu povo nesse ponto é reconhecido como um ato de soberana misericórdia. Isso encontrou sua expressão típica nas palavras de Maria [Lc 1.46, 51-53]. Não há nenhum traço da visão de que qualquer coisa merecida evocou essa visitação de Deus, menos ainda de qualquer coisa que se assemelhe à observância da Lei. O golfo entre o Israel melhor de tempos antigos e o Israel apóstata do presente é percebido. É dito a Zacarias que a criança que vai nascer para ele converterá muitos dos filhos de Israel ao Senhor seu Deus, e irá adiante dele no espírito e poder de Elias para converter o coração dos pais aos filhos. A fonte de toda bem-aventurança é buscada no *berith*, que é somente outra maneira de dizer que ela flui da livre promessa de Deus. Deus cumpre o que ele prometeu aos pais (os patriarcas) [Lc 1.54,55, 72,73].

(d) Igualmente significativa é a ausência do elemento político nessas peças. Em si, esse elemento não seria passivo de objeção, pois sob o Antigo Testamento a teocracia nacional e os interesses religiosos se entrelaçavam. O que chega mais próximo de uma reminiscência disso está em Lucas 1.71, 74 (salvação dos inimigos por meio do Messias); mesmo aqui essa característica é puramente subsidiária ao fim nomeado no versículo 75.

(e) O legalismo do judaísmo não é evidente em nenhum lugar. Deve-se conceder que, mesmo no judaísmo, isso dificilmente se apresenta como um fim em si mesmo. Ele servia como meio de trazer a bem-aventurança messiânica. A justiça pessoal judaica residia na base mais profunda de eudemonismo egoísta. Mas o legalismo havia se tornado tão inveterado que, até uma extensão considerável, a visão do outro mundo permanecia colorida por ele. Entretanto, sua importância principal pertence ao período pré-escatológico. A sequência judia é: Israel vai primeiramente cumprir a

Lei, então, como forma de recompensa, o Messias, com tudo que diz respeito a ele, aparecerá. A nova sequência é: primeiro o Messias aparecerá, como um dom da graça divina, e por meio dele Israel será capacitado a conferir a obediência apropriada. O efeito disso é duplo: ao mudar a Lei do começo do processo para o fim a justiça pessoal judia é eliminada; ao defender para a Lei seu lugar permanente no fim, o aspecto ético da salvação é enfatizado. Sobre João Batista, Gabriel prediz que ele converterá a muitos dos filhos de Israel para Yahweh, seu Deus [Lc 1.16]. É predito para José que o trabalho principal de Jesus consistirá em salvar seu povo dos seus pecados [Mt 1.21].

(f) A proximidade do laço com o Antigo Testamento é demonstrada por meio do prolongamento, nessas primeiras revelações, de duas linhas da antiga profecia escatológica. Uma delas se move na direção da vinda do próprio Yahweh numa teofania suprema. A outra se move na direção da vinda do Messias. Não é de maneira alguma certo que mesmo no Antigo Testamento essas linhas eram mutuamente exclusivas: um escritor ou profeta podia, sob certas circunstâncias, favorecer uma; por outras circunstâncias, favorecer a outra representação. E é até mesmo possível que, como o conceito de Messias se expandiu ao sobrenatural para além da criatura, a combinação e algo da identidade dos dois eram percebidos. No todo, contudo, eles são como dois ribeiros separados. O desenvolvimento pleno da revelação do Novo Testamento apresentou pela primeira vez sua convergência ao ensinar que no Messias divino, Yahweh veio ao seu povo.

Nas peças sob revisão aqui, há o começo disso, mas a junção não foi totalmente alcançada ainda. Deve-se observar que as duas representações são de tal modo distribuídas que, no círculo de Maria e José, o reino messiânico da descendência de Davi está no centro, enquanto que, no círculo de Zacarias e Isabel, a ideia da vinda de Yahweh prevalece, apesar de que não exclusivamente (para o primeiro, cf. Mt 1.20; 2.1, 5, 8; Lc 1.32; para o último, Lc 1.16,17, 76). Para a entrada da tendência davídica no complexo da vinda de Yahweh, compare Lucas 1.32, 69; 2.4, 11. Está de acordo com a designação dessa linha a família do Batista, de que a última palavra de Deus vinda por meio de João fosse amplamente emprestada de Isaías 40. Sobre “o Senhor” e “a mãe do meu Senhor” [Lc 1.16,17, 43] ver mais à frente sob a discussão do nome *Kyrios*.

Alguma insinuação da identidade entre Yahweh e o Messias parece estar contida nas palavras do anjo [Mt 1.21]. Nelas, o nome Jesus, a ser dado à criança, é entendido em seu sentido etimológico: “Yahweh é salvação”. Em si, é claro, isso não precisa de maneira alguma implicar que o Messias, como pessoalmente idêntico a Yahweh, será o Salvador. Pois esse mesmo idêntico nome é encontrado no Antigo Testamento como nomes de servos humanos de Deus, não para identificá-los como Yahweh, mas simplesmente conferir o simbolismo ao seu trabalho do fato de que Yahweh pessoalmente provê a salvação para Israel. Abstratamente falando, isso não seria diferente com Jesus. Essa exegese, porém, ignora o fato importante de que Jesus é portador do nome, como declarado explicitamente, porque ele (Jesus) salva seu (de Jesus) povo dos seus pecados. Nós temos, portanto, em estreita sucessão de declarações, que Yahweh é salvação, que Jesus salva e que Israel (o povo de Yahweh) é o povo de Jesus. Entretanto, o nome Emanuel no versículo 23 poderia ser meramente por conta dele ser expoente da presença de Deus com o povo; além do mais, as palavras nesse versículo não são as palavras do anjo, mas as palavras de Mateus que está citando Isaías.

(g) Há certas insinuações do universalismo (destinado a incluir outras nações) do Evangelho nessas revelações. Simeão fala da salvação preparada por Deus como uma luz para iluminar os gentios, lado a lado disso ser uma glória para o povo de Israel [Lc 2.32], e anuncia a Maria que a criança está estabelecida para a queda e o levantamento, de novo, de muitos em Israel, e para ser um sinal contra o qual se fala [v. 34]; ainda mais, insinua que uma experiência dolorosa descrita como uma espada atravessando o coração de Maria contribuirá de alguma maneira para isso [v. 35]. Uma luz para os gentios parece predita, a qual terá por contraste a escuridão da incredulidade de Israel. Não que isso fosse, em qualquer sentido, a primeira revelação de universalismo na Escritura, menos ainda da propaganda de missões. Mas o proselitismo judaico implicava que quem quer que fosse adotado de entre os gentios poderia obter uma parte nos privilégios de Israel somente ao se tornar um judeu. Assim, a ideia é que por meio da descrença dos judeus os gentios serão trazidos para dentro [cf. Rm 11.11ss.].

(h) Como um último elemento que empresta um caráter distintivo a essas revelações, devemos mencionar o nascimento sobrenatural do Messias

que viria sem paternidade humana. Nós não vamos discutir aqui as objeções levantadas contra esse evento em termos históricos. Isso pertence ao departamento da história do Evangelho, como faz igualmente a crítica contra as tendências de pensamento e de crença que, negando o fato como um fato, supõem terem produzido a ideia do fato como uma fase distinta na cristologia inicial. Tudo o que propomos aqui é lidar com o que a ideia ou ideias, na mente de Deus, formaram na ocorrência do evento, assumindo-o como evento do modo como está descrito ter ocorrido.

Pensou-se em três elementos oferecendo uma explicação. O primeiro diz respeito à impecabilidade da criança por meio da obstrução da transmissão do pecado. Referência a isso pode ser encontrada em Lucas 1.35, “o que está gerado em ti será chamado santo”, ou “o santo que é gerado”, etc., conquanto que “santo” seja tomado em seu sentido ético. Ele, contudo, pode ser entendido no sentido de “consagrado”, em cujo caso não haveria nenhuma diferença direta à impecabilidade da criança, apesar de que “consagração” pareceria pressupor a ausência de pecado. Até aqui podemos assumir que a ação do Espírito Santo tinha como um dos seus propósitos prevenir a transmissão da poluição do pecado. Mas isso não concede uma explicação exaustiva dos fatores presentes, porque o fim poderia ter sido assegurado por alguma operação específica do Espírito, não indo até o ponto de eliminar o pai humano, a não ser que se assuma a posição (como é o caso de alguns) de que o fator paternal no ato de geração tem uma relação especial com a transmissão do pecado, não originado do fator maternal. Descontando-se isso, o fato de José não ter nada a ver com o nascimento é muito enfatizado para não requerer alguma razão adicional ao lado do motivo já indicado.

Nós, dessa maneira, somos conduzidos, em segundo lugar, a pensar sobre a aptidão que esse modo de nascimento possuía para introduzir na natureza humana aquele que já era em mais de um sentido “o Filho de Deus”. Era eminentemente apropriado que a paternidade humana de José desse lugar à paternidade de Deus. Em Mateus, não há nenhuma referência à filiação divina da criança. Em 1.21, 23, isso é simplesmente “um filho”, ou seja, um filho de Maria. Mas em Lucas, embora “um filho” ocorra igualmente em 1.31, o outro lado da derivação da criança é especificado nos versículos 32 e 35 – “O Filho do Altíssimo” e “o Filho de Deus”. E isso é claramente trazido em relação à operação do Espírito,

representado mais particularmente como o transmissor do poder do Altíssimo cobrindo-a, de modo que nenhuma dúvida é deixada quanto à paternidade específica de Deus sendo envolvida para a exclusão daquela do homem.

O terceiro ponto de vista é aquele que conduz a sobrenaturalidade de toda pessoa e obra de Cristo para a própria origem de sua natureza humana, como diretamente derivada de Deus. Se mesmo na história do Antigo Testamento esse princípio encontra expressão com relação à obra típica de redenção, muito mais podemos esperar! Ilustrado no nascimento de Isaque de uma maneira simbólica, isso certamente é eminentemente aplicável onde ele é introduzido à natureza humana da qual Isaque era apenas um tipo. Se se levantar a objeção de que esse princípio do sobrenaturalismo de origem deve ser feito absoluto por meio da eliminação da maternidade de Maria, bem como a paternidade de José, a resposta é que a primeira não poderia ser dispensada se a relação real de Jesus com nossa natureza humana devesse ser preservada e o docetismo evitado. O fato de esse terceiro ponto de vista não ser enfatizado na narrativa pode ser em razão da preeminência que ele recebe mais tarde no relato do batismo de Jesus.

— Capítulo três —



Revelação em relação a João Batista

É costume designar João Batista como o “precursor” de Cristo. A palavra ocorre em Hebreus 6.20, apesar de não fazer referência a João, e num sentido que não poderia ser aplicado a ele. Além da palavra, a ideia de que João, por meio de sua atividade histórica, preparou o caminho para a obra de Jesus encontra expressão clara em Lucas 1.17, 76, apesar de que aqui “Senhor” deveria ser entendido como Yahweh.

Essa ideia toda de uma relação divinamente arranjada é desprezada por vários escritores modernos. Eles tentam separar João o tanto quanto possível de Jesus. Contrários à representação do Evangelho, eles assumem que os dois representavam movimentos religiosos separados, que continuaram a correr em paralelo por um tempo considerável. O testemunho dos Evangelhos que contesta isso é excluído do seguinte modo. O quarto Evangelho, que de maneira mais veemente do que os outros, e com certo grau de perspicácia, afirma a subserviência de João a Jesus, é declarado como não histórico nesse aspecto e em outros. A visão foi formulada por Baldensperger (*The Prologue of the Fourth Gospel*, 1898), cuja seção extensa que é devotada a João nos capítulos 1–3 do Evangelho é

pelo propósito apologético de convencer a seita do Batista, nos dias do autor, por meio da boca do próprio mestre, que seu lugar era dentro da igreja, já que o próprio João havia dito: “Eu não sou o Cristo”. As histórias da natividade em Lucas, que colocam Jesus e João juntos desde o princípio por meio do relacionamento e intercâmbio das duas famílias, são consideradas como legendárias e, portanto, não confiáveis no ponto em questão. A perícopes resumida, exclusiva de Mateus [3.13-15], de acordo com a qual João reconheceu em Jesus, tão logo veio a ele, aquele que é maior, o que, se não implica revelação momentânea, poderia estar baseado em familiaridade e reconhecimento prévios, tem suas credenciais rejeitadas, parcialmente porque não é encontrada em Lucas, parcialmente porque, dentro do próprio primeiro Evangelho, acreditava-se ser irreconciliável com o questionamento que João enviou a Jesus sobre se ele era “aquele que deveria vir”, ou eles ainda esperariam por outro [11.1-3]. Marcos, se diz, tem em todos esses aspectos a tradição mais antiga e correta, que entendeu que o primeiro contato entre Jesus e João aconteceu quando este havia começado a pregar, e Jesus veio a ele como um dentre os outros desejando ser batizado.

Outros vão mais longe ainda a ponto de eliminar do registro da pregação mais antiga de João a referência àquele que é maior como uma referência geral a Cristo, interpretando isso com base no programa escatológico “descristologizado”, em que o próprio Yahweh aparece numa teofania suprema. Isso cortaria a relação, não somente entre João e Jesus, pessoalmente, mas doutrinariamente entre João e a esperança messiânica. Em tal suposição, o impulso que, de acordo com muitos escritores, Jesus acreditava ter recebido dessa ocasião solene, levando-o subsequentemente a se considerar como o Messias, é o único contato pessoal que permanece.

O passo extremo nesse processo de desvincular João de Jesus é tomado quando o espírito e o conteúdo da pregação de ambos são considerados de natureza conflitante um com o outro. O que João esperava, afirma-se, tinha características fortemente políticas, e para que isso acontecesse seria necessário o uso da força. Se isso estivesse de acordo com os fatos, alguém poderia dizer com confiança que João, em vez de ser o precursor, foi na realidade o “pré-antagonista” do Salvador.

MATEUS 11.2-19

A única base aparente para essas elaborações é encontrada na passagem de Mateus 11.2-19. Parece que o melhor a ser feito é definir a posição de João com relação à obra de Jesus a partir das afirmações do discurso de Jesus contidas nessa passagem. Isso parece o mais seguro, já que o modo desfavorável como o questionamento de João aparece não estaria de acordo com a reputação de João Batista na igreja primitiva e, conseqüentemente, deve ter tido uma base sólida na tradição. A situação e o conteúdo do questionamento são bem conhecidos. Nosso interesse está no discurso de Jesus à multidão depois que os mensageiros retornaram para aquele que os havia enviado [v. 7ss.]. Na questão três vezes repetida: “O que saístes para ver?”, Jesus corrige, primeiro, duas opiniões errôneas, quase que inadequadas, sobre João, evidentemente formadas em parte sob a influência da pergunta de João. O primeiro erro é afirmado e corrigido no versículo 7: a dúvida aparente do Batista não era causada por sua inconstância: ele não era um caniço agitado pelo vento. O segundo conceito equivocado é afirmado e corrigido no versículo 8: a vacilação não era por causa do desconforto de João na prisão: ele não estava acostumado ao vestuário macio das casas dos reis. A terceira resposta à questão reconhece que havia uma verdade basal, só que não era toda a verdade no modo de o povo classificar o Batista como um profeta. Ele era um profeta, só que mais do que isso.

Então, Jesus começa a definir o que este “mais do que um profeta” quer dizer. Primeiramente ele é um mensageiro que prepara o caminho. Ele é enviado de diante da face do Senhor, algo que só poderia ser dito metaforicamente a respeito de profetas anteriores: eles escreveram a respeito de Jesus, João é aquele a respeito de quem estava escrito desde a Antiguidade. No que concerne a isso, ele parcialmente pertence à era de cumprimento. A culminação da profecia do Antigo Testamento está nele, e essa posição o qualifica para ser chamado de “o maior de todos os nascidos de mulher”. Como um mensageiro, ele vem imediatamente antes da realidade: todos os profetas e a Lei profetizaram (lidaram com algo futuro); João é Elias que haveria de vir pouco antes da vinda do dia de Yahweh [Mt 4.5]. Começando com os seus dias o reino dos céus sofre violência, e o violento o toma pela força. Qualquer que seja o significado preciso dessas

figuras no versículo 12, está claro, em qualquer grau, que elas implicam proximidade, ou mesmo presença do reino por meio do trabalho do próprio Batista. Por meio dele, o reino havia saído da esfera do futurismo puro pertencente ao Antigo Testamento; o reino havia se tornado algo atual, cativando os pensamentos e influenciando as emoções dos homens. Ter efetuado isso foi o grande ato de João, que fez dele “mais do que um profeta”.

E, ainda assim, nosso Senhor anuncia que há uma qualificação para isso: João não podia por si mesmo ser classificado com a nova dispensação que viria por meio da obra de Jesus: “Aquele que é o menor no reino dos céus é maior do que ele” [v. 11]. Essa declaração não significa que João não era o que chamamos de “salvo”, nem que João estaria excluído do reino escatológico. Quanto a isso, compare Mateus 8.11. A interpretação verdadeira é que o Batista não teria parte nos privilégios do reino que já havia chegado, que outros os teriam por meio de sua associação com Jesus. Ele continuou a levar sua vida à parte, baseada no Antigo Testamento.

Isso também permite a explanação do questionamento um tanto quanto impaciente de João com relação à autenticação messiânica de Jesus. Nela, o Antigo Testamento mais uma vez, por assim dizer, verbaliza sua impaciência sobre a demora do Messias. Mas lá, como aqui também, a impaciência está centrada em um ponto em particular: a lentidão do procedimento de Deus para a destruição do ímpio. João havia sido especificamente designado para proclamar o aspecto de juízo da crise por vir. Daí certo desapontamento para com o procedimento de Jesus. Interpretada dessa maneira, a pergunta não implica somente desconhecimento prévio entre os dois; ao contrário, ela prova que João observava Jesus e que houve intercomunicação; caso contrário, tal mensagem não poderia ter sido enviada. O versículo 6 também prova o reconhecimento prévio e a aprovação até certo ponto, só que com certa continuação da perspectiva do Antigo Testamento. Desse modo, a peculiaridade da resposta dada a João, com sua ênfase exclusiva nos aspectos benéficos da obra de Jesus, é explicada. Essas não são nomeadas apenas como credenciais; mas igualmente muito mais como caracterizações. A tarefa presente de Jesus não era julgar, pelo menos não daquela maneira. O julgamento viria num período subsequente. Depois de tudo, Jesus não havia perdido a pergunta de João de vista. Ele a respondeu de maneira mais

delicada, ainda que vigorosa. Como o discurso subsequente revela, seu coração estava cheio de apreciação pela grandeza de João, e, como o quarto Evangelho prova, cheio de amor por sua pessoa por causa da generosidade da modéstia de João a serviço do Messias [3.30; 5.35].

O pertencer de João ao Antigo Testamento é demonstrado mais adiante pela parábola de Jesus sobre a questão do jejum [Mc 2.18-22]. É apropriado que os discípulos de João jejuem, porque eles não chegaram ao gozo daquela festa de casamento na qual os discípulos de Jesus são convidados.

JOÃO BATISTA E ELIAS

Talvez, o modo externo inteiro da aparência e vida de João esteja relacionado ao seu lugar no Antigo Testamento. Ele era um nazireu permanente. Seus ambientes desérticos eram significantes, há muito ligado com a preparação para o arrependimento [Os 2.14,15; Is 40.1-4]. Ele era uma reprodução de Elias, o grande profeta do arrependimento [Mt 11.14; 17.10-13]. Na primeira passagem, as palavras “se quereis recebê-la” indicam que alguns duvidavam do caráter de João como o Elias precursor, e também que Jesus o aceitou. Mas havia uma diferença, quiçá, entre o conceito que Jesus aplicou ao reaparecimento de Elias e aquele dos judeus. Os últimos parecem ter esperado uma ressurreição literal de Elias. Dessa maneira, podemos explicar a declaração de João sobre ele não ser Elias [Jo 1.21]. Ele nega ser Elias naquele sentido judaico realista, mas não teria negado sê-lo no sentido simbólico afirmado por Jesus; apenas ele teria negado que as profecias de Isaías e Malaquias fossem cumpridas nele.

Talvez o texto da Septuaginta forneça a evidência para a antiguidade da crença judia sobre o verdadeiro retorno do profeta, pois em Malaquias 4.5 ela traduz: “Elias, o tesbita”, enquanto que o original tem “Elias, o profeta”. A origem da crença está na maneira da ascensão de Elias ao céu. Lucas parece reconhecer a importância simbólica dessas circunstâncias externas sobre João, quando ele fala do “dia de sua manifestação a Israel” [1.80].

Assim, vemos que João, como o precursor de Jesus, era de todos os modos um precursor do Antigo Testamento inteiro com referência a Cristo. E isso se aplica não somente por meios externos; a substância real do Antigo Testamento estava recapitulada em João. Se distinguirmos os dois elementos de Lei e profecia, ambos estavam claramente resumidos na

mensagem: “Arrependei, porque o reino dos céus está próximo”. Mas a relação entre os dois não é aquela de mera adição de coisas não correlacionadas. A conjunção “pois” indica que o motivo para o arrependimento está na aproximação do reino, porque ele significa para João, antes de tudo, julgamento. Compare a pá à mão, o machado à raiz.

O TESTEMUNHO DE JOÃO BATISTA SOBRE JESUS

No testemunho do Batista sobre Jesus como o Messias, devemos distinguir dois períodos, um registrado principalmente pelos Sinóticos; o outro, pelo quarto Evangelho. Entre os dois está o batismo de Jesus por João. Os aspectos característicos do primeiro período são a ênfase no julgamento e na função julgadora daquele que vem que, contudo, não é nomeado explicitamente como o Messias. Devemos pensar sobre as figuras usadas para descrever sua superioridade como tal, que o colocam em pé de igualdade com Deus, mas alguém diferente de Yahweh pura e simplesmente [Mt 3.3, 11,12; Mc 1.3, 7; Lc 3.4, 16,17]. O “fogo” especificado como um dos dois elementos nos quais aquele que vem irá batizar é indubitavelmente o fogo do juízo, não, portanto, um sinônimo, mas o oposto do Espírito Santo [cf. Mt 3.10-12; Lc 3.16,17]; Marcos omite a referência ao “fogo”, e menciona apenas o Espírito Santo [1.8]. Se o Espírito Santo representa o elemento de salvação, o fato resulta em que João fala dos aspectos salvíficos e de julgamento do advento como coincidindo, uma característica em que ele igualmente reproduz o ponto de vista do Antigo Testamento. A fraseologia desse período anterior da pregação é amplamente derivada de Malaquias 4, em que os evangelistas falam baseados em Isaías 40.

O BATISMO DE JOÃO

O batismo de João, em geral, e o batismo de Jesus por João, em particular, não devem ser separados. Naquele tempo, e posteriormente, havia vários círculos nos quais os ritos batismais eram praticados, mas esses todos eram sujeitos à repetição, enquanto que o batismo de João era de uma vez por todas [cf. Mt 28.19; At 19.3; Hb 6.2]. Seus precedentes e analogias terão de ser encontrados no Antigo Testamento, não tanto nas purificações prescritas pela Lei, pois todas elas requeriam repetição; mas, antes, por um lado na lavagem preparatória para execução do antigo pacto [Êx 19.10, 14]

e, por outro, no grande derramamento de água que os profetas anunciam que irá preceder a era escatológica [Is 1.16; 4.4; Mq 7.19; Ez 36.25-33; Zc 13.1]. Deve-se notar que a água aparece na profecia como um elemento que desperta, frutifica, além de ser um elemento de purificação [Is 35.7; 41.18; 44.3ss.; Zc 14.8]. Tentou-se explicar o batismo de João a partir dessas passagens, mas elas eram em parte proféticas, em parte típicas, de modo que para o cumprimento ou repetição era requerida uma ação sobrenatural específica. João não podia simplesmente proceder, nessa questão, com base no Antigo Testamento, e isso é reconhecido por todos os lados envolvidos [Jo 1.25, 33; Mt 21.25].

Menos ainda poderemos considerar o batismo de João como uma simples imitação do tão conhecido batismo de prosélitos do judaísmo. Esse não era, em princípio, um rito particularmente notável, que inspirasse imitação por parte de João. Ele significava simplesmente a aplicação da Lei levítica geral de purificação do prosélito, o qual, depois de ser circuncidado, ainda estava, em razão de seu contato prévio com gentios, impuro e, portanto, necessitando da lavagem. E João dificilmente iria a ponto de declarar como pagãos impuros todos os que vinham a ele, aos quais o princípio do proselitismo devia ser aplicado. De fato, há uma estreita relação entre o batismo cristão e o batismo de João, como mostraremos agora.

O verdadeiro sentido do batismo de João deve ser inferido, parcialmente, das descrições dadas nos Evangelhos, parcialmente da situação geral. Marcos e Lucas nos contam que era um “batismo de arrependimento para perdão de pecados”. Mateus diz que ele batizava “para arrependimento”, e que o povo foi batizado por ele “confessando seus pecados”. De acordo com uma declaração (Mateus), a confissão de pecado era o acompanhamento do ato, de acordo com outra (Marcos e Lucas) o perdão de pecados era o alvo, mas não há uma contradição real. Pode parecer contraditório quando Mateus faz que a confissão preceda e o arrependimento suceda o batismo. Aqui, a solução estará na distinção entre um reconhecimento mais externo do pecado e um arrependimento aprofundado e intensificado [Mt 3.6, 11]. É de alguma maneira incerto como a frase marcana e lucana, “batismo de arrependimento”, deve ser entendida. A construção permite que isso seja uma caracterização geral do batismo como tendo algo a ver com arrependimento de uma maneira ou de outra. Uma opinião melhor interpreta o genitivo como um genitivo de

propósito: batismo que intenciona produzir arrependimento, o que concorda com Mateus 3.11. Se arrependimento era o resultado esperado do ato, está claro que o rito não pode ter sido uma mera peça de simbolismo, mas deve ter constituído um verdadeiro sacramento, com a intenção de comunicar alguma forma de graça. E João também concorda com isso quando insta o povo “a produzir fruto digno de arrependimento”.

Weiss sugeriu que “para arrependimento” de Marcos e Lucas pode ser prospectivo: com vistas ao perdão futuro, ou seja, no juízo. Gramaticalmente, a frase “para arrependimento” deve significar isso, sem dúvida, mas ela confere um sentido exacerbado. O Antigo Testamento já é cheio de perdão de pecados, e o trabalho de João como o resumo do Antigo Testamento em si não pode ter estado completamente sem ele. Uma objeção é feita, contudo, de que João contrasta propositalmente o que o seu batismo comunica, como “água”, com a realidade da graça a ser conferida pelo batismo do Espírito daquele que está por vir. Mas o Espírito cobre mais do que perdão e, apesar de João Batista ter, para efeito de comparação, e, hiperbolicamente falando, posto toda a vacuidade de um lado e toda a plenitude do outro, isso não deveria ser entendido literalmente, não mais do que Paulo e Hebreus parecem esvaziar o Antigo Testamento de toda graça. O que João quer dizer é simplesmente: comparado com o que Cristo traz, meu trabalho é como água comparada com o Espírito. Não se segue disso que na própria esfera dos tipos ela tenha outra função que não a de tipificar.

Outra questão que surge é de natureza oposta, ou seja, como, se ao batismo de João era concedido perdão real de pecados, ele pode ainda mais ser distinguido do batismo cristão? Nessa questão, a igreja pós-reformada tem estado dividida. Os romanistas, tendendo em sua doutrina do sacramento na direção de fazer a antiga dispensação totalmente típica, incluíram nessa opinião o batismo de João. A teologia protestante, tanto luterana quanto reformada, com poucas exceções, em reação ao ponto de vista romanista, foi para o extremo oposto e sustentou que o batismo de João era completamente idêntico ao sacramento cristão. Ambas as posições são insustentáveis: nós devemos dizer que o batismo de João, com todos os ritos do Antigo Testamento, tinha uma graça real ligada a ele, mas somente a medida e qualidade de graça do Antigo Testamento. O que ele não tinha era o Espírito no conceito especificamente cristão. Pois a concessão daquilo e sua relação com o batismo estão dependentes do derramar pentecostal do

Espírito. Consequentemente, o batismo administrado nesse meio tempo pelos discípulos de Jesus deve ser classificado com o batismo de João, como uma continuação dele, e não como uma antecipação do batismo cristão.

Como o batismo de João simbolizava? Alguns têm a visão de que o simbolismo está na imersão significando a eliminação da velha vida de pecado e a imersão como a entrada ao novo estado de justiça. Porém, se isso for correto, separaria o batismo de João completamente de todos os precedentes no Antigo Testamento, pois no Antigo Testamento o simbolismo de imersão era desconhecido. Mesmo nos casos de lavagem do corpo todo o ritual continua sendo uma lavagem. A imersão, de um ponto de vista simbólico, é puramente incidental. E, por outro lado, as coisas espirituais nomeadas, arrependimento e perdão de pecados, apontam na direção de purificação. Deve-se acrescentar a isso que, por meio da água, há uma referência simbólica ao vivificar pelo Espírito (cf. Jo 3.5: “nascer da água e do Espírito”).

Finalmente, para um conceito adequado do batismo de João, ele deve ser visto sobre o pano de fundo escatológico da expectativa predominante de seu tempo. A atmosfera estava sobrecarregada com o pensamento a respeito do fim. O batismo de João era especificamente prospectivo quanto à vinda iminente do julgamento e era um selo de preparação para a absolvição nesse julgamento. A ideia de batismo como um selo nesse sentido escatológico é algo que foi transferido para o batismo cristão [cf. Ef 1.13; 1Pe 3.21].

O BATISMO DE JESUS POR JOÃO

Agora, entrando na consideração do batismo de Jesus por João em particular, a coisa principal a ser lembrada é que talvez não possamos arbitrariamente excluí-lo do sentido do batismo em geral. Seria tolice dizer que João administrou dois batismos, um para o povo e um só para Jesus, e que esses dois não tinham nada em comum um com o outro. Contudo, é possível ir ao ponto, na direção oposta, de negar a impecabilidade de Jesus. E isso é proibido não somente no campo doutrinário; o diálogo entre João e Jesus registrado em Mateus 3.13-15 exclui historicamente essa possibilidade. Além disso, a revelação relacionada com o batismo prova que o último era de alguma maneira especial no sentido de que diferia em princípio do rito administrado sobre o israelita normal. A sugestão de Weiss

de que esse elemento especial seja buscado no simbolismo de Jesus emergindo da vida privada e entrando para uma vida de ministério público não pode ser aceita, porque ela repousa sobre a ideia de submersão, e além do mais romperia o laço entre o batismo de Jesus e os outros, aos quais tal entrada para o serviço público não se aplica.

A passagem de Mateus 3.13-15, quando escrutinada cuidadosamente, nos dá a solução desse problema, sobre como o batismo de Jesus se adequaria no esquema geral do ministério de João, e ainda permanecer livre daqueles elementos no último que se relacionam com a pecaminosidade e arrependimento. O diálogo com João apresenta os seguintes fatos:

(a) João reconhece que o nível e o caráter de Jesus o colocavam além de qualquer necessidade do seu batismo; “João o impedia”, versículo 14;

(b) essa convicção messiânica está baseada na posição messiânica de Jesus; as palavras “eu é que tenho necessidade de ser batizado por ti” não podem significar que Jesus devia aplicar o batismo com água em João, dessa maneira meramente invertendo os papéis. Depois de João ter anunciado que aquele que é maior batizaria com o Espírito Santo, sua confissão de que ele precisa ser batizado por Jesus não pode se referir a outra coisa senão a isso, e isso envolve a impecabilidade de Jesus considerada pessoalmente;

(c) o protesto de João, bem como as bases nas quais ele o sustenta, é endossado por Jesus quando ele insiste, dizendo: “deixe que isso seja assim por ora”; o termo “deixe” implica a ausência de tal necessidade subjetiva como João havia negado; o batismo deve ser permitido por razões objetivas;

(d) essa necessidade objetiva é algo que opera não para sempre nem em todas as circunstâncias, mas apenas para a presente situação, com um prospecto entreaberto da futura remoção da necessidade;

(e) a razão para a necessidade presente consiste, de acordo com Jesus, nisto: que “nos é apropriado cumprir toda a justiça”; “cumprir toda a justiça” não é identificado aqui com a fórmula estereotipada, na qual a doutrina da expiação vicária tem, de modo hábil, expressado o princípio da nossa substituição por Cristo em consonância com a Lei. Ele deveria ser entendido de uma maneira menos técnica, no sentido popular: “justiça” é aquilo que, em qualquer tempo, por meio da Lei ou qualquer forma, é o que Yahweh pede de Israel. No presente caso, isso consistia na submissão ao batismo de João, pois isso não era matéria de escolha pessoal, mas um dever

nacional; essa peça de justiça foi imposta tanto a Jesus como a João (“nos”) e Jesus declara ser uma questão de dever observá-la;

(f) isso, então, não é da responsabilidade do próprio Jesus em termos pessoais, não obstante isso apareça como um dever imposto divinamente para ele por causa de sua procedência do povo de Israel. Não há uma fórmula melhor para expressar isso do que aquela em que ele se submete ao batismo em virtude de sua identificação com Israel.

Ao acrescentar que essa é uma experiência temporária, nos colocamos tão próximos quanto esperado, pelas circunstâncias, de uma expressão da relação vicária de Jesus com o povo de Deus. E é só mais um passo além disso, se, ao levar em consideração o escopo geral do batismo de João, dissermos que a identificação de Jesus com o povo no batismo deles tinha a finalidade imediata de assegurar para eles, vicariamente, o que o sacramento objetivava – que é o perdão de pecados. Mesmo com relação ao arrependimento, podemos argumentar de maneira análoga, pois, se Jesus carregou o pecado vicariamente, e recebeu perdão vicariamente, então não haverá objeção em princípio de dizer que ele se arrependeu vicariamente pelo povo. Todas essas coisas estão, todavia, indicadas aqui numa declaração mais ou menos enigmática. A exposição plena que fornecerá, ao mesmo tempo, uma confirmação plena da exatidão da nossa exegese somente pode ser obtida na discussão posterior de João 1.29, 36.¹

A DESCIDA DO ESPÍRITO SANTO SOBRE JESUS

O batismo de Jesus foi acompanhado por dois eventos de suprema importância: a descida do Espírito Santo e a anunciação do céu sobre a filiação de Jesus e sua messianidade. Uma vez que a última será discutida mais plenamente em outra parte,² nos limitaremos aqui à observação de que o registro não dá margem à teoria do batismo ter sido a ocasião para o despertamento da consciência messiânica de Jesus. Em Mateus, a declaração é puramente objetiva: “esse é o meu Filho amado”, o que indica que, pelo menos de acordo com esse evangelista, a segurança na voz não era somente para Jesus. O mesmo deve ser dito sobre as formas variadas de descrição usadas (“Eis que uma voz do céu”... “veio uma voz do céu”... “uma voz veio do céu”). Essas descrições não podem ser usadas para provar que os escritores pensam em algo perceptível a Jesus somente. Além disso, o

vir das águas, e a abertura do céu, aos quais a voz ouvida é posta em paralelo, não dão de maneira alguma a impressão de uma cena visionária. O “ele viu” de Mateus certamente não quer dizer uma percepção visionária, e “na forma corpórea de pomba” de Lucas fala contra a subjetividade óptica do fenômeno. Nós aprendemos de João 1.34 que a ocorrência foi perceptível para João bem como para Jesus, uma vez que o primeiro haveria de dar testemunho sobre isso. Nós também podemos comparar os termos nos quais Pedro fala sobre os fenômenos análogos da transfiguração [2Pe 1.17,18]. Evidentemente, a voz tinha uma importância sacramental para Jesus, e, se por nenhuma razão além dessa, tinha de ser objetiva.

Num sacramento, porém, via de regra, algo real é comunicado além da segurança dada. E o mesmo aconteceu quando a voz foi sucedida pela descida do Espírito. Há, de acordo com o Novo Testamento, três ocasiões notáveis nas quais uma operação do Espírito em relação a Jesus aconteceu. A primeira delas já foi mencionada em relação ao nascimento virginal. A segunda é esse evento no batismo. A terceira aconteceu na ressurreição do nosso Senhor, e se enquadra à testa do ensino apostólico. Aqui, estamos interessados em definir, o mais precisamente possível, a necessidade e natureza da segunda manifestação. Pode-se inferir pelo tempo de sua ocorrência que ela mantinha influência específica sobre o ministério público de Jesus, tal qual a primeira teve sobre a origem e constituição de sua natureza humana e a terceira concessão está relacionada ao ministério celestial do Senhor. Ela fez dele uma pessoa “espiritual” [Rm 1.4; 1Co 15.45].

Jesus não recebeu o Espírito, é claro, como o agente de santificação, pois isso pressuporia pecaminosidade, nem há em nenhum lugar um traço de tal função nos Evangelhos. Mas ele podia e de fato recebeu o Espírito como um penhor da aprovação do Pai do seu pensamento e propósito expressos na submissão ao batismo, e como penhor do efeito que Deus conferiria a ele, quando cumprido. Há uma analogia nisso quanto ao que o selar com o Espírito significa no batismo de todo cristão; só que no caso de Jesus ele era prospectivo.

Além disso, nosso Senhor precisava do Espírito como um equipamento real de sua natureza humana para a execução de sua tarefa messiânica. Jesus atribuiu todo seu poder e graça, as palavras graciosas, os atos salvíficos, à posse do Espírito [Mt 12.28; Lc 4.18; At 10.36-38]. E, ao qualificá-lo dessa

maneira para cumprir sua tarefa messiânica, o Espírito lançou o fundamento da grande ministração pentecostal do Espírito posteriormente, pois esse dom era dependente da obra consumada. Isso explica a declaração do Batista em João 1.33: “(Deus) me disse: aquele sobre quem vires descer o Espírito, esse é o que batiza com o Espírito Santo”. Talvez seja em razão desse pensamento que a preposição usada aqui é *epi* com o acusativo, uma construção incomum com um verbo que expressa a ideia de repouso. Ela parece denotar a intenção do Espírito de permanentemente permanecer direcionado a e identificado com o Salvador. Mateus, Marcos e Lucas têm *eis*, que pode tanto significar a aproximação na direção de Jesus ou a entrada do Espírito nele.

A diferença entre essa dotação espiritual de Jesus e aquela recebida pelos profetas da Antiguidade deve ser cuidadosamente observada. No quarto Evangelho, está declarado explicitamente que Deus deu o Espírito a Jesus, e que, porque era um caso de doação, nenhuma medida poderia ser aplicada à dádiva [3.34]. Da mesma maneira é enfatizado que o Espírito ao descer habitou nele [1.33]. O mesmo pensamento, sobre a totalidade e indivisibilidade do dom, pode ser encontrado na descrição de Lucas no sentido que “o Espírito Santo desceu sobre ele numa forma corpórea como de uma pomba” [3.22]. Enquanto que em Mateus e Marcos a frase “como uma pomba” possa ser entendida como uma qualificação adverbial do verbo “descer”, servindo para denotar o movimento deliberadamente lento do Espírito ao vir sobre Jesus, a versão de Lucas não deixa dúvida quanto à forma objetiva da aparência assumida pelo Espírito nessa ocasião. O Espírito era semelhante a uma pomba e não somente o seu movimento era como o de uma pomba. Mas mesmo a outra construção, se seguida em Mateus e Marcos, não estaria sem o próprio significado, pois o que desce tem a intenção deliberada de repousar e permanecer.

Nisso, não menos do que na totalidade do que desceu, havia uma diferença da dotação profética ordinária do Espírito. Os profetas tinham visitasões do Espírito; o impacto do Espírito sobre eles era abrupto, não contínuo. No caso de Jesus, sua vida inteira estava equitativamente dirigida pelo Espírito em cada palavra e ato. Quanto ao restante, sobre por que a figura de uma pomba teria sido escolhida para a aparência do Espírito em vez de alguma manifestação de luz, não pode ser determinado com certeza. O Antigo Testamento em nenhum lugar compara o Espírito com uma

pomba. Ele representa o Espírito como pairando, chocando sobre as águas do caos, a fim de produzir vida da matéria primeira. Isso pode sugerir o pensamento de que o trabalho do Messias, constituído como a segunda criação, está unido com a primeira por meio dessa função do Espírito em relação com isso.

O TESTEMUNHO PÓS-BATISMAL DE JOÃO SOBRE JESUS

Devemos ainda discutir o testemunho pós-batistal de João sobre Jesus. Isso é encontrado no quarto Evangelho. Todo o discurso do Batista registrado gira em torno de Jesus e culmina numa tríade de declarações supremas com respeito a ele. Abriremos mão de fazer a exegese de todas as declarações e nos confinaremos a essas deliberações extraordinárias, acrescentando somente mais uma passagem, disputada como recurso oratório, no fim do capítulo 3.

[1] *João 1.15,30*

A primeira das três declarações ocorre em João 1.15, 30. Ela distingue dois períodos na carreira do Messias: o período no qual ele vem depois do Batista, ou seja, sucede o último em seu ministério público e o período no qual, contudo, ele precede João em sua aparição em cena; isso só pode se referir à atividade do Messias sob o Antigo Testamento. A Versão Autorizada traduz “tem a preferência antes de mim”, dando a ideia de classe, mas entre as duas cláusulas de sentido cronológico isso não parece natural. Talvez o que tenha levado a essa tradução tenha sido o sentimento de que, no caso da segunda cláusula ser aplicada ao tempo, nenhuma distinção apropriada poderia ser mantida entre ela e a terceira cláusula, “pois ele era antes de mim”, porque ela, de igual modo, fala em termos de tempo. Entretanto, tem-se ignorado que, apesar de a segunda e a terceira cláusulas soarem semelhantes em português, há uma importante diferença entre elas em grego: a cláusula do meio diz *emprosthen mou gegonen*, a cláusula final diz *hoti protos mou en*. Ambas as preposições e os verbos são diferentes: *emprosthen* com o perfeito do verbo expressa precedência no âmbito de se tornar ou aparecer na cena, *protos* com o imperfeito do verbo significa absoluta anterioridade quanto ao modo de existência; ele se relaciona com a existência eterna do Senhor, usualmente chamada de preexistência [cf. Jo

1.1, 18]. Nessa visão, a conjunção *hoti* unindo as cláusulas dois e três é naturalmente explicada: na existência eterna de Cristo antes do tempo está a possibilidade de sua aparição e atividade sob o Antigo Testamento. Não há, portanto, nenhuma repetição entre as cláusulas dois e três.

Tem sido observado que, mesmo nessa declaração que marca o maior avanço na cristologia do Batista, não há nenhuma perda de contato com o Antigo Testamento. Em Malaquias, um livro profético do qual, como temos visto, muito das imagens de João foi tirado, encontramos em 3.1 a distinção dos três períodos no advento escatológico, por assim dizer, em pré-formação: primeiro temos “eu envio meu mensageiro e ele preparará o caminho diante de mim”; esse mensageiro era (no cumprimento) João Batista; isso cobre, portanto, o ministério público de Jesus precedido pelo de João; quanto a isso João podia dizer: “depois de mim vem um homem”. Mas na mesma passagem de Malaquias, o Senhor, adiante de quem o mensageiro vai para preparar o seu caminho, é na sequência imediata chamado de “o mensageiro do *berith*, que vós desejais”; isso se refere à figura também conhecida como “o anjo de Yahweh”. Sobre o anjo de Yahweh, era sabido que em vários pontos ele havia aparecido e interferido na história do Antigo Testamento; isso contém, portanto, em princípio, a segunda afirmação de João, “veio [ou “se tornou”] antes de mim”. Porém, no profeta, há também uma anunciação da terceira cláusula: “Ele era antes de mim”, porque “o Senhor a quem vós procurais”, e que é vindo ao seu templo, é, por aposição, identificado com o anjo do *berith*, pelo menos, se “até o anjo do *berith*”, e não “e o anjo do *berith*” for a tradução correta. No último caso, a epifania de duas pessoas seria predita como ocorrendo simultaneamente, a do “Senhor” e a do “anjo do *berith*”. Ainda assim, alguém estaria justificado em encontrar aqui um anúncio do relacionamento íntimo entre o advento de Yahweh e o advento de Jesus, algo que se encaixa bem com o tom geral da pregação do Batista desde o princípio. O Antigo Testamento já havia feito que o anjo e Yahweh fossem quase indistinguíveis em certas ocasiões. Se aquele que vem depois de João quanto ao tempo do ministério era, na verdade, ambos, Yahweh e o anjo, então João podia declarar verdadeiramente “ele era antes de mim”, no mais absoluto sentido.

A segunda peça notável de testemunho da boca do Batista é aquela encontrada em João 1.29,36: “Eis o cordeiro de Deus que tira [ou “toma sobre si mesmo”] o pecado do mundo”, ou na forma abreviada da segunda citação: “Eis o cordeiro de Deus”. Isso enuncia uma doutrina que não é particularmente preeminente do quarto Evangelho, a doutrina de Cristo carregar os pecados sobre si, vicariamente. Há, por causa disso, ainda mais base para se confiar em sua autenticidade. Para explicar o discurso como refletindo a ocasião histórica na qual ele foi feito, só precisamos colocá-lo à luz do grande evento com seus acompanhamentos que imediatamente o precederam, o batismo de Jesus, com a condição sempre de que, na verdade, ocorreu no batismo o que relata em Mateus 3.14,15, já discutido por nós. Se aquilo significava uma interpretação vicária do batismo de Jesus, formulada num diálogo entre João e o próprio Jesus, então certamente João, com o evento que ocorreu exatamente de maneira vívida diante de seus olhos, dificilmente poderia ter falado sobre ele de modo diferente do que é feito aqui. É o comentário do Batista sob a própria influência e influência de Jesus. Contudo, João não escreve essa peça de comentário livremente de suas ideias; ele tinha, não menos do que no caso de um segundo discurso, a orientação do Antigo Testamento.

Dois precedentes para a figura do cordeiro têm sido encontrados: a figura do cordeiro sacrificial e a representação do servo de Yahweh em Isaías 53 como um cordeiro. Alguns escritores colocam uma alternativa, pensando que João deve ter tido em mente ou uma ou outra figura. Contudo, talvez, mesmo para Isaías, a combinação já existisse. Isso poderia entrar na mente de João muito mais facilmente. Ele devia estar familiarizado tanto com a profecia como com o ritual. Deve-se admitir, porém, que, na profecia, o cordeiro não aparece desde o começo com associações rituais. Seu uso primário é para descrever a inocência, humildade e desejo de entrega para o serviço vicário a favor do povo por meio de sofrimento e morte. Os aspectos de inocência e humildade são herdados do caráter geral do cordeiro, mas eles são sugeridos com ênfase especial porque, o povo sendo descrito como um rebanho rebelde e errante, a própria qualidade de um cordeiro coloca o servo em contraste com essa condição pecaminosa.

Mas aparece imediatamente que esses traços de inocência e humildade não são intencionados para o propósito geral de idealizar o caráter do servo,

mas para o propósito específico de mostrá-lo tanto apto quanto desejoso de carregar o pecado dos outros. Essa é a transição entre os versículos 6 e 7 na profecia: porque ele é inocente, pode tomar o pecado dos outros; porque ele é humilde, é desejoso em fazê-lo. E, também, seu pertencer (com uma distinção) ao rebanho serve seu propósito aqui: ao ser um do rebanho ele pode sofrer pelo rebanho. A vicariedade de seu sofrimento até a morte é descrita nos termos mais explícitos nos versículos 5 e 6. Até aqui, entretanto, não há nenhuma necessidade de pensar em sacrifício, pois a vicariedade não é *ipso facto* sacrificial. No versículo 10 isso se torna diferente; aqui, a palavra *asham*, “oferta pela transgressão”, é explicitamente mencionada como resumindo em si a declaração precedente inteira: “quando tu fizeres [ou: ele fizer] de sua alma uma oferta (pela transgressão) pelo pecado”, etc. Provavelmente não é acidental que a oferta pela transgressão tenha sido escolhida dentre vários tipos de sacrifício; ela era um tipo de sacrifício na qual as ideias de débito e restituição eram inerentes, de modo que o pensamento surge de que o servo não está meramente fazendo expiação pelas ofensas, mas ele está também fazendo compensação pelas obrigações, consideradas positivamente, devidas a Deus.

Agora devemos nos lembrar de como em Isaías a figura do servo somente gradualmente se distancia do povo de Israel, tomada coletivamente, de modo a fazer que a disputa exegética ocorra sobre se ele significa uma pessoa separada, ou meramente uma idealização do povo. Essa situação João deve ter visto reproduzida de modo contundente no evento do batismo de Jesus. Jesus veio a ele sabendo que ele pessoalmente não tinha nada para confessar. Ele havia inferido que isso era diferente com seu povo, para quem um batismo de arrependimento para perdão de pecados havia sido ordenado por Deus. Ele havia expressado mais tarde a necessidade de tomar esse batismo sobre si por causa da identificação com o povo. Tudo isso, dramaticamente encenado no próprio batismo, surgiu para João como o cumprimento preciso da situação visualizada pelo profeta Isaías. Como os dois conceitos do “cordeiro” e da “remoção de pecados” haviam crescido inteiramente juntos para João pode ser visto do fato de que no segundo discurso da declaração, versículo 36, a cláusula participial é omitida; não havia necessidade de repetição; “o Cordeiro” é *ipso facto* “o que toma o pecado sobre si”. A cláusula relativa é simplesmente epexegetica.

Quanto ao sentido do particípio *airon*, há uma disputa em que alguns lhe dão o sentido de “remover”; outros, o de “tomar sobre alguém”, ambos os quais podem ser expressos pelo grego. As versões em inglês escolhem a primeira, “que tira”. Porém, se as palavras realmente expressam a situação que João tinha exatamente testemunhado, então a outra tradução deve ser a preferida. O que Jesus havia feito no batismo não era ainda a remoção de fato do pecado, mas somente tomá-lo sobre si. Sua vida seria devotada para a outra tarefa. Em Isaías, também, vemos parcialmente o servo sendo descrito como assumindo o pecado de Israel, apesar de que muito do carregar real entra na descrição. A frase “Cordeiro de Deus” é a exata duplicata da frase “Servo de Yahweh”. Ela significa que o cordeiro desempenha sua função de carregar o pecado como pertencente ao serviço de Yahweh.

Finalmente, a diferença deve ser notada entre a extensão coberta pelo ato, de acordo com o profeta e de acordo com o Batista. Em Isaías, é o pecado de Israel; aqui, é o pecado do mundo. Há alguma dúvida, porém, como em outras passagens do Evangelho, se “mundo” não devesse ser tomado qualitativamente em vez de quantitativamente. Entretanto, já em Isaías, a nota de universalismo não é inteiramente ausente [cf. 52.15].

[3] *João 1.34*

A terceira grande declaração pós-batismal de João registrada no quarto Evangelho é encontrada em 1.34: “E eu mesmo tenho visto e testificado, de que esse é o Filho de Deus”. Nisso o Batista reflete sobre sua fidelidade em observar e responder com testemunho o sinal disposto para ele por Deus na descida do Espírito sobre Jesus. A junção estreita de “visto” e “testificado” descreve o aspecto imediato da execução do comando: tão logo vi, eu testemunhei. O pronome do sujeito é expresso “eu mesmo”, para indicar, por um lado, que esse era um testemunho ocular; por outro, que era um testemunho oficial. A amplitude do título “Filho de Deus” foi considerada em outro lugar.³ Que ele não pode ser inferior em seu significado do que o mesmo título por todo o Evangelho é concluído em função da posição que ele tem como a peça culminante desse primeiro período de testemunho, quando comparado com a declaração do autor do Evangelho [20.31]. De acordo com essa declaração, as coisas registradas sobre Jesus foram escritas

para criar fé na divina filiação do Salvador. Com isso em vista, uma série de episódios e discursos foi ordenada. Obviamente, a seção de João Batista forma a primeira dessa série, e nisso está a razão pela qual ela surge no testemunho sobre a filiação sob discussão. Que isso tinha um alto significado pode ser visto também na primeira das três declarações, na qual nada menos do que a preexistência do Messias já havia sido afirmada.

João 3.27-36

Em adição a esses três discursos supremos, ainda permanece para ser considerada a seção de 3.27-36. Essa perícope pode ser dividida em duas partes [vs. 27-30 e 31-36]. Quanto à primeira, há o consenso de que João Batista é o orador. A ocasião era o relatório trazido ao Batista por seus discípulos da popularidade maior de Jesus do que aquela desfrutada pelo seu Mestre. Eles não se ressentem do *status* mais alto de Jesus em si, mas somente dele se tornar o rival de João no campo deste por meio do ato de batizar. Isso era correto quanto à declaração de fato, pelo menos parcialmente [cf. 4.2]. Jesus expõe o absurdo de se supor uma rivalidade entre ele e João, dessa maneira defendendo o último. Jesus está tão incomparavelmente mais elevado do que todos os mensageiros de Deus que seria difícil conceber ciúmes contra ele, como o amigo do noivo (aquele que preside as festividades de casamento) se comportaria com relação ao noivo. Seu trabalho é retrair a si mesmo e encontrar seu gozo supremo nisto (cf. “meu gozo” [v. 29]). Note que essa figura do “noivo” relembra a relação de Yahweh com Israel.

A partir de João 3.31 é incerto se o Batista permanece como o orador ou o evangelista toma a oportunidade para inserir algumas reflexões próprias ao tema mencionado pelo Batista. Algo deve ser dito a favor de cada uma das opções. Parece que algumas características de Jesus e do evangelista entram no discurso. O evangelista, ao escrever o Evangelho, se lembraria do que Jesus disse em várias ocasiões. Tais elementos são: a descida de Cristo do mundo sobrenatural, o caráter experiencial de seu conhecimento das coisas do céu, sua identificação com Deus, de modo que ouvi-lo é selar a veracidade de Deus, sua absoluta autoridade na esfera da revelação, a função da fé em mediar a vida eterna. Existem pontos contundentes de

contato com relação a esses assuntos especialmente com o precedente discurso a Nicodemos.

Contra isso se deve estabelecer a consideração de peso de que os versículos 31-36 são realmente necessários para complementar o argumento do Batista sobre o absurdo de se empenhar numa rivalidade com Jesus. A possibilidade oficial disso foi apresentada no parágrafo anterior, mas a razão mais elevada para se excluir tal estado mental ainda não está nisso. É claro, permanece como possível que o evangelista, percebendo a argumentação preliminar e unilateral do Batista, com o seu conhecimento mais pleno deu andamento à complementação dela com seu discurso sobre a origem (não meramente ofício) e natureza transcendente de Jesus. Se ele, na verdade, tivesse feito assim, teria feito com tal habilidade consumada, unindo vários pontos importantes de contato precedentes com o que ele queria dizer. Porém, esses mesmos pontos de contato podem, da mesma maneira, provar que estamos aqui ainda no círculo de pensamento do Batista. Daí a dificuldade na escolha. Será notado que depois do versículo 30, nenhum pronome da primeira pessoa, que pode nos ajudar a identificar o orador, ocorre, e isso levemente favorece a atribuição das palavras ao evangelista.

Nós aqui nos contentamos em enumerar brevemente esses pontos de contato com a situação histórica que deu ocasião ao discurso inteiro. “Aquele que vem de cima” [v. 31] relembra o versículo 27; o contraste com ele é trabalhado em três declarações: “aquele que é da terra” (a origem terrena de João), “é terreno” (modo de existência terrena de João), “e ele fala das coisas da terra” (modo terreno da fala revelatória). Contra essas três, deve-se colocar o reiterado “está acima de tudo” que, portanto, requer seu desdobramento para a sua compreensão plena nas três direções opostas; o caráter absoluto da revelação de Cristo é garantido por seu aspecto experiencial, “o que ele tem visto e ouvido” [v. 32, primeira metade]; o elemento trágico da situação é trazido no restante desse versículo, “ninguém recebe seu testemunho”; essa é a nota trágica na atitude peculiar de João em se autorretrair, o que faz da apreciação amorosa de Jesus pelo seu trabalho algo bem comovente; ao mesmo tempo a declaração “ninguém recebe” envolve uma correção da reclamação dos discípulos de João, “todos vão a ele” [v. 26].

Pode parecer um exagero, em vista dos fatos registrados no próprio Evangelho, no capítulo 1, dizer: “nenhum homem recebe seu testemunho”;

mas o versículo 33 explica qual a intenção disso: ninguém recebeu seu testemunho naquele sentido absoluto e abrangente que pertence ao receber o testemunho de Deus; “pois aquele a quem Deus tem enviado fala as palavras de Deus” [v. 34]; nisso e na explicação do motivo que é acrescentado a isso o orador parece retornar ao argumento do ponto de vista oficial observado nos versículos 27-30; “pois Deus não dá o Espírito por medida”; a correta interpretação disso já foi explicada; a frase quer dizer: “quando há um doar do Espírito no sentido literal de envolver a doação do Espírito inteiro, não há como medir isso” (notar a união da negação do verbo e a omissão do objeto indireto, fazendo disso uma proposição geral); versículo 35, “o Pai ama o Filho e lhe tem dado todas as coisas em suas mãos”, relembra da maneira mais vívida a voz do céu no batismo e a declaração da eleição de Jesus para o ofício messiânico, o qual, como tal, inclui o confiar de todas as coisas ao Filho; finalmente, o versículo 36 trata da anterior caracterização objetiva de Jesus e seu ofício, a consequência prática de que a fé nele é seguida pela vida eterna, enquanto que a incredulidade, com referência a ele, resulta em exclusão da vida e a habitação permanente sob a ira de Deus. Aqui, parece que chegamos ao ponto mais próximo do ensino de Jesus e do evangelista no quarto Evangelho. Note como a vida eterna é colocada no presente, bem como a ira de Deus, pois a ira permanece; “não verá a vida” e “permanece sobre ele” devem ser entendidos escatologicamente: a visão da vida pertencendo àquele ponto final e a remoção da ira naquele ponto são negadas.

1 Ver p. 392-394.

2 Ver p. 418-421, 437ss.

3 Cf. G. Vos. *The Self-Disclosure of Jesus*, p. 140-227 (1929); p. 141-226 (1953).

— Capítulo quatro —



Revelação na provação de Jesus

A TENTAÇÃO NO DESERTO

Aquilo que normalmente chamamos de “a tentação de Jesus” inicialmente parece estar como um bloco errático no período que antecede seu ministério público. Num exame mais acurado descobrimos que ele está indispensavelmente relacionado tanto com o que precede como com o que sucede. Porque essa relação não é verdadeiramente apreciada, levanta-se a dúvida quanto à historicidade e objetividade daquilo que se oferece como um evento real. Pelo princípio mitológico de interpretação da história do Evangelho, ela tem sido declarada como uma incorporação na forma de uma história, da ideia de que um encontro pessoal entre o Messias e Satanás é essencial para o drama escatológico. Porque isso tinha de acontecer, de acordo com a teoria, e deve ter acontecido com Jesus, pois de fato ele era o Messias real.

Nessa visão, Jesus não tinha nada a ver com a concepção ou formação do relato; a mitologia forneceu o formato, enquanto que as características concretas foram emprestadas da história do Antigo Testamento. A teoria parabólica que desconecta a história dos fatos reais da vida de Jesus não chega a tanto. Jesus, de acordo com essa teoria, passou o relato aos discípulos, não intencionando que eles entendessem no sentido factual, mas

simplesmente como uma parábola por meio da qual ele se propôs a lhes comunicar a impressão das várias solicitações tentadoras que o assaltaram durante sua carreira. Os discípulos compreenderam mal esse propósito e o mudaram no relato de um fato de uma única ocorrência concreta. Nessa visão, Jesus tinha pelo menos alguma coisa a ver com a produção da história.

Contra ambas as visões podemos, a fim de sustentar a historicidade do evento, como uma ocorrência única definida, colocar o testemunho de Mateus 12.29. Nele, Jesus distingue entre o entrar na casa do homem forte e amarrá-lo, por um lado, e o despojar o homem forte de seus bens, por outro. O primeiro é algo que assegura a possibilidade de fazer algo; o último é o prosseguimento daquela possibilidade em atos. O contexto deixa claro em que consiste o despojo dos bens: ele se refere à expulsão de demônios. Consequentemente, o amarrar do homem forte deve ser entendido como algo feito a quem é o dono dos demônios. De acordo com o ensinamento uniforme do Novo Testamento, os demônios estão sujeitos a Satanás. Agora, Jesus usa a linguagem parabólica, mas isso não pode nem um pouco alterar o fato de que, por trás da parábola montada dessa maneira, deve existir uma situação concreta. Apesar de nosso Senhor não verbalizar a verdade dizendo: “eu tive de passar por uma tentação antes que pudesse expulsar demônios”, contudo ele deve ter feito referência a algo bem definido, algo até mesmo que podemos, até certo ponto, localizar no tempo, porque isso deve ter acontecido antes da primeira expulsão de demônios, e esses atos marcaram o próprio início de seu ministério.

Além do mais, uma interpretação diluída da parábola, como aquela dos intérpretes modernos, ao ponto em que o homem deve derrotar o mal interior por si mesmo, antes de se aventurar a atacá-lo no lado de fora, não se encaixa bem nos termos da figura. A entrada na casa do homem forte não descreve naturalmente a queda em tentação; ela descreve algo mais ativo e deliberado. Aqueles que se recusam, alegando a natureza parabólica do discurso, a pô-lo em relação com a narrativa bem realista, ainda que misteriosa, da tentação, estão obrigados por causa de sua recusa a buscar outra explicação, se possível de sabor menos moderno do que aquele aqui referido. E, especialmente, a visão parabólica constitui um sério perigo à crença na impecabilidade de Jesus, porque ela implica que, em ocasiões

repetidas, ele teve de lutar uma batalha moral dentro de si mesmo, antes que pudesse dar prosseguimento em colher os frutos da vitória.

A mesma parábola, contudo, que atesta a historicidade do evento, atesta igualmente para a sua objetividade. Muita confusão de pensamento é criada pela falha em distinguir entre a objetividade e o aspecto corporal de tal transação. O segundo envolve o primeiro, mas isso não pode ser invertido: um encontro entre pessoas, especialmente no mundo sobrenatural, pode ser perfeitamente objetivo sem necessariamente entrar na esfera do corporalmente perceptível. Até que ponto havia perceptibilidade corpórea num evento somente pode ser inferido dos termos de sua descrição, e não decididos *a priori* dessa parábola. Contudo, a objetividade está, sem dúvida, envolvida por causa das consequências. Sendo a expulsão de demônios de aparência objetiva, a suposição natural é que a causa está na mesma esfera. E, não obstante todas as tortuosas construções modernas, não pode haver dúvida de que Jesus considerava os demônios como seres sobrenaturais existentes, com quem se podia falar e obter uma resposta, e que exerciam amplamente um poder pernicioso. A redução de tudo isso sob a rubrica de superstição ou transtorno psicológico certamente não está de acordo com a mente dos evangelistas. Qualquer um que deseje dissociar Jesus de todos esses outros fenômenos sobrenaturais deve fazê-lo se baseando *a priori* em premissas teológicas ou filosóficas, ou por causa da identidade presumida dos fatos registrados com fenômenos na esfera do paganismo.

A passagem em Mateus 12 concede outro item de informação concernente à tentação de Jesus. Sua reivindicação, na disputa com os fariseus, é que a expulsão de demônios é efetuada pelo Espírito de Deus. A menção do Espírito aqui é induzida pela menção de Belzebu, ou seja, Satanás, na acusação dos fariseus. Mas existe ainda outra razão para a introdução do Espírito. Nos relatos da tentação encontramos uma referência preeminente ao Espírito de Deus. Jesus foi guiado pelo Espírito ao deserto para ser tentado pelo diabo (Mateus): o Espírito o conduz ao deserto, aparentemente para o mesmo propósito (Marcos); Jesus, sendo cheio do Espírito Santo, foi guiado pelo Espírito ao deserto, sendo tentado por quarenta dias pelo diabo (Lucas).

Nós aprendemos duas coisas dessas declarações: primeira, que o Espírito que o conduziu à tentação era o Espírito Santo no seu aspecto messiânico. A sequência estreita entre os relatos do batismo e da tentação coloca isso

além de toda dúvida. Tão logo Jesus recebeu o Espírito messiânico ele começou a funcionar nessa capacidade ao guiar ou conduzi-lo à tentação. O mesmo Espírito que fez isso no começo mais tarde o capacitou a expulsar os demônios. Isso era a execução de um programa definido desde o início.

Em segundo lugar, algo como isso, feito sob os auspícios do Espírito, era uma transação em que o próprio Deus estava por trás. Por essa razão, é útil nos lembrarmos, pela nossa terminologia, de que, embora por um lado isso fosse um ato de Satanás, ele era, por outro, igualmente, a execução de um propósito messiânico positivo de Deus. Nós podemos expressar isso de maneira melhor ao nomear isso como “tentação” do ponto de vista de Satanás, e “provação” de Jesus do ponto de vista do propósito mais elevado de Deus. E, com relação a Jesus, isso elimina toda ideia do propósito único do evento em demonstrar sua pecaminosidade. Aquilo que estava por trás do evento como um propósito divino não pode ter sido uma mera experiência para Jesus, algo para o qual ele foi levado inconscientemente e em que passou alheio ao seu desígnio. Não há nenhum traço nos Evangelhos de tal operação do Espírito sobre o Salvador, que teria feito dele um mero objeto de ação sem vontade, indiferente. A expressão de Marcos “envia ele ao deserto” não é intencionada pelo evangelista para ser entendida, mas apenas enfatiza a ação poderosa do Espírito, à qual Jesus respondeu com igual energia.

A TENTAÇÃO DO SENHOR E A NOSSA PRÓPRIA

Nossa falha em mensurar corretamente a importância do evento ocorre em grande parte por causa da nossa inclinação e hábito em encontrar nele uma analogia primária às nossas tentações. Assim sendo, o tomamos de maneira muito negativa, e não o colocamos suficientemente numa classe distinta em si mesmo. No nosso caso, a tentação levanta principalmente a questão de como atravessaremos por ela sem perda. No caso de Jesus, embora essa consideração não estivesse, é claro, ausente, a preocupação maior não era evitar a perda, mas conseguir o ganho positivo. E, a fim de ver isso, devemos compará-la com a ocasião antecedente na história bíblica, quando um procedimento de propósito igualmente duplo ocorreu, ou seja, a tentação de Adão relatada em Gênesis capítulo 3.

Não que isso seja uma construção puramente teológica de nossa parte; Lucas, pelo menos, parece ter alguma coisa desse tipo em mente, quando primeiramente traçou a genealogia (diferentemente de Mateus) até Adão, e então anexando imediatamente a ela o relato da provação do Segundo Adão. Deve-se lembrar, entretanto, que existia uma diferença com a analogia entre os dois casos. Adão começou com um passado limpo, por assim dizer; não havia nada a ser desfeito, enquanto que no caso de Jesus todo o registro do pecado interveniente tinha de ser apagado, antes que a ação positiva para a obtenção da vida eterna pudesse ser efetuada.

A filosofia mais clara sobre essa diferença nos é dada por Paulo em Romanos 5 [cf. especialmente o v. 15]. Essa relação da provação de Jesus com a remoção expiatória do pecado preexistente deixará igualmente claro para nós que a tentação tinha de trazer em si um elemento de sofrimento e humilhação de Jesus em nosso lugar, e não meramente o empenho de uma vontade vigorosa de obedecer. Então, mais uma vez, há uma diferença entre a tentação de Jesus e a nossa. Ser tentado não envolve nenhuma humilhação especial para nós, porque estamos antecipadamente humilhados pela presença do pecado em nossos corações ao qual a solicitação simplesmente tem de ser feita, enquanto isso era bem diferente no caso de Jesus.

Tudo que tem sido dito não anula o fato de que há uma analogia entre nossas tentações e a de Jesus. Como é bem sabido, a Epístola aos Hebreus enfatiza isso no Novo Testamento. “Semelhantemente tentado, [mas] sem pecado”, ou seja, sem pecado resultando da tentação no seu caso, o que raramente pode ser dito de nós. No entanto, o autor de Hebreus não tem particularmente em mente a tentação no início do ministério de Jesus, mas antes, aquela ligada à paixão no final [Hb 5.7-9].

Agora, estamos preparados para definir mais precisamente de que modo a provação fundamenta a subsequente execução da obra redentora de Jesus. Até aqui somente encontramos que a expulsão de demônios retrocede a ela. Mas temos de perguntar ainda: em que princípio? O princípio é aquele da antecipação dos frutos do trabalho de Jesus baseada na antecipação parcial, em princípio, da obra em si. A expulsão de demônios era parte do despojo da batalha de sua vida e, ainda assim, isso foi feito quando o trabalho mal havia começado. No quarto Evangelho, essa ideia de usufruto antecipado, tanto por parte de Jesus como dos discípulos, ocorre não raramente, mas

aqui, a mesma ideia é encontrada nos Sinóticos. Alguém pode dizer, é verdade, que, afinal, a expulsão de demônios representa uma parcela pequena na obra salvadora de nosso Senhor, de fato bem pequena para sustentar uma construção tão pesada sobre ela. Porém, talvez, ele tenha julgado a questão de maneira diferentemente do modo como a mente moderna está inclinada a fazer. Em qualquer caso, ele ligou nada menos do que a vinda do reino de Deus com essa parte de seu ministério [Mt 12.28; Lc 11.20], e, em todos os três Sinóticos, a antítese entre o reino de Satanás e o reino de Deus é nitidamente salientada; onde o primeiro se manifesta, o segundo *ipso facto* se antecipa [cf. v. 30 em Mt com v. 23 em Lc].

A FORMA ESPECÍFICA QUE A TENTAÇÃO DO SENHOR ASSUMIU

Nós devemos agora, em seguida, inquirir sobre qual forma específica que a tentação ou a provação assumiu. Duas possibilidades são sugeridas: Jesus podia ser tentado em uma questão que não pertencesse ao seu ofício messiânico, de modo que o ato pecaminoso sugerido a ele pudesse servir como uma tentação para qualquer homem que estivesse sob o governo de uma Lei ética. Ou a sugestão feita a ele poderia estar de alguma maneira relacionada ao seu chamado messiânico, o que faria que o pecado, se cometido, fosse especificamente um pecado messiânico.

As duas primeiras tentações claramente se anexam ao *status* messiânico de Jesus, sendo introduzidas pelo “se tu és Filho de Deus”. Na terceira tentação, isso não é explicitamente declarado, mas a razão óbvia para isso é que mencionar ao mesmo tempo a filiação divina de nosso Senhor e uma questão de idolatria parecia inapropriado. As tentações, portanto, são messiânicas e as respostas dadas por Jesus procederam aparentemente de um ponto de vista comum humano: “nem só de pão vive o homem”; “não tentarás ao Senhor teu Deus”; “ao Senhor teu Deus adorarás e só a ele darás culto”. Logo, nenhuma messianidade é mencionada.

Nessa contraposição entre tentação e resposta está a chave para um entendimento correto do que é que, no fundo, estava acontecendo nessa crise. Notaremos que Jesus, embora não afirmando diretamente sua posição messiânica, não nega, ou melhor, reconhece indiretamente essa posição. Teria sido fácil para ele ter encerrado a transação toda dizendo: eu não sou o Filho de Deus. O problema, contudo, se resolve nisto: como que

messianidade e submissão às obrigações éticas da conduta humana comum podem seguir juntas? Em teoria, pode-se supor que a messianidade esteja isenta de certas restrições impostas sobre o homem ordinário. Teoricamente, Jesus, como um Messias, não teria cometido nenhum pecado se, quando com fome, tivesse transformado as pedras em pães. Ele poderia ter assumido uma atitude soberana sobre a natureza, em vez de se submeter às limitações que ela impunha. Se ele insiste em se conduzir como um homem, dependente de Deus para seu sustento, deve querer dizer que sua messianidade, embora bem real, está passando por certa fase à qual essas limitações da criatura, com a presença do sofrimento, pertencem inseparavelmente.

Ele existiu como Messias num estado de humilhação. Depois que isso havia passado, um estado de exaltação se seguiria, no qual essas várias coisas que lhe foram oferecidas como tentações se tornariam perfeitamente normais e permissíveis. O que não era inerentemente pecaminoso se tornou tal, no seu caso, pela Lei de humilhação e serviço sob a qual sua vida havia sido posta no presente. O propósito da tentação, do ponto de vista de Satanás, consistia na tentativa de movê-lo para fora desse espírito e atitude de serviço e humilhação, a fim de que ele cedesse ao desejo natural por sua glória messiânica sem um intervalo de sofrimento. E essa fase preliminar da messianidade que Satanás sugere que ele deveria omitir coincidia em geral com a condição e experiência do sofrimento do homem sob Deus. Daí que, embora Satanás o aconselhe a agir como um super-homem, em princípio como Deus, nosso Salvador, com sua repetida ênfase naquilo que o homem estava obrigado a fazer, repudia tal autoexaltação. É altamente significativa nessa ligação que as palavras com as quais Jesus repele o tentador são tiradas da Torá, o Livro da Lei (Deuteronômio), como se ao pôr a si mesmo sob a Lei, Jesus desejasse relembrar Satanás do que estava realmente em jogo, a questão da humilhação *versus* a asserção das prerrogativas pertencentes a um estado de glória.

AS TENTAÇÕES DO SENHOR INTERPRETADAS

Essa é uma interpretação, de alguma maneira, diferente dessa crise na vida de Jesus do que aquela que pode ser correspondente com as estereotipadas “vidas de Jesus”, as versões comuns moralizantes das histórias do

Evangelho. A teoria ordinariamente encontrada mostrará que Jesus, nessas tentações, repudiou a corrupção e a prostituição judaicas da esperança messiânica nos termos dos três aspectos de sua perversão principal. Na primeira tentação, afirma-se, ele menosprezou a ideia da exploração egoísta da messianidade para a própria finalidade ou necessidade. O Messias não deve usar seu poder sobrenatural para aliviar a própria fome. Seu proceder messiânico deve ser completamente altruísta. Na segunda tentação, Jesus pôs de lado a tentação da messianidade pela ambição egoísta, para ser abordado pela suposição de que seu papel é o de um Messias que opera maravilhas. E, na terceira tentação, ele foi levado a rejeitar de uma vez por todas as associações políticas e nacionalistas à ideia de messianidade, as quais, como nas duas anteriores, apelavam para a sede de glória. Nós veremos agora que essa visão não está de acordo com as respostas que Jesus deu às sugestões do tentador. Ele, portanto, em qualquer caso, não interpretou assim o desígnio de Satanás.

Felizmente, ao interpretarmos as tentações individuais, temos as respostas do Senhor disponíveis a nós, o que nos capacita a retroceder até o desígnio interno da tentação, pois podemos assumir com segurança que ele tinha a intenção de responder ao tentador de acordo. O significado da resposta provê o significado da sugestão satânica. E, além disso, uma vez que as palavras da resposta foram tiradas da Escritura, e podemos mais uma vez assumir com segurança que Jesus captou o sentido e a intenção reais das passagens da Escritura, podemos inferir, a partir de uma correta exegese contextual, qual é o seu ponto central, o que consequentemente era o ponto da resposta de Jesus, e que, antes disso, era o ponto na sugestão de Satanás.

DEUTERONÔMIO 8.3

Ao responder à primeira tentação, nosso Senhor citou Deuteronômio 8.3: “Não só de pão viverá o homem, mas de tudo o que procede da boca do SENHOR”. No contexto dessas palavras, Yahweh relembra aos israelitas que, ao alimentá-los de maneira sobrenatural com o maná, ele queria lhes ensinar a lição sobre a habilidade de Deus para suprir o sustento sem os processos naturais. Não há nenhum contraste aqui entre o alimento espiritual suprido pelas palavras de Deus e a comida material suprida de forma física. De fato, aquela experiência dos israelitas teria sido um método

pobre para lhes ensinar isso. Além do mais, no discurso de Deuteronômio não há o mínimo ponto de contato para tal exegese. Jesus aplica para si mesmo o verdadeiro sentido, da mesma maneira que ele era aplicado aos israelitas. Ele havia sido trazido pelo Espírito para essa situação, na qual Deus espera que ele tenha fome. Note a ocorrência das palavras “provar” e “humilhar” no contexto de Deuteronômio. E a prova consistia em colocar diante dele a necessidade de exercitar confiança implícita em Deus como aquele apto para sustentar sua vida não importando o jejum prolongado. A “palavra que procede da boca de Deus” se refere à palavra miraculosa de onipotência, a simples palavra que não requer nenhum meio natural.

O melhor termo abrangente disponível para o estado mental revelado por Jesus é “fé”. Só que deveríamos nos lembrar do que esse termo tão ricamente dotado envolvia no conteúdo da presente ocasião. Pois o exercício da fé, para Jesus, ia muito mais além da prática da perseverança heroica que se mantém sob o sofrimento. Isso de fato forma parte do conceito da palavra grega *hypomone*, pois “paciência”, uma espécie de fé, tem sido modelada sobre ela. Porém, na experiência de Jesus, como na experiência cristã comum, o que é mais necessário acima de tudo é um espírito interior de submissão a Deus. A questão não era, em primeiro lugar, o que ele deveria suportar, patologicamente falando, mas como deveria suportá-la. Ele tinha de passar por essa experiência dolorosa de uma maneira ideal, de um ponto de vista religioso.

E, mais uma vez, quanto a essa atitude espiritual interna, a ênfase não estava somente no lado negativo, estava igualmente no aspecto positivo. A tentação-sofrimento tinha de ser suportada com apreciação total, com total receptividade positiva ao plano de Deus. Quando Satanás sugeriu que ele deveria transformar as pedras em pães, estava tentando mover Jesus para fora dessa fé com referência à sua humilhação para uma atitude de soberania independente, o que pertencia apropriadamente somente ao seu estado exaltado. Finalmente, deve-se notar que o que se tornou em tentação não foi somente o sofrimento da fome, mas o perigo de morte decorrente dela, como também a citação de Deuteronômio: “O homem não viverá de pão somente”. Daí Marcos e Mateus relatarem que anjos vieram e ministraram a ele.

DEUTERONÔMIO 6.16

Na nossa abordagem à segunda tentação, mais uma vez começaremos com a resposta dada por Jesus. Essa foi tirada de Deuteronômio 6.16, em que Moisés diz aos israelitas: “Vós não tentareis Yahweh vosso Deus, como vós o tentastes em Massá”. O evento em questão é descrito em Êxodo 17, e citado novamente em Deuteronômio 9.22 e 33.8. Tentar Yahweh tem o sentido de “provar a Deus”, ou seja, a busca para afirmar por meio da experiência se seu poder para conduzi-los à terra de Canaã era confiável. Era uma prova que procedia de dúvida ou de incredulidade completa. O que aconteceu em Massá figurou em tempos posteriores como o exemplo típico do pecado da incredulidade [Sl 95.8; Hb 3 e 4]. Nosso Senhor quis dizer, claramente, que se jogar do alto do templo, confiando que anjos iriam interceptar a queda, não seria diferente em princípio da conduta desses hebreus murmuradores no deserto.

À primeira vista isso parece incompreensível, porque tal exibição por parte de Jesus pode ser interpretada como diametralmente oposta ao estado mental dos israelitas em Massá. Certamente, um grau de confiança era requerido para realizar o ato comandado por Satanás. E, contudo, embora um abandono momentâneo à fé, a iniciativa teria sido inspirada pelo retrocesso diante de uma vida prolongada de fé. Na sequência, nosso Senhor teria sido conduzido em seu ministério, não por um desenvolvimento contínuo do mesmo ato de confiança de que Deus o preservaria, mas pela lembrança desse experimento supremo, que consideraria a confiança como supérflua. Isso envolveria uma experimentação ímpia com a dependência de Deus. Além do mais, seu senso de segurança teria dependido não da promessa de Deus, mas da demonstração solicitada por ele mesmo. A resposta aqui, portanto, também se endereçava da maneira mais direta para o ponto central da tentação: “Tu não farás experimentos com Yahweh, teu Deus”. Essa segunda tentação se coloca ao lado da primeira, no sentido em que estar protegido era a questão. Na última era proteção contra a fome; na primeira, era proteção contra um perigo externo.

DEUTERONÔMIO 6.13

A terceira tentação difere das duas primeiras em dois aspectos. Primeiro, ela sugere um ato declarado de pecado, enquanto que até esse momento a pecaminosidade do ato foi habilmente disfarçada e representada como estando na esfera do que o Messias pudesse legitimamente fazer. Assim, o ato aconselhado é de adoração de Satanás, pecaminoso *de per si*. E, em segundo lugar, Satanás introduz agora, pela primeira vez, o elemento de autointeresse, tendo se confinado nas duas últimas ao papel de um espectador desinteressado, ao aconselhar Jesus para o próprio bem desse. Em ambos esses aspectos, a terceira tentação se move para um plano mais baixo de sutileza do que as duas precedentes. Permanece um mistério, como Satanás, depois das duas recusas iniciais, pôde alimentar qualquer esperança séria de sucesso nessa instância. Se, porém, psicologicamente falando, a tentativa parece absurda, deve-se reconhecer que a terceira tentação era mais fundamental no sentido de que ela expunha a questão última em torno da qual as coisas estavam girando desde o início. O que estava em jogo era se Deus deveria ser Deus, ou Satanás deveria ser deus e, analogamente, se o Messias deveria ser o Messias de Deus ou de Satanás. Pois esse é o cenário mais profundo que o “se” condicional de Satanás e sua promessa consequente sobre a dádiva da glória dos reinos revela para nós. Os dois atos não teriam sido atos simples e isolados de pecado. Eles teriam envolvido uma transferência de lealdade por parte de Jesus, de Deus para Satanás. Daí a rejeição sumária do tentador por parte de nosso Senhor: “Aparta-te de mim, Satanás”. O apelo é feito a Deuteronômio 6.13, em que toda idolatria é, em princípio, proibida.

Apesar de Satanás, em sua terceira tentativa, ter agido desesperadamente com um mau julgamento, ao vir às claras e aconselhar algo tão flagrantemente pecaminoso, existem, porém, algumas coisas a serem levadas em consideração para colocar sua conduta como até certo ponto inteligível, se não inteligente. São elas:

(a) Parece que Satanás contava com o efeito surpresa da investida; nos dois casos anteriores ele havia, por assim dizer, submetido o caso a Jesus para consideração deliberada; assim ele mostra a ele o objeto de atração e fascinação num relance;

(b) Ele apela para o instinto enraizado de Jesus para a obediência e serviço como evidenciado nas respostas anteriores. Isso parece uma tentativa de entregá-lo àquela forma de subjetividade religiosa, em que não

faz mais muita diferença sobre quem ou qual é o objeto de culto, contanto que haja espaço para afirmação irrestrita do instinto religioso. Isso, é claro, ocasiona o surgimento de uma pseudoreligião, na qual os processos são governados pelo homem e não por Deus. Religião não é adoração ou serviço abstratos; ela é adoração e serviço ao verdadeiro Deus, e especificamente de acordo com sua revelação.

À luz disso, a citação de Deuteronômio, “ao SENHOR teu Deus somente”, adquire um sentido mais profundo. A religião pagã, no fundo, sempre se emancipa desse laço objetivo. Na verdade, chamá-la de “religião” ou falar de “religiões”, no plural, é usar o termo de maneira inapropriada. A existência de “falsas religiões” é em razão tão somente de que, subjetivamente, a necessidade por religião é inata na alma humana.

TENTAÇÃO E PECABILIDADE

Nossa visão da tentação, embora de maneira alguma resolva todos os mistérios do evento, contudo está adaptada para lançar luz sobre um assunto obscuro. Dois problemas são enfrentados aqui. Um é o problema da tentação de Jesus. O outro é o problema de sua pecabilidade. A nossa primeira pergunta é: como ele poderia ser tentado? Então, em seguida, uma vez que a tentação acontece, como ele poderia pecar? Está claro que o primeiro problema suplanta o segundo. Se uma pessoa é passível de ser tentada por alguma coisa, isso pareceria envolver uma imperfeição. A bondade absoluta estaria imune ao pecado, como é o caso de Deus e do estado dos santos no céu. De fato, a tentação achou entrada tanto no primeiro como no segundo Adão. E, ainda assim, sua entrada somente não implica a presença do pecado.

A solução está em que o curso de ação que era apelativo a eles não era um curso de ação inerentemente pecaminoso; mas, em teoria, era inocente e permissível, e que se tornou causa do pecado somente por causa da proibição positiva sob a qual Deus havia colocado tal ato. Por meio da inocência abstrata do ato, ele poderia entrar na mente do homem e se tornar um objeto de desejo ou de contemplação indecisa, conquanto a proibição divina não fosse rememorada e desafiada. Se “tentabilidade” significar meramente abertura de mente para um ato inocente em si, a dificuldade pode talvez dar a impressão de ter sido removida. Contudo,

pode-se objetar de maneira bem forte que isso só diz respeito à abordagem psicológica da tentação, e falseia, na verdade, esse lado da tentação efetiva em si. A tentação começaria somente quando a alternativa bem definida se apresentasse perante a mente que faz a escolha – será o tomar a coisa em sua inocência? Ou a rejeição dela porque é proibida por Deus?

E aqui o problema retorna com toda a sua intensidade: como a preferência por obedecer a vontade divina será contemplada ainda que por um momento pela mente de uma pessoa sem pecado? Pois devemos nos lembrar de que a inclinação de um ser sem pecado é sempre na direção de Deus, e para longe da desobediência por causa de seu amor por Deus. O que podemos conceber como psicologicamente hábil para suplantar e reverter isso? Esse é um problema que enfrentamos já no caso de nossos primeiros pais. Mas ele apresenta um aspecto mais difícil ainda no caso de Jesus. Pois Jesus era diferente de Adão em alguns aspectos, o que faz os fatores que contrabalançam para o repúdio do pecado serem muito mais difíceis e, até aqui, a solução do problema parece mais impossível.

Jesus não era somente inocente como Adão; ele era possuído e guiado pelo Espírito em toda sua plenitude e, ainda mais, se aceitamos o ensinamento posterior do Novo Testamento, sua natureza humana era de propriedade da pessoa do Filho de Deus. Colocar o problema sob tais circunstâncias parece de antemão determinar a resposta negativa de que ele não podia ser tentado nem pecar. O mistério duplo, portanto, quanto à tentabilidade e à pecabilidade do Salvador aparece aqui como um em sua raiz, e nós simplesmente temos de confessar nossa inabilidade para clarear a questão.

Ao mesmo tempo não deveríamos nos deixar levar pela solução fácil que diz: Jesus tinha uma verdadeira natureza humana e, portanto, é claro, ele podia ser tentado e pecar. Isso pode ter certo valor relativo, porque, quanto à natureza divina, sabemos *a priori* com toda a certeza que ela não pode ser tentada nem pecar. A natureza humana de Jesus não partilhava da impossibilidade abstrata e metafísica. Mas a possibilidade abstrata e metafísica confere somente uma contingência abstrata e metafísica de ser tentado e de pecar. O que se busca, onde o problema é levantado, é algo diferente daquilo, ou seja, a concepção da entrada real da tentação e do pecado. Não se ganha nada com um apelo à natureza humana de Jesus como tal. Para que nos desiludamos com relação a isso, é suficiente lembrar

que Jesus, em seu estado exaltado, e também os santos no céu possuem uma natureza humana, e mesmo assim não são por isso capazes de pecar.

As interpretações modernas do evento mais em voga se deparam com dificuldades maiores ao sustentarem a impecabilidade de Jesus, do que a que já esboçamos. A razão é que a perversão judia da ideia messiânica, em cuja visão a essência da tentação é colocada para seu engano, não era em si uma coisa inocente. Se Jesus sentisse o engodo exercido por ela, e tivesse que batalhar contra ela, isso quer dizer que ele tinha de resistir à sedução que exercia poder sobre ele para fazer algo errado. Uma sugestão má, *de per si*, teria sido injetada em sua alma. Tem-se observado, contudo, que a mesma não pode ser evitada no que diz respeito à parte hipotética da terceira tentação. Porém, não foi a hipótese aqui que apelava a Jesus. O que se intencionava para atrair sua atenção era o governo sobre os reinos, e isso mais uma vez não é *ipso facto* pecaminoso; ao contrário, é algo explicitamente prometido ao Messias [cf. Sl 2.8; 9; Ap 11.15].

Outra objeção contra a visão popular é que as respostas de Jesus para Satanás, se interpretadas de acordo com seu verdadeiro sentido veterotestamentário, não contêm uma refutação adequada da sugestão satânica como a visão moderna entende. Que o homem não viverá somente de pão não tem nada a ver com a questão de explorar as habilidades messiânicas para propósitos egoístas. A solicitação do aplauso popular não tem nada a ver, intrinsecamente, com a proibição de se tentar a Deus. Somente na terceira tentação é que a citação do Antigo Testamento se encaixa melhor no propósito de Satanás.

O plano de tentação seguido por Satanás, apesar de não ser sutil em todas as suas partes, evidencia, porém, certa profundidade de percepção quanto ao que está em jogo, e certa avidez estratégica para conquistar Jesus, não em algum ponto subordinado, mas na posição estratégica central, da qual o desenrolar bem-sucedido do plano de redenção dependia. Satanás sabia muito bem que esse ponto essencial estava na adesão absoluta e resoluta de Jesus ao princípio de humilhação e sofrimento como a única estrada para a vitória e glória. Isso deu ao diabo, sem dúvida, uma satisfação sinistra de tentar destruir a obra de Deus e de Cristo no seu ponto mais central. Qualquer tipo de pecado teria desqualificado Jesus para a sua tarefa messiânica, mas o pecado sugerido aqui teria sido um pecado contra o âmagos e a essência da tarefa.

— Capítulo cinco —



A revelação do ministério público de Jesus

[A] Os vários aspectos da função reveladora de Cristo

Ao pensarmos sobre a revelação mediada por Jesus, temos o hábito de nos restringir às suas andanças e à sua obra na terra. Esse não é um conceito adequado porque exclui o fato de que Jesus existia antes de nascer (preexistência), e continuou a existir depois que foi removido da terra (pós-existência), e que ambos esses estados pelos quais sua existência terrena está cercada estavam em relação estreita com o amplo esquema da revelação divina como um todo.

A função de Jesus enquanto reveladora de Deus durante sua vida terrena partilhava de um ajuste peculiar a outros órgãos e épocas de revelação, por meio dos quais certas limitações lhe foram impostas, limitações que não pertencem aos dois estados mencionados. Durante sua vida terrena, ele se tornou um entre muitos, um elo, por assim dizer, na corrente dos órgãos de revelação. Ele não foi enviado para, nem tinha a intenção de comunicar todo o volume revelável da verdade divina, de modo

a fazer que o que precedeu ou o que sucedeu fossem dispensáveis. Ele fez a sua parte no todo, pressupondo o que o Antigo Testamento já havia feito, e lidando com o que os órgãos subsequentes da revelação da verdade do Novo Testamento fariam com a revelação da verdade referente às obras realizadas por ele. Nesse sentido ele podia ser chamado tanto de profeta como de apóstolo. Lembrando somente que é necessário acrescentar que as limitações às quais Jesus se submeteu, nesse sentido, eram do tipo objetivo e não subjetivo. Elas eram o resultado não de uma inadequação de conhecimento, mas de uma delimitação de sua função dentro de um esquema que se estende em ambas as direções para ele e a partir dele. Apesar de ele possuir a plenitude da verdade divina em si, e pudesse ter permitido que ela brilhasse por intermédio de sua subjetividade, contudo ele se absteve de fazer isso, ajustando-se ao processo do qual era o ápice e o centro, um processo que requeria tanto preparação como acompanhamento.

Veremos que, definida dessa maneira, a ideia da limitação de conteúdo, inerente à obra terrena de nosso Senhor, não tem nada a ver com as limitações que a teoria da *kenosis* presume ter existido nele. A última é considerada subjetiva em sua natureza e tem como afirmação básica que Jesus deixou de lado ou se desvestiu do uso de atributos transcendentais como onisciência e onipotência, de modo que, como consequência, seu ensinamento não era livre de erros nem seu poder equivalente à onipotência. Na nossa opinião, nenhuma mudança ocorreu na deidade, e a natureza humana não ficou abaixo dos requisitos que o trabalho de revelação lhe demandava. As limitações com as quais ele foi enviado foram suficientes para que aquilo que ele veio fazer fosse realizado de modo completo e perfeito.

QUATRO DIVISÕES DA REVELAÇÃO DADA POR CRISTO

O funcionamento da revelação de Cristo durante o Antigo Testamento e depois de sua ascensão não completa, contudo, toda a tarefa revelatória desempenhada por ele, além do seu ministério público. Pois tudo isso pertence à esfera da redenção, e, ao lado dela, temos de colocar sua mediação do conhecimento de Deus na natureza. Tudo aquilo que é revelado sobre Deus à mente do homem por meio da natureza vem por intermédio de Cristo. E nós não devemos conceber isso como puramente

preliminar, havendo cessado tão logo sua atividade no Antigo Testamento houvesse começado ou sua encarnação houvesse acontecido. Isso continua ainda agora e continuará para sempre interligado com tudo aquilo a que a revelação redentora se sobrepõe.

Nós temos quatro divisões da revelação ministrada por Cristo, as quais enumeramos em ordem:

(a) a revelação natural ou também chamada de revelação geral, que se estende indefinidamente desde a criação do mundo;

(b) a revelação sob a economia do Antigo Testamento, que se estende da entrada do pecado no mundo até à encarnação;

(c) a revelação de Deus feita durante seu ministério público na terra, que se estende da natividade até sua ressurreição e ascensão;

(d) a revelação mediada por ele por meio de seus servos escolhidos, que se estende da ascensão até a morte da última testemunha inspirada, falando sob o guiar infalível do Espírito Santo.

Nós encontramos essas quatro distinções mencionadas separadamente no prólogo do quarto Evangelho. Normalmente se entende que o evangelista as resume sob o nome *Logos* dado a Cristo. *Logos* significa tanto a razão como a palavra, graças à boa percepção grega de que os dois processos de pensar e de falar estão intimamente relacionados, em que pensar é um tipo de fala interna, e falar um tipo de pensamento exposto. O *Logos* é, portanto, o revelador que expõe a mente interior de Deus. Alguns teólogos especulativos pensam que a ideia não se relaciona de maneira alguma com o processo da fala *ad extra*, mas ela descreve o modo interno de existência da divindade, sob o princípio de que a segunda Pessoa da Trindade é, por assim dizer, o reverso, o avesso, da primeira. Deixando isso à parte, e nos limitando à esfera da revelação ao mundo, a questão que surge é se o nome se relaciona com qualquer parte da revelação exclusivamente, ou se ele se relaciona de modo abrangente com cada parte componente do processo.

A tendência antigamente era manter o termo *Logos* dentro da área da revelação natural em contraste com a revelação redentora de Deus. Tal visão excluiria não somente a revelação redentora do Novo Testamento, mas também aquela do Antigo Testamento. Não teria sido como *Logos* que o Filho de Deus apareceu a Israel ou à igreja depois da encarnação. Todo esse trabalho revelatório consistia, desde a criação e ao longo dos tempos,

em mediar o conhecimento natural de Deus; ou seja, no que diz respeito ao nome *Logos*, porém, é claro, sob outras designações, ele era reconhecido como desempenhando a tarefa do Revelador redentor.

Essa não é uma visão plausível, porque o ponto principal do prólogo parece unir as revelações na natureza e na redenção. Mas o último ponto perde de vista, como Zahn interpretaria o evangelista, o fato de que o nome *Logos* está totalmente associado à revelação redentora, encarnada, mediada por Jesus na terra. De acordo com esse escritor, Jesus não se tornou o *Logos* ou Palavra como tal até a encarnação. Especialmente, a declaração no versículo 14 causa grande dificuldade nessa interpretação.

Entre aqueles que mantêm que há uma referência tanto na revelação natural como na redentora, há ainda outra diferença sobre se o evangelista faz uma referência especial ao Antigo Testamento como um período separado ou não. Isso tange à exegese do versículo 11, se “o que era seu” lá significa homens em geral, “o que era seu” por causa da criação, ou significa a nação de Israel. Na primeira opção, há a referência à rejeição do Redentor encarnado em larga escala pelo mundo, na última, a rejeição do Redentor encarnado é pelo povo de Israel.

Uma exegese cuidadosa do prólogo leva à conclusão de que os seguintes períodos são parte da obra do *Logos* de que João está falando:

(a) primeiramente, a mediação do conhecimento de Deus à humanidade comunicada pela natureza; essa é uma função que não cessou quando o *Logos* se fez carne, mas caminha ao longo de sua atividade encarnada, redentora desde o início até o fim, enquanto houver mundo que necessite dela;

(b) em segundo lugar, há a revelação redentora dada ao povo de Deus no Antigo Testamento; isso fazia referência à redenção apesar de que ela era mediada pelo Cristo ainda não encarnado, de modo que, quanto ao estado no qual o *Logos* mediava, não havia ainda nenhuma diferença entre o que ele havia sido no começo do mundo e o que ele era então;

(c) em terceiro lugar, a função do *Logos* atingiu seu clímax quando a Palavra se fez carne e, nesse estado encarnado, que nunca mais seria abandonado, ele emitiu a interpretação plena da obra redentora de Deus, seja durante a própria carreira terrena no estado de humilhação ou durante o seu estado exaltado, que ele possuía desde a ressurreição que agora é efetivo nos céus quanto à revelação redentora.

A OBRA REVELADORA DE JESUS NOS EVANGELHOS

Nós, aqui, nos dirigimos particularmente ao último período mencionado da obra revelatória de Jesus, que foi efetuada na terra e descrita e registrada nos Evangelhos. Contudo, a maneira como isso se deu de maneira alguma é uniforme. A fim de se ter o entendimento apropriado dela, devemos traçar algumas distinções, e não nos perder na generalidade de que Jesus era o Revelador de Deus na terra. Os Evangelhos falam sobre dois aspectos ou maneiras nas quais isso se deu. Por um lado, Jesus revelou Deus por meio do que ele era; sua natureza e seu caráter eram reveladores de Deus; em última instância, isso envolve e postula que ele era divino em sua natureza, sendo ele Deus. Por outro lado, Jesus também revelou Deus por meio da fala que ele trouxe de Deus, por meio das palavras que ele falou.

Isso prossegue sem dizer que esses dois modos não eram distintamente separados um do outro. A revelação por meio do caráter nunca era muda, desacompanhada de palavras; entretanto, a revelação por meio da fala era amplamente uma revelação do caráter, primeiro do que fala e, em seguida, daquele que é reproduzido na fala. Portanto, o que distingue os dois aspectos não é tanto a ausência ou presença do pensamento sobre revelação da palavra; mas, antes, a preeminência do pensamento sobre a reprodução do caráter em uma das fontes.

No quarto Evangelho, encontramos esse pensamento destacado de modo especial. Ele ocorre ocasionalmente nos Sinóticos, mas o que mais frequentemente encontramos lá é a ideia da revelação por meio da fala direta sobre Deus. Mateus 11.27 fornece um exemplo, dentro dos Sinóticos, da ideia da revelação de Deus por meio da semelhança de Deus, e, por essa mesma razão e sua raridade nos Sinóticos, isso tem sido chamado de “*logion* joanino”. Algumas peculiaridades seguem na trilha de cada um dos dois aspectos destacados. Em João, porque a ideia no pano de fundo é a da revelação da pessoa, o objeto de revelação aparece explicitamente de maneira pessoal: é Deus, ou o Pai, a quem Jesus revela em vez de uma coisa ligada a Deus. Nos Sinóticos, no entanto, as coisas representadas objetivamente, como o reino de Deus, justiça, etc., estão mais em evidência, apesar de que, é claro, elas nunca aparecem desconectadas de Deus, o que poderia fazer que fossem religiosamente indiferentes, como na abordagem moderna tão bem conhecida.

Mais ainda, em João, por causa dessa concentração objetiva na revelação do que está contido em Deus, uma ênfase grande é posta sobre uma preexistência celestial por meio da qual Jesus estava de modo preeminente qualificado para apresentar o que ele tinha de apresentar, ou seja, Deus, pois no céu, o objeto principal de sua visão era precisamente Deus [cf. 1.51; 3.2; 5.30; 8.38]. Ao lado da preexistência, a ideia de coexistência ininterrupta, como fonte de conhecimento revelador mesmo durante a vida terrena, é expressa em algumas dessas passagens.

Indo mais além, o conceito da revelação joanina carrega um forte elemento soteriológico. A revelação não é somente um pré-requisito da salvação, o que pode aparecer mais facilmente na leitura dos Sinóticos; precisamente porque confronta o indivíduo com Deus em Cristo, ela produz um efeito transformador, purificador por meio da própria ação inerente [8.32; 15.3]. A forma pessoalmente concentrada, na qual os atributos e potências divinas são representados como encarnados em Jesus, encaixa-se com essa linha de pensamento. Ele é “a vida”, “a luz” e “a verdade” em pessoa.

Em contraste com esse complexo de peculiaridades em João, encontramos nos Sinóticos várias referências ao Espírito como a fonte imediata de revelação comunicada por Jesus. O quarto Evangelho igualmente menciona o Espírito, mas não com tal preeminência nessa mesma relação. O Batista, embora não citando o batismo diretamente, fala dele como qualificando Jesus para conferir o Espírito aos outros [1.33], mas isso não é exatamente o mesmo que revelar pelo Espírito. A ênfase na natureza divina retirou a necessidade de referência a isso. De uma só vez encontramos a caracterização das palavras de Jesus como “Espírito e vida” [6.63]. No todo, o Espírito figura em João como uma dádiva futura, que virá depois da partida de Jesus, e quando isso ocorrer ele mediará a revelação de Jesus para os discípulos [16.13].

[B] *A questão do desenvolvimento*¹

Tendo agora chegado ao ponto em que o ministério público do nosso Senhor se abre para a nossa investigação, somos confrontados com a

questão se há um desenvolvimento observável dentro desse ensinamento. A fim de assegurar a clareza, devemos, desde o início, distinguir entre o desenvolvimento subjetivo na mente de Jesus, seu conhecimento e percepção da verdade crescendo à medida que ele progride em seu ministério, e o desenvolvimento objetivo, a apresentação dos fatos e ensinamentos estando sujeitos ao progresso de tempos em tempos.

Falando de maneira abstrata, nenhuma objeção *a priori* pode ser levantada mesmo contra o tipo subjetivo de desenvolvimento. Jesus tinha uma verdadeira natureza humana, e natureza humana como tal é sujeita a desenvolvimento, o qual, contudo, não é o equivalente de dizer que ela não pode existir, sob nenhuma circunstância, sem desenvolvimento. A ideia de evolução domina de tal modo a mente moderna e se torna tão fascinante que, em muitos casos, a existência da aquisição gradual de conhecimento pela mente de Jesus é simplesmente assumida sem se inquirir quanto à evidência concreta disso. De fato, não existe evidência para tal suposição enquanto a natureza sem defeito do conteúdo do ensinamento for mantida. Não há nenhum ponto na vida de nosso Senhor no qual um influxo de uma nova substância ou princípio de pensamento possa ser observado. Um espaço entre o que antecede e o que se segue não pode ser percebido. Os incidentes ocorridos próximos a Cesareia de Filipe têm sido citados como evidência para tal construção; mas, como será indicado mais adiante, não há aqui nenhuma evidência de avanço, em termos de iluminação, na mente de Jesus, nem mesmo a inserção de algo totalmente novo na mente dos discípulos. O ponto, no episódio, não é que uma confissão tenha ocorrido a partir de algo completamente desconhecido antes.

Entretanto, houve progresso no ensino objetivo, se não particularmente aqui, pelo menos em outros pontos. A necessidade disso surgiria da capacidade de apreensão dos discípulos, a qual era menor no começo do que depois, e do desdobramento da situação do ministério público de nosso Senhor, no qual a oposição de seus inimigos era um dos fatores determinantes principais, humanamente falando.

Nossa posição, portanto, é: o desenvolvimento subjetivo é permissível; mas, na verdade, não provado; o desenvolvimento objetivo no ensino é necessário e capaz de ser identificado. Entretanto, para prevenir qualquer mau entendimento, devemos acrescentar uma declaração um tanto quanto mais precisa. Suponhamos que o desenvolvimento subjetivo fosse de fato

descoberto. Nós não poderíamos conceder que tal desenvolvimento pudesse ser de todo tipo. Deveríamos distinguir o progresso do erro à verdade, e mais uma vez o progresso de uma apreensão parcial da verdade para uma mais abrangente e adequada. O primeiro seria irreconciliável com a impecabilidade do ensinamento de Jesus, o último estaria em perfeita consonância com ele.

Agora, ao consultar as discussões modernas sobre a vida e o ensino de Jesus, descobrimos que, de fato, as ocasiões em que um progresso da percepção subjetiva da verdade é atribuído a ele, são precisamente dessa natureza, do que se assume que ele avançou do erro para a eliminação do erro. E isso não está confinado às questões de importância relativamente menor, como questões de História e criticismo, pois essas coisas são consideradas hoje em dia geralmente como tão triviais que estão totalmente além da necessidade de qualquer correção, e facilmente Jesus é considerado como alguém que partilhava da opinião comum de seu tempo em tais coisas e de nunca ter se desligado delas em sua vida inteira. Os pontos levantados, com relação aos quais o desenvolvimento da eliminação da presença do erro é preferencialmente afirmado, são antes os assuntos cardeais e de maior peso em seu ensinamento. Pedem-nos para acreditar que nosso Senhor, nas questões como o reino de Deus, sua messianidade e a necessidade e importância de sua morte, sustentava não somente convicções diferentes, mas até mesmo contraditórias em vários pontos. Os defensores dessa crença frequentemente não se dão ao trabalho de basear isso em evidência. Tem-se por certo o que está exposto neste parágrafo.

Não há necessidade de indicar que onde isso é feito tanto a presença da natureza divina na pessoa de Jesus como a infalibilidade de sua natureza humana foram abandonadas. Ele se tornou um professor como qualquer professor eminente. Sob essa suposição, dificilmente ele pode ser chamado de profeta, pois a infalibilidade estava geralmente associada ao ofício profético, e Jesus sem dúvida partilhava dessa opinião. A consciência da messianidade não poderia sequer ter vivido em tal atmosfera, pois se mesmo o Batista era maior do que todos os profetas, quanto mais Jesus, na consciência de sua revelação, deve ter considerado a si mesmo como o ápice de estabilidade e confiabilidade quanto a representar Deus de maneira absoluta em todo o tempo.

Tudo que foi dito se relaciona somente com o ministério público de Jesus, pois essa é a seção da vida de Jesus que o registro nos capacita a observar. Quanto à sua vida privada anterior, deve ter havido um desenvolvimento psíquico e ético-religioso. A informação que temos sobre isso é bem escassa. Ela está confinada nas declarações em Lucas 2.49-52. Tudo o mais é velado, e requereria uma grande dose de autoconfiança histórico-crítica para construir, sob uma base tão pequena, o que tem sido chamado com certa frequência de “uma biografia de Jesus”, ou numa linguagem um tanto quanto modesta, “uma vida de Jesus”.

[C] *O método de ensino de Jesus*

A questão sobre desenvolvimento permissível nos conduz diretamente àquela do método de ensino. Pois é óbvio que, no que concerne à metodologia, mais do que em qualquer coisa, um grau de variabilidade e de ajustabilidade ao desenvolvimento da situação deve ser observado. É certo que o método de ensino de Jesus traz um caráter específico, mas a peculiaridade pode ser observada mais facilmente ao se colocar a questão na forma negativa: pela ausência de quais características era o método empregado mais claramente reconhecido?

As características ausentes são sistematização e apresentação doutrinária coesa da verdade. Isso pode ser mais bem notado ao se comparar o ensino de Paulo, o qual, embora de maneira alguma indevidamente teológico, está mais próximo da organização doutrinária do que aquela de nosso Senhor. O ensinamento judaico dos tempos de Jesus possuía igualmente um caráter mais sistemático do que o seu. Isso foi transmitido a ele pelas linhas estritas do sistema de Lei na qual ele se movia, mas ele era, do ponto de vista teológico, raso, e continha mais inconsistências flagrantes do que as de que Paulo é acusado de ter. Na extensão toda do ensinamento de Jesus não há praticamente nada que se aproxima de uma definição de qualquer assunto, nem mesmo quanto ao reino de Deus, o qual Paulo algumas vezes chega perto de definir.

Agora, aquilo que faz a compensação e corresponde à ausência desse elemento abstrato é o modo concreto e imaginativo de lidar com princípios

à guisa de ilustração. Os filólogos dizem que toda linguagem tem esse pano de fundo concreto e físico, de modo que não há realmente nenhuma coisa ou processo espiritual que originalmente não encontre expressão por meio de um análogo material. Nós não podemos denominar ou discutir a coisa mais simples sem falar figuradamente. Só que não notamos mais isso. A linguagem, por meio do esquecimento da própria ancestralidade, elevou-se gradualmente ao plano do mundo espiritual. Mas o emprego consciente de modos figurados de expressão é algo diferente, porque é intencional. Tal uso compara as coisas na esfera visível e natural com as coisas na esfera invisível e espiritual. Existem várias formas desse modo comparativo consciente de falar para distinguir qual é o âmbito da retórica. Sem nos prendermos à classificação técnica, descrevemos simplesmente o uso dessas várias formas no discurso do nosso Senhor. O nome genérico, sob o qual essas formas são usualmente classificadas na exposição do Evangelho, é “parábola”. É melhor, contudo, restringir esse nome a uma espécie do gênero.

SIMILITUDES

As formas mais simples do grupo todo são o que chamamos, ou alguns livros chamam, de *símile* ou *metáfora*. Elas comparam uma coisa ou pessoa com uma coisa ou pessoa em outra esfera. Mas a diferença é que a *símile* faz a comparação explícita, enquanto que a *metáfora*, ao denominar a coisa a ser comparada completamente com o nome da figura usada para esse efeito faz a comparação implícita. “Herodes é como uma raposa” seria uma *símile*; “vá e diga àquela raposa” é uma *metáfora*. Tais comparações individuais são raras nos Evangelhos. A comparação parabólica tem isso como sua peculiaridade, em que ela assemelha não coisas individuais umas com as outras, mas alguma relação entre certos itens com algumas relações entre outros itens. O que temos é: como A está relacionado a B, da mesma maneira C está relacionado a D. Podemos aprender a parábola da figueira tanto quanto os discípulos: quando seus ramos estão se renovando (A), o verão está próximo (B); do mesmo modo, quando as predições escatológicas ocorrem (C), o fim do mundo está se aproximando (D). Deve-se tomar cuidado para não achar (A) semelhante a (C), nem (B) semelhante a (D). Comparações desse tipo pertencem à classe de parábolas no sentido mais

restrito. A fim de distingui-las, todavia, nós as chamaremos de similitudes, porque elas chamam a atenção para a similaridade entre processos que se repetem constantemente ou sequências na natureza e as sequências no mundo redentor.

PARÁBOLAS PROPRIAMENTE

Nós designamos o segundo grupo no círculo de parábolas com o nome de parábolas propriamente, porque o nome “parábola” se tornou mais popularmente ligado a essa classe de representações comparativas. Essas diferem das similitudes, à medida que elas estão com uma roupagem na forma de uma história, na qual a fórmula introdutória é expressa pelo “era uma vez”, “um semeador saiu a semear”. Apesar de o processo aqui ser repetitivo como no grupo das similitudes, contudo, para efeito retórico, ele é apresentado como um único evento. O caráter narrativo comunicado dessa maneira confere a essas parábolas propriamente o *status* das histórias de ficção designadas como “fábulas” na literatura antiga. A diferença está em que as fábulas pagãs introduzem seus personagens como sendo animais. Animais praticamente não desempenham nenhum papel nas parábolas do nosso Senhor, sendo que muitas delas são tiradas do reino vegetal, mas compare Mateus 23.37 e Lucas 13.34. Além do mais, os animais usados nas fábulas pagãs agem de modo não natural, do ponto de vista do comportamento animal. Tendo sido colocados ali no lugar de homens eles são obrigados a esquecer a própria natureza e devem desempenhar o papel até o fim. E disso, mais uma vez, resulta a característica de que os animais atuando e falando adotem um comportamento sério e cômico. A última característica mencionada é inteiramente ausente do ensinamento parabólico de Jesus bem como de seu ensinamento em geral, pois ironia, que pode ser detectada aqui e ali, não deve ser confundida com comédia.

PARÁBOLAS ESPECIALIZADAS

O terceiro grupo das parábolas pode ser chamado de parábolas especializadas. Seu uso está no emprego de princípio de especialização no ensinamento do nosso Senhor numa esfera mais ampla, fora da, assim chamada, matéria estritamente parabólica. O que entendemos por método especializado de ensinar é que uma lição ou princípio, em vez de ser descrito

de modo abstrato, é colocado diante de nós numa única instância de seu funcionamento. Dessa maneira, o caráter interno de justiça e de pecado é vividamente ilustrado no Sermão da Montanha pela especialização dos vários casos de adultério, assassinato, etc. Um pouco mais tarde, a determinação do que deve ser levado e do que deve ser deixado na jornada de propagação [do Evangelho] serve a um propósito similar [Mt 10]. Agora, esse método de especialização pode, em vez de ser introduzido diretamente, ser simplesmente apresentado na forma de parábola, e então resultar na parábola especializada. Um exemplo claro disso é a parábola do fariseu e do publicano. Nela, nenhum processo é tirado da esfera da natureza ou da esfera espiritual; ambas as operações pertencem à mesma esfera espiritual, e ao tipificar o modo como a coisa deve e não deve ser feita, a lição é apreendida. Essas parábolas especializadas têm isso em comum com o grupo das parábolas propriamente em que elas igualmente tomam emprestada a forma de ficção: “Uma vez um fariseu e um publicano foram”, etc.

O MÉTODO “ALEGÓRICO”

A questão tem sido levantada se Jesus, além dessas formas parabólicas de ensino, também empregou o que é chamado de método “alegórico”. Para efeito prático, podemos chamar uma alegoria de uma história na qual não se tem a intenção de realçar um ponto central de comparação; mas, na qual, em torno desse ponto, está tecida, de maneira intencional e engenhosa, uma rede de detalhes comparativos nos dois processos colocados lado a lado. Nós não podemos excluir *a priori* o emprego desse método; existem exemplos notáveis disso no Antigo Testamento; mais adiante na especulação judaico-alexandrino-filônica; então, na teologia medieval até os tempos mais modernos em todo tipo de distorções mistificadoras. Em todas essas linhas sucessivas de alegoria, o propósito visível tem sido o de inserir um grupo de ideias ao subsolo do pensamento por natureza estranho a ele. A tradição se tornou tão luxuriante que mesmo em círculos romanistas o prosseguimento do emprego dele teve de ser barrado pelo estabelecimento da regra: *Theologia parabolica non est argumentativa*.² Ela pode ser útil para a elaboração solta de ideias, mas não o é para a argumentação teológica estrita.

Mas se toda argumentação parabólica na reprodução do ensinamento do nosso Senhor for evitada, torna-se bem questionável se permanecer qualquer material suficiente de natureza não parabólica para determinar as linhas principais de seu ensinamento. Portanto, não se deve procurar uma proteção com o intuito de excluir as parábolas do seu uso teológico, mas se deve procurar salvaguardar as regras sob as quais o uso desse tipo de material possa ser conduzido com segurança. Uma grande regra foi estabelecida para esse propósito nos tempos modernos. Ela consiste em insistir que em cada parábola haveremos de reconhecer somente um único ponto central de comparação, e que todas as demais correspondências que possam ser tecidas em torno dela por uma exegese engenhosa serão consideradas como estando fora do escopo apropriado da parábola e não qualificadas a ter autoridade da intenção do autor, estando sob seu ponto de vista como puramente acidentais. B. Weiss tem insistido de maneira bem rígida em seus comentários para a aplicação dessa regra. Julicher tem avançado um passo além na sua obra clássica sobre as parábolas, em que ele diz que a presença de elementos alegóricos é um teste infalível do caráter espúrio das partes onde eles ocorrem e, desse modo, ele tem de remover considerável material do texto como sendo originalmente estranho a Jesus.

Essa posição “purista” não está de acordo com o tom geral do ensinamento de Jesus. Até onde podemos observar, a questão da forma retórica não possuía nenhum interesse para ele; se a forma resplandecia em sua excelência, isso era em razão não da intenção consciente, mas simplesmente da beleza inata da visão da verdade e de todas as coisas na mente de Jesus. Além do mais, temos exemplos nos Evangelhos em que a pureza da forma é sacrificada pela necessidade de se inculcar algum princípio de verdade que somente por meio da veia alegórica poderia ser trabalhado no esquema da parábola: Marcos 2.19,20 e Mateus 22.2-14 [cf. Lc 14.16-24]. Entretanto, há casos nos quais as possibilidades alegóricas de uma parábola são intencionalmente destruídas, não por causa de uma objeção retórica a elas, mas pela razão única de que elas depreciam a unidade de propósito objetivada na parábola. Isso é claramente observável nas parábolas do juiz iníquo, do mordomo infiel e das virgens sábias e tolas.

Considerada retoricamente, é claro que a alegoria está num nível mais baixo do que a parábola, porque é difícil formatar o relato dos acontecimentos ao longo de duas linhas paralelas pertencentes a duas

esferas diferentes de tal modo que os itens de uma venham naturalmente a corresponder aos da outra série. Uma alegoria sempre partilha de uma característica artificial; sua composição requer um moldar e um arranjar prolongados do material, com exceção do caso no qual já existe um tipo de harmonia preestabelecida entre as duas linhas de ocorrência, tendo sido moldada na mente do Criador das duas esferas com analogia especial à outra, como no caso da operação do princípio de paternidade na parábola do filho pródigo. Compare Ezequiel 17 para a artificialidade inevitável na alegoria ordinária. O ensino parabólico de nosso Senhor traz todos os sinais de discurso instantâneo e não premeditado.

A FILOSOFIA DO ENSINO POR MEIO DE PARÁBOLAS

Nós investigaremos em seguida a filosofia do ensinamento parabólico. Um dos seus propósitos é, sem dúvida, conceder a verdade de maneira mais vívida ao apresentá-la de modo concreto. No entanto, isso não é afirmado nas palavras de Jesus. Nós temos de inferir isso do uso geral ao qual tal forma de representação foi aplicada por outros naquele tempo, por exemplo, pelos mestres judeus.

Outro propósito que pode ser observado em atividade é o emprego da parábola para interceptar o preconceito. Enquanto que a formulação abstrata de algum princípio capaz de ofender teria ativado o preconceito antes que o assunto pudesse ser considerado de modo não passional, trazê-lo na forma de parábola o reveste com um ar de inocência, de maneira a induzir a mente a consentir com os termos da figura, um consentimento que não pode ser obtido quando se reflete na lição equivalente tanto no exterior quanto no interior da parábola.

Há ainda um terceiro propósito no discurso parabólico e isso é algo bem mais estranho para a mente moderna que é aquele que é falado por Jesus em Mateus 13.13-16; Marcos 4.11,12 e Lucas 8.10. De acordo com essas declarações, o alvo do ensinamento parabólico é encobrir a verdade, para que ela não se torne clara e conceda o benefício àqueles indignos de sua recepção. A diferença entre “porque vendo, não veem” (Mateus) e “para que vendo, vejam e não percebam”, “para que vendo, não vejam” (Marcos e Lucas, respectivamente), deve ser notada.

Além do ponto de vista retórico, podemos estudar a filosofia das parábolas de um ponto de vista teológico também. Seria errado assumir que as parábolas que Jesus falou fossem nada mais do que invenções homiléticas, não baseadas em nenhum princípio mais profundo ou Lei. Seria mais correto chamá-las de descobertas espirituais, porque estão baseadas em certo paralelismo entre as duas camadas da criação, a natural e a espiritual (redentora), porque o universo tem sido construído desse modo. Pelo princípio da “Lei espiritual no mundo natural”, as coisas e processos naturais refletem como num espelho as coisas supranaturais, e não era necessário que Jesus inventasse ilustrações. Tudo o que ele tinha que fazer era chamar a atenção para o que estava por trás, escondido, mais ou menos, desde o tempo da criação. Isso parece o significado da citação em Mateus do salmo 78.2 [Mt 13.35]. A familiaridade maravilhosa da mente de Jesus com todo o compasso da vida natural e econômica, observável em suas parábolas, pode ser explicada por ele ter sido o Mediador divino para trazer este mundo com tudo contido nele à existência, e mais uma vez ele foi o Mediador divino para a produção e o estabelecimento da ordem da redenção.

Esse fato fundamenta, como um substrato amplo, todas as parábolas nos Sinóticos. Em João, esse modo de ensinar recua, de alguma maneira, para os bastidores. Exemplos de parábolas em João são: 3.8; 11.9,10; 12.24; 13.10; 16.21. Mas é precisamente em João que o princípio teológico da estrutura e estratificação dupla do universo é enunciado explicitamente. Os grandes contrastes governando o ensino, tanto de Jesus como do evangelista, são expressos nos termos “terra” (em oposição a “céu”); o “mundo” (em oposição a “não deste mundo”); “as coisas terrenas” (em oposição a “coisas celestiais”); “as coisas de baixo” (em oposição às “coisas de cima”). Entre esses contrastes fundamentais, a relação prevalece de modo que em ordem de pensamento e preeminência as coisas celestiais vêm primeiro. Elas formam o original enquanto que os opostos são cópias. Falando de maneira prática, a esfera mais elevada é aquela para a qual toda tendência e esforço religioso devem ser direcionados. Daí o “sobrenaturalismo” do Evangelho de Jesus e de sua pessoa, como determinantes daquele do Evangelho, encontrar a expressão mais demonstrativa em João. Alguém pode chamá-lo de documento

antievolucionístico *par excellence* nas Escrituras no que diz respeito à ética e religião [8.23].

“VERDADEIRO” E “VERDADE” NO QUARTO EVANGELHO

A diferença entre as coisas mais elevadas e aquelas mais abaixo não é platonicamente concebida, como se houvesse mais realidade do ser na primeira do que na segunda. Ambas são igualmente reais. A diferença vem de uma avaliação da qualidade. O termo técnico em João para marcar o contraste é *aletheia*, “verdade”. As coisas no mundo celeste possuem a qualidade de “coisas verdadeiras”. Deve-se notar cuidadosamente que “verdade” em tal relação não tem o sentido ordinário de “concordância exata com a realidade”, pois “verdade” entendida dessa maneira é algo localizado na mente humana de modo subjetivo, já que uma coisa como “concordância” só pode existir na mente. As coisas verdadeiras, nessa aceitação joanina específica, têm a verdade inerente nelas mesmas como uma característica objetiva. Elas são intrinsecamente verdadeiras. A verdade intrínseca que reside nelas é apenas o caráter específico que elas carregam como parte da esfera superior celestial.

O uso é encontrado tanto nos discursos de Jesus como nas reflexões sobre eles pelo evangelista. O *Logos* é “a verdadeira luz”, aquela incorporação da qualidade da luz da qual todas as outras luzes no mundo são apenas cópias e derivados [1.9]. Pelo mesmo princípio, Jesus chama a si mesmo de “o pão verdadeiro”, “a videira verdadeira” [6.32,33; 15.1]. O adjetivo que é usado em tais declarações não é a forma ordinária *alethes*, mas a forma enfática *alethinos*. Alguém pode dizer que a esfera celeste toda é feita de “alethinidades”. A objetividade do conceito se torna mais evidente ao se observar que essa verdade celestial está, por assim dizer, condensada e incorporada no *Logos* celestial: ele é a verdade, não, é claro, porque é veraz e confiável; mas, simplesmente, porque tem a realidade do céu em si mesmo. Uma definição da ideia nesse sentido quase que é achada em relação com “o pão verdadeiro” [6.32,33]: “Meu pai lhes dá o verdadeiro pão do céu, pois o pão de Deus é aquele que vem do céu e dá vida ao mundo”. O predicado *alethinos* pode ser aplicado até mesmo para o próprio Deus [17.3]. Ele é o único Deus que tem a realidade da essência da divindade em si mesmo.

Além desse significado peculiar da verdade, o sentido ordinário da palavra “veraz” [3.33] é encontrado no Evangelho de João. Lá, “verdade” ocorre como equivalente a “moralmente bom” [3.20,21], com um colorido veterotestamentário, no qual “praticar o mal” e “praticar a verdade” aparecem como opostos.

Existem certas passagens no Evangelho geralmente mal-compreendidas, por causa da ignorância e de uma desconsideração da noção peculiar comentada sobre a “verdade”. Em 1.17: “A Lei foi dada por intermédio de Moisés; graça e verdade vieram por Jesus Cristo”, a inferência errada pode facilmente ser derivada de que a Lei não continha a verdade. O significado simplesmente é que ela não tinha trazido ainda o desvelar completo da realidade celestial em Cristo, a qual é a verdade. Ela continha as sombras e os tipos, mas não ainda a revelação antitípica. “Não verdadeiro” aqui não é o equivalente de “falso”, como se uma ideia gnóstica viesse à tona, uma interpretação claramente excluída pela frase “por intermédio de Moisés” (não “por Moisés”). É pressuposta a dádiva da Lei por Deus por meio da mediação de Moisés. Na outra parte da declaração, “vieram por Jesus Cristo”, a preposição “por” é usada.

Em 4.23, a adoração do Pai “em Espírito e em verdade” não traz nenhuma referência imediata à sinceridade pertencente à adoração; pois Jesus provavelmente não negaria quanto à adoração seja do judeu ou do samaritano. Ela se relaciona à adoração não mais presa a formas típicas, quanto ao lugar, tempo e cerimonial. No lugar desses, virá uma adoração diretamente correspondente, sem sombras, à adoração original celestial a Deus, que é Espírito. Enquanto que a adoração judaica em Jerusalém e a samaritana estão, nesse aspecto de localidade típica, colocadas lado a lado, não há a intenção de equipará-las nos outros aspectos restantes, pois Jesus disse à mulher: “Vós adorais o que não conheceis; nós [incluindo a si mesmo com os judeus] adoramos o que conhecemos, pois a salvação vem dos judeus”.

Novamente em 14.6: “Eu sou o caminho, e a verdade, e a vida”, verdade tem o mesmo sentido de realidade celestial. A questão era quanto ao caminho para o céu. Jesus responde a Tomé ao dizer que ele mesmo é o caminho. Os dois conceitos seguintes, “a verdade” e “a vida”, explicam o primeiro. Jesus é o caminho para o céu porque nele a substância celestial está presente e, mais especificamente, porque a vida celestial está presente.

Portanto, é no contato com ele que está a solução do problema levantado por Tomé: “Ninguém vem ao Pai a não ser por mim”.

Fora do quarto Evangelho, essa conotação peculiar das “verdadeiras substâncias” ocorre principalmente no sistema tipológico da Epístola aos Hebreus. Compare 8.2, “um ministro do verdadeiro tabernáculo”. Nos Evangelhos, a única ocorrência disso fora de João está em Lucas 16.11, “quem vos confiará a verdadeira riqueza?”

[D] *A atitude de Jesus em relação às Escrituras do Antigo Testamento*

É extremamente importante obter do próprio ponto de vista interior de Jesus um entendimento definido de sua atitude com relação ao Antigo Testamento. A ênfase não deveria estar primeiramente no testemunho que ele dá quanto à veracidade e valor das Escrituras então existentes. Isso é de grande valor apologético, mas não é algo que foi feito somente por Jesus. Cada pessoa de posicionamento ortodoxo, judeu ou cristão, partilhava da mesma atitude. No seu tratamento da Bíblia, Jesus era o mais ortodoxo dos ortodoxos. A atribuição a ele de uma atitude mais frouxa ou mais livre nessa questão está, como demonstraremos, na falta de discernimento. O que algumas vezes é chamado com certo desdém de uma “religião bíblica” era característico de sua piedade. Mas havia algo em sua consciência sobre as Escrituras que era especificamente seu, algo que nem mesmo Paulo ou qualquer mestre do Novo Testamento ou órgão de revelação poderia ter partilhado com ele. Jesus, além de derivar material abundante do Antigo Testamento, e além de estar ciente de que todo seu ensinamento estava em estrita conformidade com o Antigo Testamento, sustentava a convicção que ia além disso, e em relação à qual seria absurdo para qualquer cristão dizer que ele poderia aplicar a mesma coisa a si mesmo.

O que queremos dizer é que Jesus considerava todo o movimento do Antigo Testamento como um movimento divinamente orientado e inspirado, tendo atingido seu alvo nele, de modo que se ele em sua aparência e obra histórica fosse tirado, o Antigo Testamento perderia seu propósito e importância. Nenhum outro podia dizer isso. Ele era a

confirmação e consumação do Antigo Testamento em sua pessoa, e isso concedia um substrato de sua interpretação de si mesmo no mundo da religião. Ao mesmo tempo, isso é a prova da visão realista que ele adotou da religião do Antigo Testamento. Nem aquela, nem a própria religião, era uma religião de natureza pura e simples; ela era uma religião de interposições redentoras factuais com base em um prévio, mas obscuro, conhecimento natural de Deus. Interpretar a religião central de Jesus como uma espécie de amor religioso pela natureza pode ser um toque da visão de Rousseau ou de Renan, mas isso não tem afinidade seja com o Antigo Testamento ou com Jesus.

UMA “RELIGIÃO DO LIVRO”

Pode-se demonstrar em mais de uma maneira até que ponto a religião do nosso Senhor era uma “religião do Livro”, ou seja, do conteúdo de um Livro e da linguagem de um Livro:

(a) Seu discurso era cheio de palavras, frases, formas de expressão, derivadas das Escrituras. Essas frequentemente não são formais o suficiente para serem chamadas de citações intencionais; todavia, sua origem bíblica é evidente. Um exemplo é a descrição do povo incrédulo como “uma geração má e adúltera” [Mt 12.39; 16.4]. As citações conscientes também são numerosas. Sobre essas existem duas peculiaridades: a primeira é que elas emergem com frequência, nas quais se reconhece que o ensino do nosso Senhor está se movendo nos seus níveis mais elevados; e, quanto mais elevados, mais próximos se achegam do universo do pensamento e da fala do Antigo Testamento. As bem-aventuranças no Sermão da Montanha fornecem exemplos. Compare os salmos 17.15; 25.13; 37.9 e 73.1 com as bem-aventuranças individualmente, e também muitas passagens em Salmos que têm seu conceito de pobreza aplicados num sentido religioso [cf. Is 57.15; 61.3]. A outra peculiaridade da citação consciente está nisto: que nosso Senhor faz uso delas nas crises supremas de sua vida. No Getsêmani, ele cita os salmos 42.6, 11 e 43.5; na cruz, ele ora nas palavras dos salmos 22.1 e 31.5;

(b) Jesus trata as Escrituras como uma “regra de fé e prática”. Sua acusação mais séria contra o tradicionalismo farisaico era que, em razão da tradição, ele negligencia o mandamento de Deus. Para os saduceus, ele

declara que sua negação da ressurreição é porque eles não conhecem as Escrituras. Na sua controvérsia sobre o sábado com os fariseus, ele apela para a declaração divina em Oseias: “misericórdia quero, e não holocausto”. Seu princípio de que o casamento deveria ser indissolúvel é baseado no registro de Gênesis sobre como era no princípio;

(c) Jesus autentica o próprio caráter e obra messiânica ao indicar neles o cumprimento da profecia do Antigo Testamento [Mc 9.12; 12.10; 14.21, 27, 49; Lc 4.17-19; 22.37; 24.25-27; Jo 3.14; 5.46].

Em algumas dessas passagens, a palavra *dei*, “deve, é necessário”, é usada. De uma maneira mais imediata, esse “deve” se relaciona com a necessidade do cumprimento da Escritura, apesar de que, é claro, sendo a Escritura a expressão da mente e do propósito de Deus, a necessidade, em última análise, deriva-se desse propósito. Nesse aspecto, Jesus não difere essencialmente daqueles cujo tratamento da profecia é estigmatizado em geral como literalista e mecânico. Ele não se envergonha de apelar para a letra, quando isso era evidentemente efetivo. Ao mesmo tempo, contudo, o Antigo Testamento era para ele uma expressão orgânica da verdade e da vontade de Deus. Ele levou em consideração as grandes circunstâncias de desenvolvimento progressivo de revelação ao avaliar a aplicabilidade das regras da Escritura; seu método para manter a nova situação ligada com a revelação antiga não era o método alegórico. Sua hermenêutica era simples e direta. O perigo de alegorizar suas palavras está entre aqueles que, tendo-se afastado do ensinamento do Evangelho, desejam fazer uso do prestígio de sua fama para dar sustentação às suas noções que são bem diferentes. A porcentagem de sermões “liberais” que cometem esse pecado de alegorizar é muito maior do que daqueles que procuram dar à verdade uma efetividade maior por meio da hermenêutica da alegoria. Um erro por amor ao Evangelho é menos escandaloso do que aquele perpetrado na propagação do erro; mas, é claro, ainda é um erro.

Finalmente, observaremos que em todos os seus numerosos apelos à Escritura, nosso Senhor mostrou ser o defensor daqueles que fazem da Escritura um livro aberto, um livro para o povo. De fato, em seu tempo, a tendência de fazer dela um livro para os letrados já estava em franca atividade em razão da tendência legalista e tradicionalista. Nosso Senhor não considerava o povo comum como aqueles “que não conhecem a Lei” [Jo 7.49];

(d) Embora a atitude de nosso Senhor com relação ao Antigo Testamento nos grupos de casos citados possa ser determinada indiretamente por meio da observação do uso que ele faz dele, há uma forma mais direta ao se observar seus discursos explícitos sobre o caráter e a procedência da Escritura Sagrada. Na parábola do rico e do Lázaro, ele infere que Moisés e os profetas têm a marca clara e irrefutável do sobrenatural como a ressurreição de alguém ou seu retorno do Hades teriam [Lc 16.29-31]. De acordo com João 5.37-39, os judeus são acusados de não encontrar a vida eterna nas Escrituras porque eles não as leem partindo do pressuposto de seu cumprimento nelas. João 10.35 afirma, claramente, que a Escritura não pode falhar. A suposição subjacente a toda argumentação partindo da Escritura praticada pelo nosso Senhor, em comum com outros, consiste nisto: a Palavra de Deus recebeu dele a qualidade da infalibilidade – não crer envolve uma tentativa de anular algo que Deus declarou como certo;

(e) É tremendamente eloquente, em relação a isso, que seus oponentes, que estavam mais do que ávidos por achar provas de sua heterodoxia, nunca fizeram uma tentativa de lançar suspeita sobre sua atitude em relação à Escritura.

CERTAS REIVINDICAÇÕES CRÍTICAS NÃO COMPROVADAS

Apesar de as informações apresentadas serem obviamente decisivas, elas têm sido questionadas em razão de certas declarações no quarto Evangelho que têm sido interpretadas como evidência para o caráter semignóstico desse documento. Praticamente não é necessário argumentar com aqueles que trazem essa acusação, porque eles mesmos não creem que as declarações usadas sejam autênticas. Sua opinião sobre o quarto Evangelho é de que é um produto tardio de caráter não histórico. Todavia, para aqueles que creem no Evangelho, é possível fazer uma análise breve das passagens.

João 1.17 é citado. A acusação de falsidade descoberta no Antigo Testamento só pode ser evidenciada aqui se o significado peculiar de “verdade”, anteriormente comentado, for negligenciado. O mesmo se aplica à alegada negação da verdade da adoração de Jerusalém; ela carece de verdade, não porque é falsa, mas porque é típica, ao estar ainda ligada a um lugar definido. Também, a afirmação em 10.8, na qual Jesus declara que

todos os que vieram antes dele eram ladrões e roubadores, tem sido interpretada no sentido gnóstico de que um vasto sistema de falsidade está na base do Antigo Testamento. Jesus se refere, com toda a probabilidade, aos líderes da nação que se opunham a ele, ou aos que falsamente reivindicaram ser o messias antes dele.

Outro motivo para negar a aceitação da autoridade do Antigo Testamento por Jesus é encontrado nos discursos nos quais ele declara que certas instituições da antiga dispensação foram abolidas, ou pelo menos sujeitas a aperfeiçoamento. O questionamento sobre o jejum, levantado entre seus discípulos, os discípulos dos fariseus e os do Batista, dificilmente se enquadra nisso, porque o jejum não é prescrito pelo Antigo Testamento, exceto para o Dia da Expição, e o que Jesus está sendo questionado é referente a uma prática evidentemente muito mais ampla. No entanto, é digno de nota que, em sua parábola dupla sobre a veste velha e o vinho novo, Jesus coloca a questão inteiramente numa base mais ampla, a fim de fazer disso uma questão da adequabilidade das formas da religião em geral, quando o Antigo é comparado com o Novo [Mc 2.21,22]. A passagem de Marcos 7.14-19, sobre as coisas que tornam um homem impuro, altera a regra do exterior para o interior, e por meio disso ela abole virtualmente os regulamentos mosaicos para a pureza cerimonial, como possivelmente está indicado na frase “considerou puros todos os alimentos”. Mais adiante, nosso Senhor fala de um cumprimento da páscoa no reino de Deus [Lc 22.16].

A afirmação do Sermão da Montanha de que ele veio “para cumprir” pode também ser citada; mas, com relação a isso, tudo depende do sentido dado ao verbo “cumprir”, antes discutido. Observaremos que, em nenhum dos exemplos citados, Jesus critica o modo de vida do Antigo Testamento como tendo sido errado para seu tempo, mas ele apenas é suplantado pela era que chega. E o ponto principal a se observar é que ele, em nenhum lugar, critica os modos de vida abolidos negando terem sido instituídos por Deus. No entanto, isso deveria ser esperado, se isso fosse o motivo real de ele ter posto essas coisas de lado, já que ele era impiedoso em sua rejeição das adições tradicionais à Lei, que ele caracterizou como plantas que Deus não plantou [Mt 15.13]. A suposição no todo é que o próprio Deus, por intermédio de Moisés, deu essas regras de vida. Em cada parte do Antigo Testamento elas partilham da qualidade de sua procedência divina.

Entretanto, não se segue disso que, porque Deus dera uma Lei por meio da revelação, ela, portanto, tinha de permanecer em vigor *in perpetuum*. A única questão era quem tinha a autoridade apropriada nessa matéria para regulamentar, de novo, o modo de vida na teocracia e, claramente, a autoridade messiânica do próprio Jesus foi levada em consideração por ele. Nisso está a razão pela qual, mesmo no Sermão da Montanha, ele modifica algumas das regras éticas e sociais da vida por meio do seu enfático “eu vos digo”. O “eu” que se pronuncia dessa maneira é que está em questão.

E, mais ainda, nós deveríamos notar que nesse programa geral de mudança e desenvolvimento, Jesus nunca perde de vista a continuidade que deve existir na revelação. O antigo não é brutalmente sacrificado em função do novo, simplesmente por causa da novidade desse último. A ideia é sempre que o antigo tinha em si as sementes do novo. Por essa razão, também, uma rejeição revolucionária do Antigo Testamento está fora de questão. A prova mais clara da manutenção dessa identidade entre as duas dispensações é João 2.19-21. Jesus declara que o templo a ser destruído pelos judeus será erigido de novo em seu corpo ressurreto. Como o primeiro é um símbolo do Antigo, da mesma maneira o último é o centro vital do Novo, mas a identidade persiste.

A afirmação no Sermão da Montanha de que Jesus não veio para destruir, mas para cumprir deve igualmente ser interpretada sob o princípio de continuidade. Isso é assim, não importando se “cumprir” tem o sentido de “entregar-se mais completamente” ou se ele é entendido como “reproduzir de maneira mais completa” ou “pôr em prática”. Alguns defendem que o primeiro sentido é requerido aqui por “cumprir” ser o oposto de “destruir”, o que só é possível no caso de ele significar reproduzir mais perfeitamente. A réplica é que destruir pode ser um oposto verdadeiro de colocar em prática, em outras palavras desobedecer pode ser um equivalente verdadeiro de destruir, ou seja, em casos nos quais o desobediente se posiciona como um exemplo em virtude de seu posto de liderança. Que esse uso é razoavelmente concebível pode ser notado em Gálatas 2.18. Lá, a mesma palavra *kataluein* é aplicada a Pedro, não porque ele havia falhado em aperfeiçoar a Lei, mas porque estabeleceu um mau exemplo ao não observá-la com consistência. O termo “cumprir”, quando usado com relação aos profetas, teria o sentido de trazer para a realidade, e ninguém pensaria em fazer que isso significasse “aprimorar”. De fato, a

ideia toda de melhorar os profetas está completamente fora do pensamento de Jesus.

Agora, com relação ao significado de “cumprir” em Mateus 5.17,18, a Lei não pode ser separada dos profetas, pois observaremos que não estamos lidando, nesse versículo, com um exemplo da frase comum, “a Lei e os profetas”, cobrindo o Antigo Testamento inteiro. Se esse fosse o sentido, poderíamos traduzir “aprimorar” o Antigo Testamento. Mas isso é impossível por conta do disjuntivo “ou” entre “a Lei” e “os profetas”. Traduzida de maneira estrita lemos a frase assim: “Não pensem que eu vim para destruir seja a Lei ou os profetas; eu vim para cumprir tanto a Lei como os profetas”. Lidas dessa maneira, as palavras não deixam margem para a ideia de aprimorar a Lei.

A autoconsciência de Jesus é colocada em clara evidência por sua atitude com relação a uma grande parte das instituições do Antigo Testamento. Como tem sido demonstrado, ele atribuiu o conteúdo inteiro das Escrituras como sendo revelação de Deus. E, mesmo assim, em face disso, ele não hesita em reconstruir a prática da religião numa escala abrangente. Ele poderia fazê-lo em função de sua consciência da autoridade igual com Deus tanto na esfera da revelação como da reorganização da religião de Israel. Em relação a isso, devemos conservar em mente que o que ele veio antecipar foi o estado escatológico em relação ao qual, como Messias, ele tinha total jurisdição. Mais interessante ainda é o fato de ele não discutir a matéria, mas estabelecê-la com autoridade suprema. Paulo tinha de trabalhar duro e argumentar a partir do próprio Antigo Testamento para transpor a estrutura legal do Antigo Testamento. Jesus fala como aquele que é soberano na esfera da verdade, porque ele é Rei no domínio das realidades às quais a verdade pertence.

[E] *A doutrina de Jesus sobre Deus*

A questão apresentada frequentemente é se Jesus trouxe uma nova doutrina a respeito de Deus. Ele pregou um Deus diferente do Deus do Antigo Testamento? Sendo assim, então, ele também trouxe uma nova religião, pois é impensável ter um sem o outro. Muita confusão de pensamento nesse

ponto é por causa da falta de distinção apropriada. Jesus era o revelador verdadeiro e, uma vez que toda revelação do ponto de vista das Escrituras, em última análise, tem Deus por seu objeto, era inevitável que Jesus tivesse feito algumas contribuições à doutrina concernente a Deus. Tomada dessa maneira, a afirmação da novidade de sua “teologia” é passiva de intenso debate.

Infelizmente, a ideia, quando nos deparamos com ela, apresenta um aspecto bem diferente em muitos casos. A novidade do ensinamento atribuído a ela nesse campo não é uma novidade de expansão ou de conteúdo adicional esclarecedor, mas uma novidade de rejeição e correção do que havia prevalecido antes. O Antigo Testamento, dizem, continha ideias bem defeituosas sobre a natureza de Deus. Especialmente as noções encontradas lá quanto à natureza ética de Deus ainda estão em conflito com a crença no poder absoluto de Yahweh, seus caprichos autocráticos ou, ainda mais, com até mesmo os aspectos exteriores das representações físicas de sua natureza. Está claro que tal renovação da doutrina de Deus não pode ser creditada a Jesus por ninguém que creia na realidade e consistência da revelação.

Contudo, também, está claro que essa opinião não foi formada pela interrogação ao próprio Jesus sobre a doutrina de Deus no Antigo Testamento. Essa opinião é o resultado de um estudo comparativo da doutrina do Antigo Testamento e o ensinamento de Jesus. Ela segue um procedimento que pode, eventualmente, conduzir à correção da visão do próprio Jesus sobre o assunto. Embora tal método não possa ser proibido para a ciência das religiões comparadas, esse não é o método da teologia bíblica. O que nos diz respeito aqui é como o ensino das Escrituras sobre a natureza divina aparentava para Jesus. Nós devemos nos esforçar para olhar para esse assunto, e para outros assuntos, a partir da perspectiva de sua mente. Também não podemos considerar cada declaração de Jesus que envolva a crítica de ideias sobre Deus em voga como equivalente a um criticismo da doutrina do Antigo Testamento sobre a natureza de Yahweh. O Antigo Testamento e o judaísmo não devem ser identificados um com o outro. Quanto ao último, nosso Senhor não raramente teve que fazer repreensões a ele. Porém, quanto ao primeiro, ainda está para ser provado que ele tenha feito o mesmo.

Há provas suficientes de que ele fez exatamente o contrário. Isso é deduzido pela ausência de qualquer instância de crítica nesse aspecto. Isso é deduzido ainda de sua crença na origem divina do Antigo Testamento, pois se as Escrituras procedem de Deus, e, contudo, contêm uma visão inadequada de Deus, é o próprio Deus então que se representou nelas de maneira inadequada. As evidências estão no silêncio ou apresentadas de maneira indireta, mas existem declarações positivas também. Quando questionado sobre o mandamento supremo na Lei, resumindo seu sentido de Deuteronômio 6.4,5, Jesus cita não somente esse sumário da religião perfeita, mas ele o prefacia, como é feito em Deuteronômio com a descrição de Deus: “Ouvi, ó Israel: Yahweh nosso Deus é o único Yahweh” (ou, de acordo com outra tradução do hebraico: “Yahweh é nosso Deus, Yahweh é Um”). A ligação do pensamento aqui implica que a ideia de Yahweh enunciada é adequada para basear a religião ideal expressa no mandamento [Mt 22.37,38; Mc 12.29,30; Lc 10.27].

Ao argumentar com os saduceus, Jesus reconhece o Deus de Abraão, Isaque e Jacó como seu Deus [Lc 20.37]. O argumento não é cronológico, como dependendo do fato de que, ainda no tempo de Moisés, Deus chamava a si mesmo de o Deus desses patriarcas, o que mais tarde implicaria que, naquele ponto na História, os patriarcas ainda estavam vivos, pelo menos quanto às suas almas. Entendido dessa maneira, o argumento não poria um fim na questão no debate entre Jesus e os saduceus, provando somente que até ao tempo de Moisés, considerava-se que os patriarcas ainda possuíam imortalidade da alma. O argumento de Jesus se baseia no significado seminal da frase “o Deus de”. Essa declaração de Yahweh com referência a uma pessoa estabelece um laço de comunhão íntima tal que se torna impossível para ele, o que lhe seria desonroso, entregar tal pessoa à morte, mesmo que de longe o corpo esteja relacionado. Desse voto de Yahweh, mais uma vez, segue-se a ressurreição de todos aqueles para os quais Deus chama a si mesmo de o Deus deles. Jesus mesmo explica esse significado no versículo 38: “Pois ele não é um Deus de mortos, mas de vivos, pois todos vivem para ele”. Deus é constituído de tal maneira em sua natureza que aqueles que estão religiosamente ligados a ele podem esperar com confiança a vida eterna e a ressurreição no último dia.

Tem sido afirmado que Jesus, ao identificar desse modo sua ideia de Deus com aquela do Antigo Testamento, apoderou-se ingenuamente

daquilo no Antigo Testamento que era compatível com ele, ignorando todo o restante como não sendo de importância particular. Dizer que ele teria feito isso inconscientemente não pode ser provado nem desmentido, é claro, já que isso tem a ver com um processo subconsciente. Entretanto, dizer que ele teria mantido tal opinião discriminatória com clara consciência do que estava envolvido é inacreditável por causa de sua aceitação enfática do Antigo Testamento inteiro como sendo a Palavra de Deus. Jesus não podia ter mantido sua reverência óbvia para com as Escrituras se ele tivesse sentido a necessidade de rejeitar uma parte ampla delas e isso num tópico tão central como a natureza de Deus.

O ENSINAMENTO DE JESUS SOBRE A PATERNIDADE DIVINA

O ensinamento do nosso Senhor sobre a paternidade divina geralmente é colocado no centro da sua doutrina sobre Deus. É correto observar o lugar e o espaço importantes que de fato isso ocupa. É necessário, contudo, no início, advertir contra certas concepções errôneas e conclusões equivocadas que têm se aderido a esse fato, em grande medida quanto à originalidade absoluta com a qual se supõe que Jesus tenha concebido a ideia. Quanto à questão de originalidade, não devemos perder o Antigo Testamento de vista, nem o círculo de pensamento no judaísmo. A ideia era conhecida em ambos, apesar de que, é claro, de uma tonalidade diferente de um para o outro. O Antigo Testamento qualifica a paternidade de Yahweh nas seguintes passagens: Êxodo 4.22; Deuteronômio 1.31; 8.5; 32.6; Isaías 1.2; 63.16; Jeremias 3.19; Oseias 11.1; Malaquias 1.6. Porém, contra essa reivindicação de continuidade, se insiste que a relação é puramente formal, porque Jesus combinou com o nome uma ideia totalmente diferente daquela no Antigo Testamento. Os pontos de diferença enfatizados são três:

(a) primeiramente nos é dito que, no Antigo Testamento, a paternidade descreve a ação de Yahweh somente. Ele trata Israel como um pai trata o filho; isso não descreve a natureza de Deus de amor paternal em sua interioridade;

(b) em segundo lugar, a ideia está, no Antigo Testamento, limitada ao seu alcance, sendo aplicada somente a Israel, e isso no seu aspecto coletivo e não aplicada a cada israelita individualmente;

(c) em terceiro lugar, a paternidade ou amor de Deus, no Antigo Testamento, é colocado ao lado de outros atributos, que não somente são diferentes, mas alguns deles são contrários ao seu amor, enquanto que, no ensino de Jesus, a paternidade amorosa aparece como a única constituição do caráter divino, sendo todos os demais atributos derivados dela: Deus aqui não é nada mais do que amor.

Essas três objeções podem ser respondidas brevemente da seguinte maneira:

(a) A primeira se baseia em correta observação, de que, no Antigo Testamento, a descrição de Deus procede do exterior para o interior, enquanto que, no Novo Testamento, o movimento oposto é, até certo ponto, observável. Isso é em razão do movimento geral do processo de revelação. Porém, o Antigo Testamento não se restringe ao que é externo em sua delineação do caráter divino. Uma passagem tal qual Êxodo 34.6,7 está tão próxima da descrição do caráter como qualquer parte do Novo Testamento. E, entretanto, há muito no ensinamento de Jesus descrevendo o caráter, incluindo o amor, que é expresso de maneira concreta e ilustrada pela ação. Assim, uma afirmação abstrata como “Deus é amor” vem tão tardia quanto as epístolas de João. Jesus fala amplamente da ideia por parábolas.

(b) A extensão absoluta do alcance da paternidade de Deus a todos os indivíduos, e isso em função da criação, repousa sobre uma interpretação equivocada do pensamento de Jesus. A paternidade de Deus e a filiação correspondente com ela são ideias redentoras. A melhor prova para isso está em sua aplicação escatológica ocasional, pois a escatologia é simplesmente a coroação da redenção [cf. Mt 5.9; 13.43; Lc 20.36]. Que isso pertence aos membros do reino de Deus pode ser inferido também da adição regular dos pronomes possessivos “seus” e “deles” à palavra “pai” [cf. especialmente Mt 6.32]. Onde eles estão ausentes, e o artigo definido é usado, “o Pai” está correlacionado especificamente a Jesus, “o Filho”, e não aos filhos de Deus em geral [Mt 11.27; 28.19; Mc 12.32].

É verdade que, no quarto Evangelho, “o pai” não raramente ocorre com referência aos discípulos; mas, por todo esse Evangelho, está patente a ideia de que Jesus introduz os discípulos na própria relação (religiosamente considerada) com Deus, de modo que, parafraseado apropriadamente, esse “o Pai” joanino significa: “aquele que é meu Pai, e por meu intermédio agora

também é vosso”. E ocorre, no quarto Evangelho, uma negação explícita da filiação dos inimigos judeus de Jesus [8.42]. A restrição da ideia de filiação traz a restrição da ideia de paternidade.

Enquanto que se diz que os homens se tornam filhos de Deus, tem-se debatido que não se fala de Deus como se tornando o Pai. Contudo, isso não é estritamente verdadeiro porque são atribuídos a Deus atos paternos como a concessão da vida e da adoção, o que implica que ele se torna o Pai dos crentes de um modo bem real. A questão se o amor de Deus com referência a todos os homens é afirmado no ensino de Jesus é uma questão completamente diferente. Se respondida de modo afirmativo, será necessário distinguir claramente entre o amor geral e o amor paternal, o último estando reservado para os membros do reino. No Antigo Testamento, tanto a paternidade quanto o amor estão limitados ao povo escolhido. Algumas vezes se apela para Êxodo 4.22 como deixando implícita a filiação de outras nações, porque Israel é chamado de o “primogênito de Deus”, supondo-se então que outros, apesar de não serem “primogênitos”, são, todavia, filhos reais numa escala inferior. Mas isso é pedir mais do que a figura de linguagem quer dizer. A filiação dos outros não teve nenhum peso em particular nas exigências feitas a faraó. O significado simples é que Israel é tão precioso para Yahweh como o primogênito é para o seu pai.

Os pontos no ensino de Jesus nos quais uma paternidade divina sem referência à filiação do reino é encontrada não sustentam essa ideia quando examinada mais de perto. Em Mateus 5.45, Jesus impõe o mandamento de amar os inimigos com o lembrete de que Deus faz o Sol nascer sobre bons e maus, e sua chuva cai igualmente sobre o justo e o injusto. O argumento, porém, não é baseado na ideia de que Deus é Pai do bom e do mau, e do justo e do injusto, mas tendo como princípio que ele é Pai dos discípulos, que portanto devem imitar o caráter de seu Pai ao mostrar bondade ou benevolência, a despeito da excelência moral ou religiosa para com seus companheiros. A paternidade é introduzida com o propósito único de obrigar os discípulos a reproduzirem o caráter divino. Daí também o ensino não dizer: “Pai deles”. O “vosso Pai” é que envia a luz do Sol e a chuva. Mateus 6.26, da mesma maneira, fala da bondade de Deus para com as aves do céu, e ali ele é chamado de “vosso Pai celestial”. Nesse caso, também, a intenção não é descrever a relação de Deus com as aves como paternal, mas

simplesmente como uma relação de bondade e benevolência perfeitas, de cujo fato, então, os discípulos possam obter a segurança firme quanto à sua provisão para eles, porque são mais do que somente pássaros na sua relação com Deus, ou seja, eles são seus filhos. Observe, mais uma vez, o pronome “vosso”.

A parábola do filho pródigo ilustra não o procedimento de Deus para com aqueles que são completamente estranhos, mas para com publicanos e pecadores que se desviaram da esfera da filiação redentora, o que não diminui o trato carinhoso de Deus para com eles em sua paternidade. Entretanto, no caso da mulher siro-fenícia, que demonstrou, por meio de sua grande fé, que possuía as qualificações espirituais, nosso Senhor, contudo, insiste quanto à prioridade de privilégios de Israel ao falar das migalhas que caem da mesa do senhor. A extensão indiscriminada da ideia desde a esfera redentora até a esfera da religião natural no seu estado pecaminoso, apesar de aparentemente oferecer a vantagem de um forte apelo emocional a uma gama mais ampla, ao mesmo tempo perde muito do seu conteúdo. Pode-se dizer a todos os homens que eles são filhos de Deus, mas ao fazê-lo lhes é dito menos do que a ideia quer comunicar na outra visão.

Caso, no aspecto antecedente, a ideia não parta, em princípio, das linhas do Antigo Testamento, permanecendo restrita, como antes, ao povo de Deus, a abrangência é grandemente ampliada, porque a extensão do povo de Deus também é grandemente ampliada. Antes o conceito era nacional, mas agora ele é ético-religioso. E, com isso, vem, inevitavelmente, outra mudança na direção da individualização. No Antigo Testamento, a nação, e não o indivíduo, é que é chamada de “filho de Deus”, mas agora cada discípulo é chamado assim por Jesus. Mesmo assim tal embasamento não está ausente no Antigo Testamento. O Messias sustenta uma relação com Yahweh que é concebida como totalmente individual no início, apesar de que seus propósitos posteriores se relacionem com o povo [cf. Sl 2.7]. No salmo 89.26, ele é até mesmo representado como clamando a Yahweh, “meu Pai”, uma ocorrência única no Antigo Testamento, uma vez que todas as outras invocações de Deus com o nome de Pai são momentos de oração pelas congregações [Is 64.8]. Em Oseias 1–3 ocorre um plural, “os filhos de Deus” [1.10; cf. 11.1, “Eu chamei meu filho do Egito”]. Em “os filhos de

Israel” nenhuma ênfase deve ser dada ao plural, porque “filhos de Israel” era o nome comum da nação.

Deve-se lembrar que a paternidade de Deus não teve somente sua abrangência ampliada, mas a própria ideia de paternidade entendida de maneira mais profunda e individual, que em si tem sido o meio para produzir isso. Aqui está precisamente a diferença entre a utilização prática da ideia de reinado e da ideia de paternidade. A última serve para se dirigir a ele em oração, o que é principalmente individual, enquanto que na primeira prevalece o reconhecimento da soberania. Entretanto, não é possível delimitar com precisão exata a distinção entre as duas pela simples razão de que, para a consciência bíblica antiga, a noção de paternidade tem um forte elemento de autoridade e, no entanto, a ideia do reinado é mais intimamente combinada com aquela da benevolência do que nós, que somos aptos para criticar um “governo paternal”, poderíamos sentir. Na parábola, o rei dá um banquete; pode-se comparar Malaquias 1.6 quanto à autoridade do pai. Mais adiante, deveríamos nos lembrar de que o pano de fundo individualista da messianidade trabalharia também para o mesmo efeito, inevitavelmente, na individualização da paternidade para os crentes, uma vez que o Novo Testamento, particularmente o quarto Evangelho, é familiarizado com o pensamento da assimilação do *status* dos seguidores do Messias consigo mesmo.

A ÊNFASE DE JESUS SOBRE A MAJESTADE E A GRANDEZA DIVINAS
Próximo ao aspecto benevolente de Deus, expresso em sua paternidade e amor, o aspecto transcendental da natureza divina é fortemente reconhecido no ensinamento do nosso Senhor. Nós entendemos, por isso, a majestade e a grandeza divinas, geralmente resumidas na designação dos atributos incomunicáveis. Esse aspecto pode não receber a mesma ênfase como o outro pela razão que poderia recorrer às tendências deístas do judaísmo para prover para ele mais do que era necessário. No entanto, ele aparece, em pleno vigor, como um elemento indispensável na religião. Jesus sustenta, mesmo na aproximação mais íntima de Deus, a necessidade de se lembrar de que ele é Deus. Ao chamar Deus de Pai, a oração deve fazê-lo com o acréscimo “celestial”. Também, a própria primeira petição que se

segue a isso na Oração do Senhor, “santificado seja o teu nome”, traz em si a mesma ideia.

É necessário manter esses dois elementos do amor de Deus e da sua majestade celestial unidos em mente a fim de evitar parcialidade. Eles devem igualmente ser concebidos como interagindo entre si. A grandeza e a majestade de Deus comunicam um caráter específico do amor divino. Amor entre os homens é diferente do mesmo sentimento quando exercitado entre Deus e o homem. Muito do sentimento moderno que é chamado de religião de fato deixou de sê-lo, porque ele foi rebaixado ao nível das relações inter-humanas amigáveis, nas quais o máximo que pode acontecer é um lado ser mais influente do que o outro. Religião é algo bem diferente de boa vontade em relação a Deus.

Outra interação entre os dois aspectos da natureza divina consiste em que a consciência da grandeza e da onipotência de Deus sozinha pode fazer do aspecto benevolente uma fonte de ajuda e salvação para o homem. A ênfase excessiva lançada sobre o amor divino, a ponto de quase excluir qualquer coisa, tem, algumas vezes, resultado na exclusão prática de toda dependência soteriológica de Deus. Um Deus que nos assegura de toda a plenitude de seu amor estendido a nós, e, contudo, nos deixa desinformados ou não convencidos, ou mesmo ainda céticos em princípio com relação ao tão chamado aspecto transcendental ou metafísico de sua natureza, não seria para nós mais do que um pai ou mãe humanos em sua forma extrema, quer dizer, ele não seria, do ponto de vista da nossa necessidade, Deus de maneira alguma.

A JUSTIÇA RETRIBUTIVA DE DEUS

Além da paternidade e da majestade transcendentais de Deus, há ainda um terceiro aspecto da natureza divina a ser considerado. Isso é o que podemos chamar de justiça retributiva. Isso de maneira alguma é um elemento a ser negligenciado no caráter divino. Aqueles que, ao lidarem com o conceito que Jesus formou ou tinha de Deus, ignoram esse elemento, trabalham com um material bem inadequado. Isso não precisa ser assim, se, como alguns alegam, pudesse ser considerado como uma dedução do amor de Deus na consciência de Jesus. Mas não há nenhuma evidência para isso. A natureza dos dois conceitos é tal que conferir dedução de um para o outro, em

qualquer direção que seja, é inconcebível. Para ser exato, no que concerne ao lado benevolente da retribuição, isso poderia ser derivado do amor de Deus pelos discípulos, nesse nível, nos efeitos da paternidade divina. A doutrina da retribuição dentro do reino se baseia naquele princípio, como veremos à frente.

A situação é bem diferente com o aspecto penal do princípio da retribuição. Se Jesus tivesse falado somente da punição temporária, e deixado implícito um limite ao estado designado no julgamento do iníquo, nesse caso, também, a retribuição penal, sendo interpretada com base na disciplina, pode ser considerada como um fluir do amor paternal de Deus. Mas o oposto é que é verdadeiro. O que Jesus ensina nesse assunto está completamente apontando em outra direção. Não é pela punição vindicativa, mas para o castigo-punição que se deve buscar evidência explícita em suas palavras. Punição eterna não pode ser uma manifestação de amor; muito menos, é claro, ser a expressão de amor para com aquele que a sofre. Não há escapatória do reconhecimento desse fato, a não ser que se assuma que a doutrina em questão não pertencia à convicção original firmemente enraizada no coração de Jesus, sendo no fundo somente um remanescente evanescente do passado judeu, no qual, por várias eras, essa raiz amarga de retribuição havia sido abrigada. Isso mais uma vez é contrário aos fatos observados de maneira imparcial. Não há evidência em lugar nenhum de tal uso superficial. Ao contrário, as palavras mais solenes, trazendo em si a evidência de profunda convicção pessoal, são usadas para lidar com essa matéria [Mt 18.6; Mc 9.42; Lc 17.2]; especialmente as palavras sobre o traidor, Judas, devem ser notadas aqui [Mt 26.24; Mc 14.21].

Nós devemos simplesmente apresentar dois princípios aqui, na doutrina de Jesus sobre Deus, em que nenhum dos quais permite a redução do outro. Contudo, isso não pode ser chamado de dualismo, no sentido estritamente filosófico, porque teria que se provar que o amor exclui logicamente a justiça, e *vice-versa*. A assinatura da vida divina interior como retratada por Jesus não é uma vida de uniformidade abstrata, mas uma vida de grande riqueza e multiformidade, permitindo a existência de mais de uma força motivadora.

Deve-se reconhecer que, no geral, há uma preponderância em volume e ênfase no lado do amor divino. No entanto, esse fenômeno também poderia

ser historicamente explicado e não ser abusado quando se reduz tudo na mensagem de Jesus à pregação do amor. A razão histórica não é difícil de descobrir. No judaísmo, o princípio do amor divino havia se tornado obscurecido, e o princípio oposto de retribuição exaltado à sua custa. Deus havia sido rebaixado a um nível comercial de quem explora o homem com base em *quid pro quo*. Para contrabalançar isso era necessário sustentar a doutrina de que Deus tem um interesse afetuoso e pessoal no homem, de modo a fazer da religião uma questão de amor, em Deus entregar-se a si mesmo ao homem, não menos do que manter o homem estritamente sob obrigação. Dessa maneira, Jesus tornou evidente aquele lado do caráter divino que estava sendo eclipsado na consciência daquela era à qual ele estava endereçando a si mesmo. Seria uma aplicação pobre desse método se nós condensássemos o Evangelho inteiro no amor e nada mais. Uma vez que atualmente a atmosfera está sobrecarregada com a ideia vaga de um amor indiscriminado e toda retribuição punitiva é descontada, não seria seguir o exemplo de Jesus se falarmos somente do amor divino obscurecendo o restante. Nós devemos enfatizar o ponto que a religião decadente do nosso tempo falhou em indicar, mas fazê-lo sem descartar o outro lado. Somente desse modo é que a mente de Jesus pode ser fielmente reproduzida.

[F] *O ensino de Jesus sobre o reino de Deus*³

[1] **As questões formais**

O REINO NO ANTIGO TESTAMENTO

De acordo com os Sinóticos, a primeira mensagem de Jesus no início de seu ministério público era sobre “o reino de Deus”. Era uma mensagem usada antes dele por João Batista, em cuja perspectiva ela especialmente se adequava. O “arrependei-vos”, que a precede, aponta para o julgamento pelo qual o reino vindouro deve ser introduzido. Consequentemente, a mensagem é praticamente escatológica, e o reino do qual ela fala é um estado escatológico de coisas. Quanto à expressão formal, ela é usada por João Batista como algo familiar aos seus ouvintes. Ela não é, contudo, uma

expressão cunhada no Antigo Testamento. Embora a ideia ocorra no Antigo Testamento, a expressão final não está presente ainda. Ela é provavelmente de origem judaica, mas não podemos dizer quão antiga ela é.

Apesar de preeminente nos Sinóticos, a frase é quase ausente no Evangelho de João. Com exceção de 18.36, em que a referência é ao reino de Jesus em vez de ao reino de Deus, João 3.3, 5 é o único texto em que ela ocorre. Esse fenômeno ocorre em razão da estrutura cristológica do Evangelho que analisa o conteúdo do que Jesus traz conforme aquilo que constitui a sua pessoa como “vida”, “luz”, “verdade” e “graça”. O mais preeminente desses é “vida”. Na passagem em que ela ocorre, a equivalência entre vida e reino está visível, porque a figura de entrada no reino é equivalente à ideia de entrada para a “vida”, que é “nascimento”. A mesma equivalência também é encontrada em Marcos 10.17. Isso se torna explicável lá, porque a vida é mais inequivocamente representada como o estado de vida escatológico, enquanto que, em João, ela é um tanto quanto ambígua. Outro equivalente aparece em Lucas 4.19, 43, “o ano aceitável de Yahweh”, ou seja, o ano do jubileu, em que, diferentemente de Mateus e Marcos, “o reino de Deus” não é nomeado como o primeiro tema da pregação.

No Antigo Testamento, aquilo que mais tarde seria chamado de o reino de Deus se relaciona, em sua substância, com dois conceitos distintos. Ele designa o governo de Deus estabelecido na criação e estendido, por meio da providência, a todo o universo. Essa não é, especificamente, uma ideia redentora de reino [cf. Sl 103.19]. Além disso, no entanto, há um reino especificamente redentor, geralmente chamado de “a teocracia”. A primeira referência explícita ao reino redentor aparece no tempo do êxodo, em Êxodo 19.6, no qual Yahweh promete ao povo que, se eles obedecerem a sua Lei, serão constituídos por ele como “um reino de sacerdotes”. Isso está relacionado com o futuro próximo, quando a Lei haveria de ser promulgada. Tal referência fala de um reino presente, do ponto de vista do Antigo Testamento. Porém, o Antigo Testamento fala igualmente do reino como algo futuro. Pode parecer estranho que o que alguém tem ainda deva ser esperado, e isso não em termos de um melhoramento relativo, mas como algo completamente pertinente à outra criação. A explicação dessa contradição aparente deve ser procurada em três pontos.

(a) Primeiramente, devemos nos lembrar do sentido predominantemente abstrato que as várias palavras para “reino” possuem no Antigo Testamento. Por meio de substituir “reinado” e então lembrar que reinado significa o desempenhar de grandes atos de salvação de um povo nos quais uma relação de liderança é estabelecida, podemos mais facilmente entender como é possível haver um aspecto futuro no reino de Yahweh: de uma maneira sem precedentes, ele se constituirá no Salvador e Regente de Israel. Dessa maneira, Saul e Davi alcançaram a posição de monarcas. Contudo, em vez de isso ter levado a se falar somente de um reforçar do reino, com o desenrolar do tempo o conteúdo da esperança escatológica foi unido com a grande autoafirmação futura de Yahweh: uma nova aparência para o reino, cujas associações resultavam praticamente num novo reino.

(b) Em segundo lugar, houve épocas na história de Israel quando o reino teocrático, embora nunca abolido de fato, estava de tal modo eclipsado que se poderia falar apropriadamente de trazer *de novo* o reino de Deus. O período do cativo fornece um exemplo disso. Assim, mais uma vez, a esperança do retorno nunca permaneceu como uma esperança de um retorno às condições do passado pura e simplesmente, mas trazia para si a esperança da concretização de todo o mundo por vir, escatologicamente concebido. Daí isso não ser um retorno do reino, mas a chegada do mesmo era a maneira mais adequada de descrever o evento.

(c) Em terceiro lugar, a profecia messiânica levou a uma forma semelhante de falar. O esperado rei messiânico deveria ser a representação ideal e perfeita de Yahweh, que é o rei supremo em todos os tempos. Porém, quando Yahweh, no seu reinado, for perfeita e idealmente representado por seu vice-regente, o rei messiânico, e o último tornar concreta, ao mesmo tempo, toda a esperança escatológica, então a representação do reino de Deus vindo primeiramente no futuro perde sua estranheza.

Jesus se associa a esse modo escatológico veterotestamentário de falar. O reino, cuja proximidade ele anuncia, é aquele reino que está no futuro na perspectiva do Antigo Testamento. Em seu tempo, a teocracia judaica ainda existia, mas ele é escatologicamente orientado de tal modo que nunca se refere a ela como “o reino de Deus”. Até mesmo Mateus 8.12 e 21.43 não precisam ser entendidos daquela maneira. Do ponto de vista do Antigo Testamento, ele fala disso primeiramente como uma unidade sem distinção

ou divisão em partes ou períodos. Contudo, no desenrolar do seu ministério, as coisas futuras do Antigo Testamento se decompõem em duas fases ou períodos distintos. Ele está no processo de trazer os elementos futuros do Antigo Testamento ao seu cumprimento; mas, em outro sentido, tais elementos ainda permanecem futuros, mesmo quando olhados do seu ponto de vista presente. Consequentemente, o fenômeno do Antigo Testamento se repete: existem dois reinos, um presente e o outro futuro, mas ambos foram obtidos mediante a redivisão do reino escatológico veterotestamentário ainda não dividido.

Tal é a relação do ensino sobre o reino de Jesus com o Antigo Testamento. Não há exatamente a mesma semelhança entre esse ensino e as ideias judaicas contemporâneas sobre o assunto. No judaísmo, a ideia de reino não havia sido hábil para se manter livre dos erros em geral que invadiram a religião judaica. O judaísmo era uma religião da Lei. Dessa maneira, o reino veio a significar uma aplicação mais perfeita do princípio legalista do que poderia ser no estado presente. E mais, isso não poderia fazer uma diferença em princípio. O reino, mesmo em sua consumação futura, estava fadado a parecer menos novo do que no caso de Jesus, que cumpriu seu conteúdo com atos concretos de graça improcedentes. Além disso, o reino permaneceu, para os judeus, particularista em sua essência. O proselitismo não aboliu o fato de os pagãos, a fim de partilharem de seus benefícios, terem de se tornar judeus por meio da circuncisão. A esperança do reino dos judeus tinha também um colorido político-nacionalista, enquanto que no ensino de Jesus a tendência era em direção ao universalismo. Finalmente, havia uma mistura considerável de sensualismo na escatologia judaica. É mais difícil fazer uma discriminação aqui. Ela consiste principalmente nisto: o que para os judeus era uma espécie de literalismo sensual, para Jesus era uma exemplificação do seu modo parabólico de pensar, que faz que o desfrute das coisas celestiais, embora retendo todo o seu realismo, seja capaz ainda de processar um mundo mais elevado e espiritualizado no qual mesmo o corpo terá seu lugar e sua parte.

O REINO NOS EVANGELHOS

A palavra *basileia*, usada nos Evangelhos para “reino”, seja de “Deus” ou do “céu”, como seu genitivo acompanhante, é sujeita a duas traduções. No seu

uso abstrato ela denota o manejo, o exercício do governo real. Lado a lado desse sentido vem o uso concreto de qualquer coisa que componha uma organização chamada de reino. Alguém pode falar de certa extensão do território como um reino; ou o grupo dos súditos pode ser chamado assim; ou, ainda, um complexo de direitos, benefícios e tesouros pode ser assim designado. Surge, portanto, a questão: ao falar sobre o reino de Deus, Jesus usou a frase de maneira abstrata ou concreta? Ele queria indicar o controle de Deus ou ele queria indicar a incorporação concreta desse controle ou a realidade resultante disso?

É natural, ao procurar responder essa pergunta, que primeiramente se consulte o uso do Antigo Testamento. O Antigo Testamento, no qual a ideia de reino se refere a Yahweh, conhece somente o sentido abstrato, com a única exceção de Êxodo 19.6, já comentada. Embora a palavra *mamlakhah* seja predominantemente concreta, e, nesse sentido, não raramente usada a respeito de reinos pagãos, contudo não há nenhum caso registrado de sua aplicação no mesmo sentido para o reino de Deus (excetuando-se a passagem de Êxodo). As duas outras palavras, *malkhuth* e *melukhah*, são predominantemente abstratas e, nesse sentido, aplicadas livremente ao reino de Yahweh.

A julgar pela proximidade de Jesus com o Antigo Testamento, podemos, *a priori*, estar dispostos a assumir que, igualmente para ele, a ideia abstrata de “reinado” fornecia o ponto de partida. Porém, a incidência desse uso está longe de ser numerosa. Usando o argumento dos opostos, podemos apreender esse sentido da passagem em Mateus 12.25,26, na qual o reino de Satanás parece significar sua autoridade e governo, apesar de as palavras “cidade ou casa” parecerem indicar em outra direção. “A vinda do Filho do homem em sua *basileia*” predita em Mateus 16.28 também parece requerer o entendimento abstrato. Talvez a pequena representação do sentido abstrato seja em razão de sua presença latente num bom número de casos, nos quais não podemos dizer se esse ou o sentido concreto é que se tem a intenção de comunicar.

Há um grupo de ditos nos quais a expressão “reino de Deus” está unida aos predicados de “vir”, “aparecer”, “estar próximo”, e termos similares e, todavia, em tais relações, o sentido concreto não está excluído de maneira alguma; embora, no todo, o sentido abstrato pareça o mais adequado. Lado a lado com esse grupo, porém, existe outro ainda maior no qual as figuras

usadas requerem o conceito concreto a fim de visualizá-las. Dessa maneira, encontramos as expressões “chamar para”, “entrar”, “receber”, “herdar”, “ser lançado fora de” o reino de Deus, e outras como essas. O pano de fundo de tal linguagem é local, e, portanto, concreto. Também não é difícil explicar essa transição do emprego predominantemente abstrato do termo no Antigo Testamento para o uso concreto dominante na boca de Jesus. A mudança do centro de gravidade da Lei para a graça fez naturalmente que isso ocorresse. Tão logo preenchemos nossa imaginação religiosa com as realidades palpáveis da redenção, elas se unem para formar a estrutura de uma organização concreta ou *milieu* de vida; o reino de Deus se torna encarnado. Foi isso que aconteceu com Jesus por meio de sua pregação do Evangelho da graça, e nós veremos posteriormente isso confirmado em sua condensação da ideia de reino naquela da igreja.

Ao lado da expressão “reino de Deus”, encontramos no Evangelho de Mateus a expressão companheira: “reino dos céus”. Fora de Mateus, com exceção de João 3.3, 5, numa variante um tanto quanto incerta, a expressão de Mateus não aparece em nenhum lugar. Contudo, ela não é o nome exclusivo do reino em Mateus, pois “reino de Deus” é igualmente encontrado [6.33; 12.28; 19.24; 21.31]. Assemelhando-se à expressão “reino dos céus”, o termo “pai nos céus” é também peculiar a Mateus, com a única exceção de Marcos 10.25. Lucas emprega uma vez a designação análoga, “o pai dos céus” [11.2]. Entre as passagens nas quais Mateus usa “o reino de Deus” há somente uma [12.28] em que o contexto provê uma explicação para o uso. Nos outros casos, é impossível discernir a razão para a divergência. Ainda mais peculiar em Mateus é o uso de “o reino” sem o genitivo determinante. Isso soa quase como nossa maneira coloquial moderna de falar sobre “o reino”. Finalmente, observe que, no restante do Novo Testamento, a expressão “reino de Deus” é usada exclusivamente. Por exemplo, em Romanos, 1Coríntios, Gálatas, 1 e 2 Tessalonicenses e 2 Timóteo.

“O REINO DOS CÉUS”

Aqui surge a questão sobre o que esse termo “reino dos céus” – um tanto quanto misterioso para nós – significa. O genitivo tem sido explicado como um genitivo de origem ou de qualidade, para diferenciar o reino dos reinos

terrenos. Mas isso era tão óbvio em si que não precisaria de nenhuma afirmação especial em virtude da ausência de alguma ocasião histórica definida sugerindo um lembrete especial. B. Weiss assumiu que, na verdade, esse era o caso, porque, com a destruição de Jerusalém, a expectativa, até então nutrida de que o centro do reino vindouro seria na Palestina, tornou-se insustentável, e, inferiu-se, daqui em diante, que o centro estaria localizado nos céus. Essa teoria não é plausível. Ela rompe toda relação entre Jesus e esse nome. Não teria sido evidente que, com Jerusalém destruída, ela não mais teria um papel nos desenvolvimentos escatológicos. Os judeus, por muito tempo depois da queda da cidade – e quanto a isso até hoje – contavam com a reconstrução da cidade santa e, com toda a probabilidade, Mateus, com a condição de que ele de fato nutria esse sentimento por um centro terreno do reino em Sião, teria reconciliado os fatos históricos com sua esperança escatológica da mesma maneira. A teoria também deixa sem explicação a falta de uniformidade no uso de Mateus de “reino dos céus” em preferência a “reino de Deus”.

Definitivamente, a melhor explanação da expressão é aquela sugerida por Schurer *et al.* Segundo eles, a explicação está no costume judaico de usar a palavra “céus”, com outros termos substitutos, no lugar do nome de Deus, porque esse último havia, em suas formas variadas, se tornado um objeto de crescente evitação. Dessa maneira, “céus” simplesmente significava “Deus” por meio de uma maneira indireta de falar. Traços de tal uso podem ser encontrados em outras relações no Novo Testamento; o filho pródigo diz para seu pai: “pequei contra os céus e contra ti”. Aqui, “céus”, em paralelismo com o pai natural, só pode significar Deus. A questão que Jesus propôs aos seus críticos: “O batismo de João era dos céus ou dos homens?” deve ser explicada seguindo-se o mesmo princípio.

A adoção dessa opinião, porém, não envolve necessariamente a conclusão de que Jesus usou “céus” no lugar de “Deus” por causa dos mesmos motivos supersticiosos que veio a trazer esse costume em voga entre os judeus. Seus escrúpulos eram deístas em princípio. O mesmo sentimento que os induziu a conservar Deus afastado do contato degradante com a criação foi aplicado até mesmo para o nome de Deus. Entretanto, havia nessa evasiva judaica um elemento de devoção religiosa louvável. A estimação apropriada da exaltação de Deus acima do mundo encontrou expressão nesse sentimento. Embora esse sentimento, em seu

motivo louvável, tenha sido compartilhado por Jesus, no seu caso, tal sentimento não operava a ponto de eliminar os outros nomes de Deus. De fato, sua aversão clara ao deísmo judaico e seu desejo de enfatizar a comunhão estreita entre Deus e o homem conduziam à direção oposta.

Mesmo para os judeus, talvez, “céus” não era bem um mero substituto para “Deus”, mas tinha suas associações peculiares. Uma dessas era a associação do sobrenatural. Dizer “Deus fez uma coisa” e dizer “os céus fizeram uma coisa” poderiam ter entre eles uma sobra perceptível de diferença. Deus faz todas as coisas, mas o que os céus fazem é feito sobrenaturalmente. “O pai nos céus” pode trazer essa mesma associação [Mt 16.17].

Caso a palavra “céus” for entendida dessa maneira, como um substituto para o nome de Deus, veremos que na expressão “reino dos céus” ela não qualifica diretamente o reino. Ela significa o reino daquele que pode ser chamado de “céus”. Ainda, conquanto “céus” tenha quaisquer conotações específicas como majestade, sobrenaturalidade, perfeição, estas irão inevitavelmente caracterizar o conceito também do reino como pertencendo a esse Deus.

TEORIAS MODERNAS SOBRE “O REINO”

Foi afirmado que, nas mãos de Jesus, aquilo que do ponto de vista do Antigo Testamento, e mesmo do ponto de vista de João Batista, era tido como uma unidade, desdobrou-se em duas fases ou períodos, distinguidos como o reino presente e o escatológico. A visão prevalecente é que Jesus, pelos esforços de seu ministério, começou a manifestar o reino na terra, que esse era um processo gradual, que o trabalho no reino, ao qual seus seguidores se devotaram depois dele e que ainda é continuado por nós, é de fato esforço na produção do reino e que isso prosseguirá pelas eras na História até o ponto determinado por Deus para o fim desta ordem mundial quando, por meio de uma catástrofe que produzirá uma transformação mundial, o estado escatológico do reino será introduzido.

Aqueles que têm preferência pelo significado pré-milenarista da profecia e da História inserem entre esses dois períodos um terceiro período intermediário. Mas nós não estamos preocupados com isso no momento. Limitando-nos ao estado presente gradual e à consumação catastrófica

futura do reino, notamos que em tempos recentes o primeiro desses dois tem sido negado como sendo um elemento integral do pensamento de Jesus. Por questão de conveniência, podemos chamar os defensores dessa posição de ultraescatologistas. A diferença entre eles e a antiga crença não diz respeito à questão do processo do reino. Quanto a isso, as duas visões estão de acordo. Mas a diferença é com relação ao que deveria preceder isso, na opinião de Jesus.

Os ultraescatologistas negam a existência, na mente de Jesus, da ideia toda de um reino preliminar e gradual. Eles reconstroem suas expectativas da seguinte maneira: seu trabalho não era essencialmente diferente do de João Batista, ambos de caráter puramente preliminar. Sua tarefa não era estabelecer o reino; isso implica negação de sua consciência messiânica. Isso era exclusivamente o trabalho de Deus. No momento determinado, de uma só vez, em sua extensão total, o reino apareceria e, com ele, o fim do mundo presente e o início da outra ordem mundial eterna. Jesus esperava que isso acontecesse durante o curso de sua vida terrena, ou, caso sua morte ocorresse, pelo menos durante o tempo daquela geração.

Essa visão moderna tem algumas implicações extremamente sérias. Ela rompe com a infalibilidade de Jesus, porque as coisas não aconteceram de acordo com as diretrizes do programa. Ela muda a ênfase no seu ensinamento do presente-espiritual para o externo-escatológico, fazendo do primeiro não mais do que o meio para o segundo, que sozinho merecia, em sua mente, o nome de “o reino”. Se isso realmente estivesse em sua mente, essa ideia tenderia para a minimização da importância da moralidade do mundo presente. Finalmente, essa ideia engendra dúvida quanto ao seu equilíbrio mental, indicando que um homem de tal modo absorvido por essas especulações fantásticas e radicais sobre o outro mundo não poderia ter um temperamento psíquico equilibrado. Ele se torna um assunto para investigação psiquiátrica.

Em todos os pontos nos quais a teoria evidencia negações [a respeito de Jesus] devemos nos dissociar dela. Entretanto, quanto aos pontos com os quais concordamos, não podemos negar a ela certo crédito, porque ela reviveu o interesse na questão específica da escatologia como uma coisa absolutamente necessária. Às vezes nos encontramos com um tipo de perspectiva cristã que imagina que, pelo avanço firme dos processos cristãos de reforma e regeneração, conduzidos sobrenaturalmente, este mundo pode

ser trazido, no devido tempo, a um ponto de perfeição ideal, de modo a não precisar de nenhuma crise. Certa aversão do sobrenatural como tal contribui frequentemente para a negação daquele sobrenaturalismo condensado chamado de escatologia.

Contra isso, é sempre necessário nos lembrar de que a escatologia abrupta é inerente ao esquema cristão. Ele foi preparado sob os auspícios dela, nascido deles, e ele deve no fim permanecer em pé ou cair com a aceitação ou a negação deles. Isso é escatologia genérica. Uma consideração simples dos fatores no caso é suficiente para mostrar quão indispensável ela é. Mesmo se pela aplicação persistente dos processos graduais na mais intensa propaganda missionária fosse possível converter cada indivíduo no mundo, isso não alcançaria as gerações passadas no curso da História, as quais nenhum dos nossos meios de graça pode alcançar. E, mesmo descontando isso, a conversão de todos os indivíduos não faria deles indivíduos perfeitamente sem pecado, com exceção daqueles que se refugiam na doutrina do perfeccionismo. A soma total de todos os homens, portanto, vivendo em qualquer tempo, precisaria de uma maravilhosa transformação soteriológica e ética, a fim de fazer parte de um mundo perfeito. Tal transformação merece, corretamente, o nome de escatologia. Mas mesmo isso não exaure os fatores necessários para o estabelecimento de uma ordem perfeita de coisas, porque o presente estado físico do mundo com suas numerosas anormalidades, incluindo as fraquezas e defeitos físicos da humanidade, faria que a continuação de tal estado de perfeição fosse impossível. Assim a necessidade de uma transformação do universo físico teria de ser criada como mais um elemento na escatologia genérica incluindo a ressurreição do corpo.

O *status* da questão é assimilado de modo tão inadequado que surgiu a ilusão de que o que é necessário para suprir todas essas mudanças redentoras elementares é o pré-milenarismo. Mas o pré-milenarismo é somente uma espécie da elaboração escatológica, e não o gênero. Dizer que temos essa espécie da coisa ou não temos nada é uma perturbação de todas as proporções normais nesse assunto. É fazer uso ilegítimo de um esquema especial de modo a obscurecer a percepção do esquema genérico, o que de longe tem as credenciais mais antigas, e no qual todo esquema pré-milenarista terá de se encaixar a fim de merecer ser chamado de cristão. Porém, de fato, o esquema pré-milenarista tem prestado serviço ao

relembrar as pessoas da necessidade de uma série de interposições sobrenaturais para conduzir o mundo ao seu destino final. O problema é que se certos tipos de pós-milenarismo deixaram pouco espaço para escatologia, os esquemas pré-milenaristas se excederam nela.

Embora não possamos esperar que o desenvolvimento gradual do reino espiritual passe automaticamente para o estado final, há, todavia, uma relação fixa entre o período que o primeiro deve ter atingido em certo ponto (conhecido somente por Deus), e a supervenção abrupta do último. A melhor confirmação desse princípio é ensinada na parábola do crescimento imperceptível da semente. O trigo cresce gradualmente, enquanto o homem dorme e acorda dia e noite, e não sabe como. Mas quando o fruto é produzido, ele imediatamente usa a foice, porque o tempo da colheita é chegado [Mc 4.26-29]. A condição de amadurecimento do grão determina a chegada da colheita, mas o grão não pode colher a si mesmo. Para isso, a interposição da foice é requerida [cf. também Mt 13.39-41; 47-50]. Observaremos que essa descrição não é alegoricamente forçada sobre a parábola, mas é inerente à própria estrutura.

O DUPLO CONCEITO DE REINO

Devemos em seguida examinar a evidência, a partir das palavras de Jesus, para ver que seu conceito de reino era, ou talvez veio a ser, bilateral, contendo, primeiramente, a ideia de um desenvolvimento espiritual interno e, em segundo lugar, a ideia de uma consumação catastrófica. Ninguém nega, nem mesmo os ultraescatologistas, que ambas as ideias estão presentes, lado a lado, nos Evangelhos. Não há necessidade de argumentos para provar isso. É alegado, porém, que os exemplos nos quais a ideia de uma ainda não existência escatológica aparece apresentam modificações posteriores da ideia original, puramente escatológica como verbalizada por Jesus. A crença teria sido em primeira instância, tanto para ele como para seus primeiros seguidores, que o reino, em sua manifestação escatológica plena, estava próximo. Quando a chegada dele tardou e, em contraste, as palavras de Jesus não podiam ser desacreditadas, foi encontrado um meio-termo para corroborá-las de que o reino de fato veio e estava presente – ele havia chegado e estava presente na forma da igreja. Dessa maneira, a ideia de uma igreja-reino entrou nos Evangelhos. Isso não reflete de modo

algum o pensamento de Jesus, mas somente uma transformação posterior dele, à qual o curso do desenvolvimento histórico teve de recorrer. Observaremos, no entanto, quando examinarmos o material, que alguns dos ditos têm a marca de autenticidade tão claramente escrita neles que não há como atribuir uma origem secundária.

Uma vez que há acordo com relação à autenticidade do conceito escatológico, é desnecessário discutir as passagens. A inspeção mais superficial do que se segue deve ser suficiente: Mateus 8.11; 13.43; Marcos 14.25 e Lucas 13.28,29; 22.16. Especialmente com referência ao próprio futuro estado de glória, Jesus usa o termo “reino” nesse sentido de consumação [Mt 19.12; 20.21; Lc 23.42]. De fato, os termos empregados são obviamente sinônimos de outros termos inequivocamente escatológicos, como “o *aeon* vindouro” [Mt 12.32; 19.28; Mc 10.30; Lc 18.30]. E o que se deve notar particularmente em vários desses ditos é o emprego, não de alguma expressão como “a consumação do reino”, mas da simples afirmação da vinda do reino. Isso tende a mostrar que, no uso que Jesus fazia, o reino significava desde o início o reino final, e a vinda dele como sendo real.

Ao examinar a evidência para o outro aspecto, devemos ter dois pontos em mente: (a) o reino é referido como sendo presente na época daquele que está falando? (b) Faz-se referência a ele como consistindo de realidades internas e espirituais? Nós vamos examinar brevemente as passagens. Mateus 12.28 correspondente a Lucas 11.20: aqui Jesus afirma que a expulsão de demônios pelo Espírito significa a vinda do reino. O princípio subjacente é que no mundo dos espíritos não há território neutro; onde os demônios saem, o Espírito divino entra. A declaração não pode ser diminuída em sua força ao fazer que “vinda/chegada” signifique “achegar-se/aproximar-se”; nem poderia, entretanto, ser forçada a significar que “veio/chegou de surpresa”, pois, embora essa seja a conotação do verbo *phthanein* no grego antigo, isso não precisa necessariamente ser o caso no período posterior. A passagem, portanto, ensina um reino presente percebido mediante a expulsão de demônios, mas ela não lança luz sobre o caráter do estado do reino assim criado.

A próxima passagem a ser examinada é Lucas 17.21: “O reino de Deus está *entos* vós”. A preposição *entos* aqui usada tem dois significados: ela pode indicar “no meio de”, mas também “em/dentro”. A passagem é geralmente traduzida com o último significado da preposição. Isso

concederia tanto a existência presente como a constituição espiritual do reino. A objeção que se levanta é que o nosso Senhor não poderia ter dito aos fariseus que o reino estava dentro deles, e, mais ainda, que a pergunta colocada para Jesus sobre o “quando” do reino não teria, nessa visão, recebido resposta alguma. Nenhum dos dois argumentos é conclusivo. “Dentro de vós” não precisa significar exatamente dentro das pessoas a quem ele se dirigia. O pronome nessa maneira de falar pode ser enclítico. O sentido, então, seria equivalente a “nas pessoas”. Quanto à segunda objeção, percebemos que Jesus não raramente muda uma questão de uma esfera para outra. Aqui ele pode ter corretamente feito isso a fim de anunciar que o elemento de importância não é o “quando”, mas o “onde”. A favor de “dentro de vós” deve-se atentar para o seguinte: Lucas tem sempre outra expressão para “no meio de”, que é a locução preposicional *en meso*. Nossa passagem seria a única em Lucas em que *entos* foi empregado com esse propósito. Entretanto, onde a ideia de “interioridade” deve ser enfatizada, *entos* aparece, não somente em Lucas, mas também na Septuaginta. As passagens citadas para apoiar o significado “no meio de” são todas tiradas do grego mais antigo, não do período helenístico. Nós estamos, portanto, assegurados em dar à preposição *entos* aqui um aspecto peculiar de interioridade.

Em terceiro lugar, daremos uma olhada nas passagens paralelas de Mateus 11.13 e Lucas 16.16. Nelas, Jesus declara que, desde os dias de João, o reino sofre violência e é tomado à força por homens violentos. Qualquer que seja o sentido preciso desse dito parabólico, ele certamente descreve a realidade do reino desde os dias de João. No paralelo lucano, a mesma ideia é expressa pela representação do reino como “pregado”, ou seja, como um objeto de um Evangelho. Um Evangelho tem, geralmente, uma referência a uma coisa presente, e aqui deve ser o caso, ainda mais por causa do seu oposto, “a Lei e os profetas vigoram até João”. As profecias e os tipos deram lugar à proclamação do cumprimento. Mais adiante, com uma significação similar é Mateus 11.11 e Lucas 7.28. Nosso Senhor, ao negar que o próprio João estava no reino, dá a entender que o estar dentro era uma possibilidade naquele momento; João foi mantido fora em virtude de sua posição peculiar.

Em quarto lugar, podemos apelar para as parábolas do reino [Mt 13; Mc 4 e Lc 8]. Nelas, tanto a realidade presente quanto a natureza espiritual

do reino são claramente descritas. Os ultraescatologistas negam a força dessa evidência, porque, particularmente, eles descobrem a mão de revisores tradicionais, que trouxeram a igreja sob as asas do reino. A reivindicação deles é que não tanto nas parábolas em si mesmas, mas antes nas interpretações adicionadas, é que essas características “de-escatologizantes” estão em evidência. Ou, onde é difícil remover todos os traços da ideia de uma existência presente, eles empenham em mudar o assunto das comparações, propondo a leitura: “a pregação do Evangelho é como, etc.” Mas as implicações de presença não estão confinadas à interpretação de certas parábolas. Elas estão espalhadas por todo o grupo; e, quanto a mudar as fórmulas introdutórias, isso é proibido pelo caráter altamente idiomático das últimas em certos casos [cf. Mc 4.11; Lc 13.18].

Outro método de neutralizar a evidência é de uma natureza mais exegética. Ele propõe reduzir a presença do reino afirmado por Jesus à presença de sinais premonitórios ou primeiros modestos começos; e, em algumas das parábolas, que foram citadas imemoravelmente como prova da doutrina do reino presente, o propósito inteiro da parábola é alterado, em que seu ponto é buscado no contraste entre as pequenas primeiras indicações de algo extraordinário se aproximando e a tremenda abundância no fim. Porém, nessa interpretação, certo grau de gradação é concedido em princípio, e as parábolas, especialmente aquelas que lidam com figuras da agricultura, aparecem como mal-adaptadas para descrever o caráter explosivo dos eventos finais. Finalmente, em Lucas 18.17, uma distinção clara parecia traçada entre o “receber o reino como uma pequena criança” e o “entrar no reino”. Essas duas figuras aparecem como exatamente adequadas para descrever os dois aspectos distintos no movimento do reino, o gradual e o espiritual de um lado e o conclusivo do outro.

Em sexto lugar, Mateus 6.33 coloca lado a lado a busca pelo reino e a obtenção de coisas terrenas como comida e vestuário, que serão acrescentadas ao reino (não à busca pelo reino). De acordo com Lucas 4.18-21, o conteúdo do “ano aceitável de Yahweh” está sendo realizado por meio da atividade de Jesus: “hoje se cumpriu a Escritura em seus ouvidos”. Além disso, Mateus 9.15 e Marcos 2.19 representam o gozo da estação do reino até o ponto de considerar o jejum como inapropriado para os discípulos. Finalmente, de acordo com Mateus 13.16 e Lucas 10.23, Jesus, ao se dirigir aos discípulos, os declara abençoados por verem e ouvirem

aquelas coisas que muitos profetas e reis haviam desejado testemunhar mas que não conseguiram.

Em função de uma distinção mais clara, uma fórmula breve pode ser esboçada sobre a diferença entre esses dois aspectos do reino. A diferença é a seguinte:

- a) o reino presente vem gradualmente; o reino final vem catastroficamente;
- b) o reino presente vem em grande parte na esfera interna e invisível; o reino final vem na forma de uma manifestação visível mundial;
- c) o reino presente, até o ponto escatológico, permanece sujeito a imperfeições; o reino final será sem imperfeições, e isso se aplica também ao que havia permanecido imperfeito nos processos espirituais nos quais consistia o reino presente, bem como aos novos elementos que o reino final acrescenta.

A ênfase na ideia do reino espiritual presente expôs o conceito a uma interpretação equivocada, em linha com o processo naturalizante de sua vinda. A tentação de fazê-lo é especialmente ligada às parábolas agrícolas. Mas o ponto nelas não é a naturalidade do desenvolvimento, mas somente a gradação do processo – e gradação e sobrenaturalidade não são mutuamente exclusivas. A primeira fase do movimento de formação do reino é tão sobrenatural quanto os eventos do fim do mundo. A diferença é que aqueles não são tão conspícuos quanto esses. Um desdobramento desse equívoco acontece quando o complexo do reino é por demais restrito aos pensamentos e processos éticos. A escola ritschliana fez que o reino fosse quase que exclusivamente uma associação de homens interagindo sob o princípio do amor. Isso não é errado em si, mas como uma definição do reino ela é completamente enganosa, porque esvazia a ideia de seus conceitos e natureza religiosos, e, mais ainda, muda a concretização do reino quase que inteiramente da obra de Deus para a atividade do homem. De acordo com o conceito de Jesus, o oposto é que é verdadeiro, de tal modo que, de fato, nosso Senhor dificilmente se representa como o concretizador do reino. Ambas essas faltas, quando colocadas juntas, só podem ser corrigidas juntas ao se explicar que aquilo que é especificamente

religioso pertence, na mesma medida, ao círculo do reino quanto àquilo que é ético. Perdão de pecados, comunhão com Deus, filiação divina, vida eterna, essas e outras coisas são ingredientes tão verdadeiros do reino quanto as atividades dos homens em linha com o que agora, com uma conotação semicristã, é chamado de “serviço”.

[2] A essência do reino

Depois de ter discutido as questões formais, agora deparamos com o problema: que razões levaram nosso Senhor a chamar pelo nome de “reino de Deus” a nova ordem de coisas que ele veio anunciar e introduzir? Outros nomes também eram concebíveis em si mesmos, no que tange à substância religiosa. Nós não podemos explicar o uso a partir do Antigo Testamento, pois o nome formal não ocorre lá. Nem pelo princípio de acomodação o uso nos dias de nosso Senhor irá nos ajudar; pois, para o judeu, “o reino de Deus” não era, naquele período, a frase mais preferida para designar o conteúdo da esperança escatológica. Outros nomes, como “o mundo vindouro” e “a era vindoura” eram preferidos, possivelmente em razão da consciência deisticamente inclinada do judaísmo que enfocava o conceito menos em Deus deixando mais espaço para pensar sobre o que isso significaria para Israel.

E exatamente assim descobrimos o verdadeiro significado da preferência do nosso Senhor pelo nome. Ele se origina de sua maneira teocêntrica de pensar, que é somente outra maneira de dizer que esse é um conceito totalmente religioso. A intenção com a qual nosso Senhor o usou era precisamente oposta ao sentimento semiconsciente que, de algum modo, admite uma oportunidade de permanecer dentro do círculo da religião e, contudo, ter menos da obsessão por Deus nela. Para Jesus, o nome significava: “de Deus o reino”. Para um pequeno grupo hoje em dia ele aparentemente significa: “o reino (de Deus)”. E, para Jesus, ele era muito menos um ideal e muito mais uma realidade do que sua percepção pela mente moderna. “O reino de Deus”, não seu destino nem seu direito abstrato de governar – sua soberania – ele é a manifestação de fato de seu domínio. Nesse sentido, e somente nesse sentido, é que ele pode “vir”. Deus possui sua soberania desde o princípio e isso não pode “vir”. A proposta em trazer o nome para mais próximo do entendimento geral ao substituí-lo

pela “soberania de Deus” nos conduz na direção errada, porque soberania é somente *de jure*, nem sempre *de facto*, e também porque soberania, sendo um conceito abstrato, não poderia delimitar a distinção entre o reino concreto e o abstrato.

“De Deus o reino”, então, significa o exercício atual da supremacia divina no interesse da glória divina. Passagens como Mateus 6.10,33 e Marcos 12.34 trazem essa ideia central [cf. também 1Co 15.28].

Essa supremacia divina, que constitui o estado ideal da religião, ramifica-se em várias direções. Inicialmente, desde que a coisa é considerada no abstrato, ela pode ser comparada a um feixe de raios de luz e ação que procedem da mão de Deus e são unidos por ela. Mas isso é apenas provisório. O alvo é que todos esses exercícios de supremacia divina venham encontrar sua organização unitária numa única instituição de reinado. As três esferas principais nas quais a supremacia divina trabalha com vistas a esse fim são a esfera de poder, a esfera de justiça e a esfera de bem-aventurança. Essas serão discutidas brevemente em sucessão.

A SUPREMACIA DIVINA NA ESFERA DE PODER

O elemento de poder já é notório na ideia do Antigo Testamento sobre o reino de Yahweh. Nos Evangelhos, nós o encontramos no fechamento da Oração do Senhor, em que “poder” é a primeira especificação sobre em que o reino consiste: “Teu é o reino, [até mesmo] o poder ...”. Apesar de essa doxologia não ser encontrada em Lucas e também estar ausente em alguns bons manuscritos de Mateus, no entanto ela permanece como uma testemunha valiosa quanto ao que estava associado à ideia de reino nas mentes daqueles que usaram essa oração antiga. De acordo com Mateus 12.28, a expulsão de demônios é uma exibição do poder divino do reino (cf. Lc, “o dedo de Deus”), sendo igualmente uma afirmação da soberania messiânica. Da mesma maneira, os milagres, em geral, encontram sua explicação a partir desse mesmo ponto de vista. Além disso, sendo eles as credenciais de Jesus e as ações benéficas de sua graça, são primordialmente “sinais dos tempos”, ou seja, sinais da chegada ou da proximidade do reino, do mesmo modo como os sinais no céu são, para os antigos, a indicação de como será o tempo no dia seguinte. Eles são tanto simbólicos das operações espirituais como proféticos das coisas pertinentes

ao reino escatológico. Marcos 2.9 aponta para o tempo presente; mas, no todo, os milagres apontam para a crise futura no fim.

O poder para manifestar o reino é associado com o Espírito. Já falamos do Espírito qualificando Jesus em suas palavras e obras. A relação direta do Espírito com efeito na esfera ético-religiosa não é mencionada com frequência no ensino dos Evangelhos [cf. Lc 11.13]. É Paulo quem elabora essa parte da doutrina cristã após o derramamento do Espírito. Para Jesus, o Espírito é o Autor de revelação e de milagres, e ele permanece assim até mesmo no quarto Evangelho no qual é prometido como o substituto após a partida de Jesus. A posição de Jesus no período do desenvolvimento da pneumatologia entre o Antigo Testamento e Paulo pode ser definida de um modo geral da seguinte maneira: No Antigo Testamento, o Espírito é o Espírito dos *charismata* teocráticos, que qualifica profetas, sacerdotes e reis para o seu ofício, mas que não é comunicável de um para o outro. Jesus recebeu a plenitude desse Espírito carismático, e, tendo a plenitude, ele a distribui aos seus seguidores, primeiramente de modo parcial por meio da promessa, e, no cumprimento dela, ele a distribui em plenitude maior no dia de Pentecostes.

Agora, o Espírito que ele distribui, não sendo seu somente como uma possessão externa, mas, tendo se tornado, pela ressurreição, completamente incorporado à sua natureza exaltada, ele o dá, e o dá de si mesmo. A união efetuada entre ele, o Espírito e os crentes pelo Espírito adquire o caráter de uma união orgânica mística de modo que estar no Espírito é estar em Cristo. E o resultado posterior é que o todo da vida cristã sendo, para Paulo, uma vida de comunhão com Cristo, também se torna necessariamente uma vida vivida no e inspirada pelo Espírito em todas as suas camadas e atividades.

Outra abordagem a essa experiência de uma vida completamente cheia do Espírito vem por meio do conceito do estado escatológico como o estado no qual o Espírito é o elemento dominante e a força característica. E, uma vez que a vida [cristã] terrena é uma antecipação real do estado escatológico, sendo as primícias, penhor e selo do mesmo, então a igualdade da dotação do Espírito e da influência do Espírito pertinente a uma vem a ser pertinente à outra também.

FÉ RELACIONADA AO PODER DO REINO

A fé responde ao reino como poder como o correlato desse poder. A correlação não é completa, uma vez que a fé tem uma relação distinta com a graça divina, não menos do que com o poder divino. Nos Evangelhos, com exceção do de João, a fé emerge geralmente nos contextos de milagres, e deveria, portanto, ser estudada em íntima dependência ao que os milagres são. Ela é a subjetividade, por assim dizer, correspondente ao fato objetivo do milagre. A questão a ser perguntada, então, é sobre a peculiaridade inerente nos milagres que faz que eles chamem a atenção do exercício da fé. Dois pontos devem ser considerados.

Primeiro, os milagres são atos beneficentes e salvíficos, o que resulta no fazer deles uma exibição da graça divina evocando nos seus recipientes o estado mental de confiança. Isso, contudo, por mais importante que seja, não deveria receber a ênfase principal. Os milagres são beneficentes, mas isso é um aspecto que eles têm em comum com outros aspectos da obra de Deus. O que é exclusivo ao milagre é a afirmação do poder divino absolutamente sobrenatural. A causa eficiente do milagre é algo para o qual o homem não contribui com nada, porque aquele é totalmente dependente da ativação da energia sobrenatural diretamente de Deus. Assim, enfatiza-se que os milagres são executados por “uma palavra”; ou seja, a palavra do poder onipotente [Mt 8.8, 16]. A relação de fé para com a onipotência de Deus é visivelmente ilustrada no episódio de Marcos 9.17-24. Jesus protesta contra a sugestão do pai, “se tu podes alguma coisa”, com a resposta, “se podes!”, declarando, por meio disso, que, uma vez que é uma questão de onipotência divina, toda menção sobre a adequação do poder deve ser eliminada desde o início. Não existe nenhum “se podes” diante de Deus.

Nessa dependência na onipotência e graça de Deus reside a lógica religiosa da fé. Fé é o reconhecimento prático (não somente raciocínio puro) por parte do homem de que a obra salvífica do reino é exclusivamente uma obra divina. Fé não deve ser considerada pelo aspecto de uma compulsão mágica nem muito menos uma contribuição humana *ex-parte* para a obtenção do resultado; pois, se o último fosse verdadeiro, a fé traria um antinômio interno, sendo, de um lado, um reconhecimento de que Deus somente deve operar, e, de outro lado, uma compulsão para cumprir pelo menos uma condição preliminar. Nós somos informados de que Jesus não

podia fazer milagres onde a fé estava ausente, que ele não daria um mero sinal do céu como tal, e, ao mesmo tempo, somos informados de que os milagres agiam como estímulos à fé. A solução está numa distinção entre os dois tipos de incredulidade. Quando a ausência de fé é em função de uma desconfiança convicta para com o método divino de salvar, a mera execução de milagres não resultaria na indução à fé. Eles seriam convincentes quanto à presença de um poder sobrenatural, mas não relacionariam esse poder com Deus nem com Jesus, mas com alguma ação demoníaca [Mt 12.24]. Em tal caso, Jesus não faria nenhum milagre, porque isso não resultaria numa fé completa. Quando era uma mera questão de ausência de evidência, então o milagre poderia desempenhar sua parte devida para estimular a fé. O que Jesus afirma sobre os casos envolvendo demônios é igualmente verdadeiro quanto ao milagre da salvação em geral [Mt 19.26]. Tais coisas são possíveis para Deus e para Deus somente. A fé, sendo a obra de Deus, é algo que Jesus pede em oração a favor de alguém em perigo de perdê-la [Lc 22.31,32; Mc 9.24].

Pelo princípio de que a fé é uma obra de Deus, o outro fato que nos é apresentado é que ela não é uma mera escolha arbitrária do homem que simplesmente deseja ou se recusa a exercê-la. Ela tem uma motivação por trás. Ela também não pode ser explicada como o aflorar de um impulso místico irracional, sem a necessidade de algum motivo racional. Fé pressupõe conhecimento, porque ela necessita de um complexo mental ou uma pessoa ou coisa que se ocupar. Portanto, o todo da ideia moderna de pregar Jesus, mas pregá-lo sem um credo, não somente é teológica ou mera e escrituristicamente impossível, mas é psicologicamente impossível em si. De fato, o conhecimento está de tal modo entrelaçado com a fé que isso levanta a questão sobre se seria suficiente chamá-lo de um pré-requisito em vez de um ingrediente da fé.

Os próprios nomes pelos quais Jesus haveria de ser apresentado ao povo são núcleos de credo e doutrina. Se fosse possível eliminar isso, a mensagem se tornaria em pura mágica, mas mesmo mágica requer um nome-som e não pode ser totalmente descrita como pregação sem credo. A aceitação que esse programa tem adquirido é, até certo ponto, por causa do infeliz e conjuntamente imerecido sabor que se apegou ao termo “credo”, como se esse necessariamente significasse uma estrutura teológica de crença minuciosamente elaborada. Esse não é o sentido, mas a crença deve estar

presente antes que a fé comece a funcionar, e crença inclui conhecimento [Mt 8.10; Lc 7.9]. Esse conhecimento pode ter sido ajuntado gradualmente, quase que imperceptivelmente, a partir das incontáveis impressões recebidas durante um período mais curto ou mais longo, mas, epistemologicamente, ele não difere de nenhum tipo de ato mental adquirido de algum modo. Certamente, mero conhecimento não é equivalente à fé completa. Ele deve se desenvolver em confiança antes de ter direito àquele nome.

A intensidade que a fé está relacionada com o complexo de cognição da alma pode ser mais bem apreendida das declarações do nosso Senhor sobre as causas da incredulidade. Uma vez que elas não são em razão da mera ausência de conhecimento informativo, podem ser reduzidas ao único caso de “ser ofendido”. A palavra grega para esse termo é *skandalizesthai*. O *skandalon* é a lasca de madeira que segura a isca numa armadilha e faz que o animal seja pego. Falando metaforicamente e com referência à fé, a ofensa é uma tentação à incredulidade. O aspecto peculiar dessa representação é que Jesus colocou a “ofensa” em si mesmo. Há algo em sua pessoa, reivindicações, atividade e ideais que se tornam, para seus oponentes, ocasiões para incredulidade. A razão para isso é que em todos esses pontos ele está diametralmente oposto ao que os judeus esperavam que o Messias seria e faria. Eles tinham os próprios preconceitos e preferências ideais sobre a messianidade e sobre a era vindoura cujo centro é formado por essa messianidade. Mas essas concepções e preferências não estavam de maneira alguma desconectadas do estado mental interno deles, de modo a inocentá-las. A ofensa, portanto, era, em última análise, engendrada pela natureza deles e, desse modo, a incredulidade a que ela deu origem era um resultado do estado corrupto dos seus corações.

A psicologia da ação da fé recebe luz das construções verbais usadas para descrevê-la. O verbo é *pisteuein*, o adjetivo é *pistos*; mas, nos Evangelhos, ele ocorre só na forma negativa *apistos*: o positivo tem o sentido passivo de “crer em”, “confiável”. *Oligopistos* significa “fé insuficiente”, não no sentido de falta de volume; mas, antes, no sentido de não atingir o suficiente para chegar até o fim. Quanto às preposições usadas, *en* parece a menos informativa, já que nem para a mente grega, clássica ou helenística, ela é uma construção natural e inteligível. Talvez ela derive da preposição hebraica *beth* que tinha a própria associação idiomática

local. A preposição *eis* é formada, é claro, com o acusativo; seu significado pode ser aquele da projeção mental, “em direção” ao objeto da fé, ou aquele do local de entrada no objeto, “para exercer fé em Cristo”. O último seria uma ideia mais joanina e paulina do que sinótica. *Epi* tem duas formações, uma com o dativo e uma com o acusativo. A primeira expressa a ideia de crer “com base em” (uma conotação dada por alguns a *en*) – a fé surgindo, por assim dizer, a partir da evidência. A última se assemelha intimamente à formação com *eis*, exceto que a projeção ascendente da mente que crê na direção do objeto da fé entra como um colorido de tonalidade peculiar.

“FÉ” COMO USADA EM JOÃO

O ensino joanino sobre fé tem certas peculiaridades acentuadamente notáveis que podem ser brevemente enumeradas aqui:

(a) A fé é, do começo ao fim, relacionada com Jesus, coordenadamente com Deus por conta da ideia de Jesus ser a duplicata de Deus. Nos Sinóticos, Jesus não é mencionado como o objeto pessoal da fé, exceto em Mateus 18.6 e Marcos 9.42 (com um texto um tanto quanto incerto). A inferência errada de que Jesus não se considera como o objeto de fé, ou como um fator na salvação, tem sido delineada a partir disso, mas a inadequação do argumento é clara em função de que há somente uma passagem explícita com relação a Deus [Mc 11.22]. Assim, quanto a estatísticas, não há nenhuma diferença. Em João 14.1 (em que a tradução como imperativo deve ser a preferida), a implicação parece que os discípulos, que por meio da trágica experiência da paixão devem estar em perigo de perder sua fé em Cristo, por assim dizer, recuperam-na por afirmarem vigorosamente a fé no Pai. É claro que é psicologicamente inconcebível que aqueles que foram curados por Jesus não desenvolvessem uma atitude de confiança para com ele.

(b) Fé é uma relação mais contínua e habitual entre Jesus e o crente. Nos Sinóticos, ela aparece geralmente como um ato momentâneo naqueles nos quais os milagres são efetuados. Mesmo assim, contudo, Jesus chama a atenção para o fato de que o que a fé fez uma vez ela fará de novo; “a tua fé te salvou”. Na tempestade, Jesus protesta contra os discípulos por não terem considerado sua presença com eles como uma garantia de contínua segurança. Também, a figura da “pequenez” da fé aponta para a ideia

nascente de fé como um hábito, plenamente elaborada mais tarde por Paulo. Dessa maneira, a fé começa a cobrir a vida religiosa inteira como sua base indispensável.

(c) Fé, como por antecipação, toma posse do Jesus glorificado. Ela funciona no presente com os mesmos efeitos com os quais operará no futuro: Jesus é o pão da vida; a purificação de pecados é dada *agora*.

(d) Há uma associação ainda mais íntima entre fé e conhecimento. Isso não está baseado em qualquer conceito filosófico, particularmente gnóstico, do processo de salvação. O conhecimento é um conhecimento prático de familiaridade e intimidade, do tipo mais semítico do que helenístico, como se diz das ovelhas que são conhecidas pelo pastor e que conhecem a voz do pastor. Além de crer e conhecer existe ainda um terceiro termo descritivo do serviço religioso íntimo e intenso: “contemplar” – literalmente, “olhar fixamente” (*theorein*). É interessante a aplicação desses vários termos aos vários sujeitos e objetos da ação. Quanto à relação de Jesus com o Pai, o verbo “crer” nunca é encontrado, evidenciando que a relação é por demais íntima para necessitar daquilo. O Pai “conhece o Filho” e o Filho “conhece o Pai”. Sobre a relação entre Cristo e o discípulo encontramos “crer” e “conhecer”. Sobre o Espírito Santo encontramos “contemplar” e “conhecer”, mas não encontramos “crer”.

(e) A doutrina, referente à relação entre incredulidade e sua fonte, é estabelecida mais claramente em João do que nos Sinóticos. Incredulidade é apresentada como surgindo de uma atitude radicalmente errada da natureza humana para com Deus, para a qual nem mesmo a palavra “ódio” [aversão], é evitada. Incredulidade é chamada de “o pecado”, não, como algumas vezes se imagina, como se sob o regime do Evangelho todos os outros pecados são desconsiderados e um novo registro totalmente novo foi iniciado no qual somente a fé e a incredulidade fossem de agora em diante os fatores decisivos. O que dá sustentação à expressão “o pecado” é antes o reconhecimento de que, na incredulidade, o profundo caráter inerente do pecado como um voltar-se contra Deus se revela.

(f) Quanto às fontes de fé, elas são descritas de quatro maneiras:

- a) fé é o resultado do curso de uma conduta; aqueles que creem são aqueles que praticam a verdade e andam na verdade, etc.;

- b) recuando um pouco mais, ela é o resultado da correta percepção espiritual efetuada por Deus; aqueles que creem são aqueles que têm aprendido ou ouvido aquilo que procede do Pai;
- c) recuando ainda mais, a fé é o resultado do estado do ser, descrito como estando na verdade;
- d) finalmente, recuando à fonte última: os que creem são aqueles que, sob o princípio da eleição soberana, têm sido entregues pelo Pai ao Filho, ou trazidos ao Filho pelo Pai.

Esses vários termos são tão fortes a ponto de levantar a acusação de que o Evangelho está infectado pelo gnosticismo, uma heresia que fazia distinção entre aqueles que não são capazes de serem salvos, de um lado, e aqueles que não têm necessidade de salvação, de outro. Mas o Evangelho tem no seu substrato um reconhecimento pleno e forte do Antigo Testamento, a partir do qual uma atitude antecedente com relação à verdade como determinante da atitude subsequente com relação a Jesus pode ser explicada.

A SUPREMACIA DIVINA NA ESFERA DA JUSTIÇA

A segunda linha de pensamento de acordo com a qual a supremacia de Deus no reino é elaborada por Jesus é aquela da justiça. Antes de tudo, é necessário determinar precisamente o conceito bíblico de “justiça”, comum tanto no Antigo como no Novo Testamento. Agora, não obstante todo o nosso conhecimento da Bíblia, somos impedidos de apreender corretamente esse conceito por causa do uso comum que se desenvolveu no uso da palavra com base na tradição legal. Justo ou reto, de acordo com ela, é o que é equitativo e imparcial. O conceito é estabelecido com base na mútua delimitação de direitos entre homem e homem. Deus não entra no mérito da questão a não ser de maneira indireta, como o guardião e campeão daquilo que deve prevalecer nas relações inter-humanas.

No fundo, esse conceito é pagão. De acordo com a Escritura, “justiça” é aquilo que concorda com e agrada a Deus, existindo por sua causa e que só pode ser determinada por ele. Ele é, antes de todos e, acima de tudo, a pessoa interessada. Sem que se leve ele em conta nas três relações nomeadas, não pode haver, de fato, a existência de justiça. Pode até haver o

bem e o mal, considerados como resultados intrínsecos, mas falar de justiça sob tais circunstâncias não teria nenhum sentido. E essa justiça que se refere a Deus não é, de maneira alguma, um departamento pequeno da vida religiosa. Considerada eticamente, ela cobre toda a convivência com Deus; ser justo adquire o sentido de possuir e praticar a verdadeira religião: justiça é o equivalente de piedade. O ensinamento do nosso Senhor sobre a justiça partilha inteiramente desse caráter geral. Justiça procede de Deus como sua fonte, ela existe para Deus como sua finalidade e está sujeita a Deus como o justificador perfeito.

Essa ideia escriturística da justiça, contudo, posta-se em estreita relação com a ideia escriturística do reino de Deus. No sistema político americano, não há tal união íntima entre o reinado e a magistratura; as funções de legislar e de execução das leis são designadas a órgãos separados no *corpus* político. Para a consciência antiga (semita), o rei é *ipso facto* o legislador e o executor da Lei [cf. Sl 72; Is 33.22]. Muito mais do que podemos imaginar, o rei é o centro da vida política, em função de quem o Estado e os indivíduos existem. O individualismo moderno não era conhecido. Se subtrairmos das palavras de Luís XIV sua arrogância impertinente, a declaração, “*L’état, c’est moi*” chegaria mais perto da ideia. Do nosso ponto de vista, isso não é boa política. Porém, em religião, isso não somente é permitido como é o único princípio sobre o qual uma verdadeira relação religiosa pode ser construída, e a revelação tem feito uso desse estado de coisas monárquico e centrado no rei para elaborar sua doutrina do reino de Deus na esfera da justiça.

Nós agora devemos identificar a presença dessas ideias no ensinamento do nosso Senhor sobre a matéria. Isso será feito de maneira mais conveniente por meio da definição da identidade e associação íntimas que ele afirma existir entre o reino e a justiça. Desse modo o caráter teocêntrico da sua ideia de justiça rapidamente aparecerá, em substância, tal qual seu conceito teocêntrico de reino.

Isso pode ser observado de três modos:

(a) Primeiramente, o reino (reinado) de Deus é identificado com justiça. Eles são concomitantes, ou estão em existência mútua, porque a execução da justiça resulta no reconhecimento prático e avanço de seu reinado. O melhor exemplo disso está na sequência das duas petições na oração do Senhor: “venha o teu reino” e “seja feita a tua vontade”. Logo, com toda a

probabilidade, tanto “venha” como “seja feita” devem ser entendidos escatologicamente, o que está em harmonia com a exegese ocidental.

(b) Em segundo lugar, justiça aparece como consequência do reino, uma das muitas dádivas que o novo reinado de Deus derrama sobre seus membros. O Antigo Testamento já tinha esse novo tipo de justiça em vista. Jeremias promete que Yahweh escreverá sua Lei no coração do povo e Ezequiel prediz que Yahweh fará que eles andem nos seus estatutos. Em Mateus 5.6, temos que, de acordo com a concepção de Jesus, os participantes dessa justiça mantêm uma atitude receptiva quanto a ela. Seria, é claro, muito fácil, porém anacrônico, trazer para essa linha de ensino todas as ideias paulinas, de acordo com as quais a justiça é a grande dádiva central na vida do cristão sobre a qual tudo o mais está baseado. De fato, a parábola do fariseu e do publicano nos convida a fazer isso: o publicano é que foi para casa justificado e não o fariseu, porque o primeiro confessou não possuir nenhuma justiça subjetiva e o fariseu foi rejeitado por causa de sua consciência de possuir justiça demais. Na verdade, o princípio da doutrina paulina e o da de Jesus parecem idênticos dessa maneira. A diferença está em duas coisas: Jesus considera o dom inteiro como uma unidade indiferenciada, enquanto que Paulo faz a distinção entre a justiça objetiva, que se torna nossa por imputação, e a subjetiva, que se torna nossa pela operação interna do Espírito. Porém, no final, ambas são uma só como o dom de Deus e, de acordo com Paulo, a última vem como fruto da primeira. A segunda coisa na qual uma diferença é perceptível diz respeito à terminologia. O que Paulo chama de justificação Jesus chama de entrada no reino ou se tornar um filho de Deus. Justiça em Paulo é primariamente o *status* objetivo, com Jesus ela é primariamente uma condição subjetiva.

(c) Em terceiro lugar, a sequência entre os dois é invertida, na qual a justiça vem primeiramente e o reino é a recompensa que se segue. É claro que isso deve ser entendido com relação ao reino escatológico que, em tais ditos, é prometido como uma recompensa pela prática da justiça nesta vida. Isso chega bem perto da posição do judaísmo, e, consequentemente, tem sido criticado não raramente como um remanescente, na religião do nosso Senhor, da autojustificação do judaísmo. Isso não é de impressionar quando, ao observarmos Mateus 6.5,6, vemos que uma recompensa é estabelecida mesmo com relação à observância apropriada da oração. Houve tentativas de remover palavras desse tipo como sendo incompatíveis com a

mentalidade religiosa geral de Jesus. Isso não melhora a situação em nada, porque a ideia aparece interligada com tantas exortações práticas do nosso Senhor, como o trabalho no reino sendo representado como um trabalho no arado e na vinha, que essa tentativa de alteração, sendo defeituosa, viciaria uma ampla área do ensino de Jesus.

A fim de obter clareza na questão, devemos, primeiramente, abandonar a ideia moderna, como se cada pensamento sobre recompensa nas relações éticas fosse indigno da sacralidade da ética. Essa é uma opinião baseada, ultimamente, na filosofia da autonomia ou deificação da ética e, por trás disso, baseada no princípio do livre-arbítrio. O homem não é um ser tão autônomo a ponto de poder desprezar uma recompensa de Deus, com a condição de que a ideia de mérito seja mantida ausente dela. Se essa fosse a atitude ética normal do homem, ele então, quanto à ética, seria igual a Deus. É dito do próprio Jesus que a ideia de recompensa o atraiu e sustentou e, assim, determinou o resultado de sua obra [Hb 12.2].

Outra consideração importante é se a recompensa prometida é, em princípio, de uma natureza inferior, menos nobre do que a conduta mediante a qual ela é suspensa. Esse é, na verdade, o caso no judaísmo; mas, o contrário é verdadeiro quanto ao ensino de Jesus. Compare as cláusulas conjuntas nas bem-aventuranças. É importante notar também se a atração da recompensa periférica opera para a exclusão da recompensa suprema que é a posse e o gozo do próprio Deus, a respeito do que, mais uma vez, as bem-aventuranças podem ser consultadas. O judaísmo colocou a doutrina da recompensa numa base comercial (e, portanto, autojustificadora). Ela era uma questão do homem pagando certa quantia e obtendo o equivalente apropriado. Esse princípio de *quid pro quo* destrói a relação religiosa. Além do mais, ele era aplicado igualmente tanto para a recompensa como para a punição retributiva. Não há nenhuma evidência disso no ensino de Jesus. Ele trata a ideia da punição do pecado como algo inseparável da natureza ética de Deus, mas não afirma em lugar algum que Deus, por força do mesmo princípio, deve recompensar a prática do que é bom. Ao contrário, os servos que fizeram tudo que lhes era requerido continuam sendo servos que não obtêm lucro (o que é algo diferente de dizer que eles são servos inúteis). O pensamento é que tendo completamente servido a Deus eles não estão inerentemente habilitados a receber quaisquer recompensas; e, porque a recompensa não é uma questão

de necessidade, também não pode ser uma questão de equivalência exata: aqueles que trabalharam por um período curto recebem o mesmo salário que aqueles que trabalharam mais tempo. Isso seria um desastre com base na equidade econômica; mas, com base na justiça soberanamente aplicada, isso serve para realçar esse princípio importante.

A CRÍTICA DE NOSSO SENHOR À ÉTICA JUDAICA

Esse é o lugar para inserir uma breve pesquisa sobre a crítica de nosso Senhor à ética judaica que ocupa um espaço considerável nos Evangelhos. A ética judaica sofria de dois defeitos fundamentais: sua tendência ao deísmo e o fato de estar infectada pelo egocentrismo. Esses dois defeitos principais resultaram nas seguintes faltas sérias:

(a) Externalismo: a Lei não era obedecida com a ideia da supervisão de Deus em mente; o culto da Lei tomou o lugar do culto ao Deus vivo [Gl 2.18-21].

(b) A fragmentação da Lei de um estado bem organizado para um estado de completa desorganização; os grandes princípios não eram distinguidos e à luz deles é que as questões menores eram julgadas. Ao contrário, cada mandamento foi reduzido ao nível de casuísmo. Em oposição a isso, Jesus conhece tanto o grande como o menor mandamento, as coisas que devem ser feitas e outras coisas que não podem deixar de ser feitas.

(c) Dessa mesma fonte, surge o negativismo que tão amplamente caracterizou a prática legal no judaísmo. A preocupação principal não era alcançar a finalidade positiva da Lei; mas, antes, evitar negativamente os temidos desastres em função da não observância; o sistema degenerou em um sistema de precaução.

(d) A autojustificação que foi recriminada de maneira tão severa por Jesus cresceu a partir da mesma raiz, porque, uma vez que Deus não é reconhecido como o observador interno no processo moral, torna-se relativamente fácil acreditar que a essência da Lei está sendo observada, enquanto que, na realidade, só a superfície é que está sob a observação do homem e que foi tocada.

(e) Por último, dessa sensação ilusória de *performance* vem a falha da hipocrisia, nesse caso o tipo objetivo de hipocrisia que é o desacordo entre o

coração e a vida externa que podem, contudo, existir sem o conhecimento consciente por parte do hipócrita, o que mais tarde nós chamamos de hipocrisia subjetiva.

ARREPENDIMENTO

O ensino do nosso Senhor sobre arrependimento está ligado ao seu ensino sobre a justiça do reino. Assim como seu ensino sobre a fé é correlato ao aspecto de poder do reino, da mesma maneira o arrependimento corresponde ao aspecto de justiça do mesmo. Daí a pregação ter começado com a demanda dupla de arrependimento e fé no Evangelho. Há um testemunho perpétuo nisso quanto à constância da pressuposição do pecado como o pano de fundo da oferta do Evangelho. A necessidade de arrependimento como essencial para a participação no reino não tem, todavia, uma importância meritória. O homem lançado fora da festa por causa de suas roupas inadequadas para o casamento foi excluído, porque sua condição era inapropriada para a festa, não porque ele não havia merecido a festa, pois todos os convidados foram trazidos das estradas e das encruzilhadas [Mt 22.11-13].

O estado de mente descrito por aquilo que teologicamente é chamado de arrependimento pode ser mais bem afirmado examinando-se as palavras gregas usadas nos Evangelhos, apesar de que se deva admitir que os termos tenham se tornado estereotipados não mais conotando conscientemente as associações originais. Os termos são os seguintes:

(a) *metamelesthai* (impessoal), literalmente “depois do pesar”. Ele denota o elemento emocional de lamentação por um ato passado ou curso de ação. Por causa de suas associações emocionais, algumas vezes pensa-se que ele descreve o arrependimento como uma experiência superficial. Isso é incorreto; a experiência pode ser superficial, mas pode igualmente ser profunda e, quando profunda, pode ser tomada em *bonum sensum*, como aquilo que Paulo chama de “tristeza segundo Deus”, ou *in malum sensum*, como quando se diz que Judas “se arrependeu”. No sentido ruim, ela descreve o que é chamado de “remorso”, literalmente “difamar” a própria alma; o substantivo é *metameleia*;

(b) *metanoein*, uma mudança ou antes reverter o *nous*; *nous* não significa estreitamente a mente, mas o todo da vida consciente, vontade e

afeições incluídas. Nessa palavra, a preposição *meta* não tem, como no termo anterior, o sentido temporal de “depois”, mas o sentido metafórico de “na direção contrária”. O substantivo correspondente é *metanoia*. Os termos são sempre usados para arrependimento para salvação, aquilo que em outro lugar é chamado de “um arrependimento que a ninguém traz pesar” [2Co 7.10];

(c) *epistrephesthai*, “dar meia-volta”. Isso não descreve, como nos dois termos precedentes, um estado de mente que reflete sobre o passado, ou uma mudança interior de pensamento para seu oposto exato, mas o direcionamento da vontade para um alvo oposto e novo. Ele corresponde, estritamente falando, mais à “conversão” do que ao arrependimento.

O caráter específico do arrependimento bíblico, distinto das experiências com a mesma nomenclatura no paganismo, está primeiramente na abrangência da mudança de mente. Ele é “depois do pesar”, ou reversão da consciência, ou redirecionamento da vida para um alvo oposto, com relação ao conteúdo total da vida ético-religiosa. Para a mente não cristã, arrependimento é somente mudança de um lugar para outro, ou de um curso de ação para outro. A causa dessa diferença é encontrada na falta, no lado pagão, de um conceito abrangente de pecado. Onde o “pecado” no seu sentido pleno não é conhecido, o arrependimento real não pode se desenvolver mesmo como um conceito.

Em segundo lugar, e como um resultado necessário do anterior, a exigência do arrependimento é dirigida a todos os homens. Os discípulos não estão excluídos da cláusula “se vós que sois maus” mesmo já estando associados a Jesus por um bom tempo [Lc 11.13]. O arrependimento deve ser pregado a todas as nações [Lc 24.47]. Jesus algumas vezes parece estabelecer uma diferença entre alguns para os quais ele se sente chamado para pregar e o número maior daqueles que não precisam de arrependimento. Ele chama esses últimos, nesses contextos, de “justos”. Isso deve ser entendido tendo-se como ponto de partida a estimativa do que tais pessoas, de modo autojustificador, fazem de si mesmas [Mc 2.17].

Mais específico do que isso ainda é o caráter teocêntrico da experiência. Seu ponto de partida, que resulta no arrependimento, é sempre algo considerado em sua relação com Deus. A ideia é religiosa e não segundo a ética do mundo. O termo técnico para esse estado que faz que o arrependimento seja necessário é “estar perdido”, ou seja, estar ausente na

relação normal de alguém com Deus. Aqueles que necessitam de arrependimento são como ovelhas e moedas perdidas. O pecado do pródigo no fundo consiste nisto: ele deixou a casa do pai. Da mesma maneira, Deus é o objeto central sobre quem a consciência arrependida focaliza. É a ofensa oferecida a ele que está diante do pesar experimentado.

Finalmente, a nova direção de vida que o arrependimento traz encontra sua explicação na sujeição absoluta e exclusiva da vida toda com todos os seus desejos e propósitos a Deus. Com relação a isso, existem, nos Evangelhos, vários ditos aparentemente extremos sobre desistir de todos os interesses humanos, mesmo aqueles de natureza mais sagrada, até mesmo da própria vida, em nome de uma devoção total a Deus. Tais declarações não devem ser entendidas de modo puramente paradoxal. No entanto, elas são qualificadas na extensão de obrigações pelo próprio Jesus. Nosso Senhor diz: se tua mão, teu pé, teu olho te causam ofensa, corte fora, arranque fora. Somente quando essas coisas naturais se tornam ocasião para que a devoção total a Deus falhe é que se exige sua renúncia absoluta. Segue-se disso, porém, que uma regra abstrata de rendição universal de tais coisas não pode ser estabelecida. É a adesão interior pseudoreligiosa a alguma coisa fora de Deus que deve ser abandonada no interesse da verdadeira religião. E, entretanto, a desculpa fácil de que nenhuma rendição externa é necessária não deve ser frequentemente estimulada, pois, em algumas situações, essa renúncia externa pode ser exatamente aquilo que ocasiona o desvincular interno da alma de todas as outras coisas como o reino requer.

A SUPREMACIA DIVINA NA ESFERA DO ESTADO DE BEM-AVENTURANÇA

Em terceiro lugar, o reino de Deus é a supremacia de Deus na esfera da bem-aventurança. A relação entre o reinado de Deus e a bem-aventurança é parcialmente de um caráter geralmente escatológico, parcialmente de um caráter especificamente reino-escatológico. Ela é inerente ao conceito escatológico de que a ordem final e perfeita das coisas deve ser também a ordem das coisas que produz o estado supremo de felicidade. Devemos nos lembrar de que, do ponto de vista do reinado, o ofício real no Oriente trazia a crença regular e a expectativa de que ele existia para conferir a bênção sobre os súditos do reino. O pensamento sobre a bem-aventurança

envolvida pode ser derivado indiscriminadamente da paternidade e do reinado de Deus; até mesmo o reino inteiro pode, desse modo, ser explicado como uma dádiva aos discípulos vinda da paternidade divina [Lc 12.32]. Em razão da bem-aventurança envolvida, o reino aparece sob a figura de um tesouro ou pérola preciosa, em cada caso sendo explicitamente declarado que aquele que os encontra vendeu tudo o que tinha, a fim de possuir o cobiçado objeto, o que significa, é claro, que esse objeto era mais precioso do que todos os outros valores combinados.

A bem-aventurança conferida por e com o reino pode ser classificada sob os títulos de uma bem-aventurança negativa e uma positiva. Existem três ideias principais: a de salvação, a de filiação e a de vida. A ideia de salvação procede da natureza tanto negativa quanto positiva do caso, com a ênfase oscilando de um lado para o outro. A ideia de vida é positiva bem como a ideia de filiação.

REINO E IGREJA

O último assunto a ser analisado diz respeito à organização do reino na forma da igreja. Um caso claro do desenvolvimento no ensino objetivo do nosso Senhor sobre o assunto do reino é encontrado aqui. Os dois pontos sobre os quais o período em que ele esteve em Cesareia de Filipe apresenta uma adição e um avanço são a provisão do reino com um organismo visível e a dotação desse com uma nova dinâmica do Espírito. Em todos os tempos têm surgido aqueles que depreciam a igreja em favor do reino. As razões para tal atitude são variadas. Algumas vezes é uma questão de “antissectarismo”, e o som ignóbil da palavra por si só produz confusão com as verdades do ensino do Evangelho. Em outras ocasiões é o pré-milenarismo, que deseja adiar o estado do reino para a dispensação temporal última e, conseqüentemente, está interessado em manter o reino e a igreja separados. No extremo oposto, outros insistem numa identificação indevida do reino com a igreja em todos os aspectos, indiscriminadamente, como no romanismo em que a igreja visível traz sob o seu poder e jurisdição cada aspecto da vida como ciência, arte e outros.

Algumas vezes, os teólogos tentam fazer uma distinção, nessa questão, entre a assim chamada igreja visível e invisível, identificando a última com o reino, enquanto que excluindo a primeira. E, algumas vezes, a exclusão vai

longe demais, quando se concede à igreja somente o caráter de um meio para um fim enquanto que o reino é considerado como o *summum bonum* e fim em si mesmo. O motivo antissectário mencionado é apto para se associar com tal atitude, pois o desrespeito é admitido e cultivado mais facilmente onde os meios em vez dos fins é que estão em vista.

Um estudo cuidadoso da perícope de Mateus 16.18-20 nos mostrará qual é o valor, se é que há algum, a ser atribuído a essas posições variadas. Nós notamos, em primeiro lugar, que a igreja e o reino de Deus não aparecem aqui como instituições separadas. A figura que o nosso Senhor usa para falar da igreja e falar do reino coloca os dois unidos. Ele promete edificar a igreja, no futuro próximo, sobre Pedro que confessa sua messianidade e filiação divina. Essa é a estrutura na edificação (v. 18). No versículo 19, contudo, usando ainda a figura do prédio, ele promete a Pedro as chaves da administração dessa estrutura quando ela estiver completa. Sem sombra de dúvida, então, a igreja e o reino são, em princípio, um, e todas as distinções como enumeradas se desintegram diante da lógica simples, inevitável dessa exegese. De uma coisa estamos certos, pelo menos: a igreja está incluída no reino e seria tolice procurar escapar da reprovação da primeira a fim de obter a distinção imaginária do último. E isso não se aplica somente a uma parte do território da igreja-reino, por exemplo, à igreja invisível. Isso deve ser estendido igualmente à igreja visível, pois somente com relação a ela é que se pode falar das “chaves” da administração e as funções de reter e liberar.

Notaremos que Jesus fala sobre “sua igreja”. A ideia não é que até então não havia nenhuma igreja. “Sua igreja” deve ser entendido em contraste com a organização da igreja do Antigo Testamento que agora chegou ao fim para dar lugar à igreja do Messias. Essa é a relação interna entre a doutrina da igreja enunciada e a predição do seu sofrimento incluindo sua morte. Na rejeição dele, a igreja do Antigo Testamento revogou a si mesma. O futuro é mencionado porque a nova dinâmica só poderia estar em vigor na igreja após sua exaltação.

Parece haver referência a essa dinâmica na declaração sobre “os portões do Hades” no versículo 18, pelo menos numa interpretação dessa figura, de acordo com a qual o Hades é descrito como uma cidadela da qual uma hoste de guerreiros avança. A figura correspondente a ser suprida é a da cidadela do reino da qual um poder saíra conquistando o poder da morte. A ideia

fundamental seria que Jesus, por intermédio de sua ressurreição, haveria de encher sua igreja com vida insuperável. Tal vida será instilada nela pelo Espírito de tal modo que a morte será totalmente conquistada pela igreja [Ap 1.18]. A outra exegese se liga a um uso proverbial de “os portões do Hades” para descrever figurativamente a estrutura mais forte que se possa pensar, já que ninguém jamais foi bem-sucedido em escapar desses portões. A figura, quando aplicada à igreja, significaria então que essa é a estrutura mais forte que existe e seria apenas um apêndice à caracterização de Pedro como uma rocha. A abordagem anterior deve ser preferida num contexto em que várias ideias novas e de peso emergem.

Além dessa descrição da igreja na figura de um prédio, existem outros ditos do nosso Senhor que são citados algumas vezes para estabelecer uma ligação de proximidade entre a igreja e o reino. Jesus fala em várias declarações, nesse período final de sua vida na terra, não somente de uma vinda sua, mas também de uma vinda próxima do reino. A linguagem é tal que ela poderia ser aplicada de bom grado tanto à proximidade e impetuosidade desse como à sua vinda escatológica. A implicação então teria de ser que ele não antecipou uma existência prolongada da igreja neste mundo, mas esperava tanto a própria vinda como a vinda do reino consumado tão breve a ponto de surpreender. Isso, é claro, traria a ideia de sua falibilidade no que diz respeito a esse tópico central da esperança escatológica. Entretanto, existem vários ditos, especialmente nos discursos finais do quarto Evangelho, nos quais uma vinda dele de modo invisível, dirigida aos discípulos, é mencionada em linguagem semi escatológica. Se tal vinda antecipada podia existir, distinta, evidentemente, da vinda escatológica, que de maneira alguma está excluída do ensino do quarto Evangelho, então não pode haver nenhuma objeção, em princípio, à aplicação dessa mesma ideia ao reino-igreja.

Como conclusão, deveríamos observar que a perícope de Mateus, como qualquer passagem do Novo Testamento, dá pouca atenção à ideia da igreja como mero instrumento de propaganda ou um instituto de missões, ou qualquer alvo em relação ao qual ela esteja numa relação vital. A igreja é todas essas coisas em parte, mas ninguém pode sinceramente dizer que esses objetivos expressam plenamente o propósito da existência da igreja. O conceito de uma coisa como um mero instrumento para a repetição infundável de sua autoprodução é um conceito inútil em si, pois por que

alguém existiria para fazer outros ou fazer um organismo desses outros para perpetuação ou extensão daquilo que existe no presente se esse processo não tem um término determinado? Essa visão como um todo é uma negação do cenário escatológico da religião bíblica. A igreja nasceu e permanece sob a marca da consumação e descanso bem como de movimento. Ela consiste não somente de mero fazer, mas também de gozo, e esse gozo não pertence exclusivamente ao futuro. Ele é a parte mais abençoada da vida presente. E a melhor prova para a igreja como um fim próprio está na sua inclusão no mundo escatológico, pois esse mundo não é o mundo das coisas que se tem em vista, mas das coisas obtidas.

1 Cp. G. Vos. *The Self-Disclosure of Jesus* (1926) (org. J. G. Vos, 1954).

2 Ou seja, a teologia parabólica não deve ser usada num argumento.

3 Cf. G. Vos, *The Teaching of Jesus Concerning the Kingdom of God and the Church* (Nova York, 1903).

Sumário

Capa

Folha de rosto

Créditos

Prefácio

Sumário

Parte I O período mosaico de revelação

1. Introdução: natureza e método da teologia bíblica

Divisão da teologia em quatro grandes áreas

Definição de teologia bíblica

As várias coisas designadas em sucessão pelo nome de teologia bíblica

Princípios orientadores

Objeções ao nome “teologia bíblica”

A relação da teologia bíblica com outras disciplinas

O método da teologia bíblica

Usos práticos do estudo da teologia bíblica

2. O mapeamento do campo da revelação

Revelação especial pré-redentora e redentora

A divisão da revelação especial redentora “Berith” e “Diatheke”

3. O conteúdo da revelação especial pré-redentora

Quatro princípios: vida, provação, tentação, morte

Mortalidade e imortalidade

4. O conteúdo da primeira revelação especial redentora

As três maldições

“Semente”

Sufrimento humano

5. A revelação noaica e o desenvolvimento que conduz a ela

Cainitas e setitas

Revelação após o dilúvio

6. O período entre Noé e os grandes patriarcas

Os pronunciamentos proféticos de Noé

A tabela das nações
A confusão das línguas
A eleição dos semitas para fornecerem os portadores da
redenção e da revelação

7. Revelação no período patriarcal

Visões críticas
A historicidade dos patriarcas
Teofanias
O anjo de Yahweh
O patriarca Abraão
O princípio da eleição
A objetividade dos dons outorgados
As promessas cumpridas sobrenaturalmente
O nome divino “El-Shaddai”
Fé como a encontrada na religião patriarcal
Elementos éticos
O patriarca Isaque
O patriarca Jacó
Eleição
O sonho-visão de Betel
A luta em Peniel

8. Revelação no período de Moisés

[A] O lugar de Moisés no organismo da revelação do Antigo
Testamento

A preeminência de Moisés

[B] A forma de revelação no período mosaico

A coluna de nuvem e fogo

O anjo de Yahweh

O nome e a face de Yahweh

[C] O conteúdo da revelação mosaica

[1] A base factual

Libertação do cativo estrangeiro

Libertação do pecado

Uma apresentação da onipotência divina

Uma demonstração da graça soberana

O nome “Yahweh”

A Páscoa

[2] O “berith” estabelecido entre Yahweh e Israel

[3] A organização de Israel: a teocracia

A função da Lei

[4] O Decálogo

De aplicação universal

Religioso no seu caráter

As Dez Palavras

A Primeira Palavra

A Segunda Palavra

A Terceira Palavra

A Quarta Palavra

[5] A Lei ritual (cerimonial)

Símbolo e Tipo

O Tabernáculo

A majestade e a santidade de Deus

O lugar de adoração

Cristo é o antitípico do Tabernáculo

O Tabernáculo: também um tipo de igreja

O sistema sacrificial da Lei

Ofertas, dádivas, sacrifícios

A relação entre o ofertante e seu sacrifício

Os períodos do ritual de sacrifício

Definição de vicário

O significado de “cobrir”

A variedade de ofertas

Impureza e purificação

Totemismo

Culto dos ancestrais

A teoria animista

Parte II O período profético de revelação

1. O lugar do profetismo na revelação do Antigo Testamento

Um movimento produto do período do reinado

A palavra como o instrumento do profetismo

Um fator de continuidade

Dois períodos principais do profetismo

2. O conceito de um profeta: nomes e etimologias

O termo hebraico “nabhi”

O termo grego “prophetes”

Os termos “ro’eh” e “chozeh”

3. A história do profetismo: teorias críticas

A história do profetismo

A origem do “nabhi’-ismo” em Israel

Os profetas posteriores criaram o monoteísmo ético?

4. O modo de recepção da revelação profética

As opiniões de Kuenen examinadas

“Revelação cerne”

A teoria da “adivinhação”

Revelação por meio da fala e da audição

Revelação por meio da apresentação e da visão

Revelação por meio de arrebatamento

Efeitos no corpo

O estado intramental

Resposta às opiniões extremamente críticas

5. O modo de comunicação da profecia

Fala

Milagres

6. O conteúdo da revelação profética

[A] A natureza e os atributos de Yahweh

Monoteísmo

A natureza e os atributos de Yahweh

Onipotência

“Yahweh dos Exércitos”

A relação de Yahweh com o tempo e o espaço

Onisciência

Santidade

Justiça

Emoções e sentimentos

[B] O laço entre Yahweh e Israel

[C] O ensinamento de Oseias sobre o laço matrimonial

[D] A ruptura do laço: o pecado de Israel

Pecado nacional coletivo

A corrupção do ritual de adoração

Amós 5.25

Isaías 1.10-17

Oseias 6.6

Miqueias 6.6-9

Amós 4.4

Jeremias 7.21-23

Pecado social

A doutrina do pecado em Oseias

A doutrina do pecado em Isaías

O pecado de Israel como visto historicamente pelos profetas

[E] O julgamento e a restauração: escatologia profética

As opiniões de Wellhausen e a escola do criticismo

O ensino escatológico dos profetas

Oseias

Isaías

Os “últimos dias” em Oseias

A “glória” futura em Isaías

O Novo Testamento

1. A estrutura da revelação do novo testamento

[1] Proveniente de indicações no Antigo Testamento

[2] Proveniente dos ensinamentos de Jesus

[3] Proveniente dos ensinamentos de Paulo e dos outros apóstolos

A nova dispensação é final

É esperada uma revelação posterior?

2. Revelação em relação à natividade

Aspectos da natividade

3. Revelação em relação a João Batista

Mateus 11.2-19

João Batista e Elias

O testemunho de João Batista sobre Jesus

O batismo de João

O batismo de Jesus por João

A descida do Espírito Santo sobre Jesus

O testemunho pós-batismal de João sobre Jesus

João 1.15-30

João 1.29-36

João 1.34

João 3.27-36

4. Revelação na provação de Jesus

A tentação no deserto

A tentação do Senhor e a nossa própria

A forma específica que a tentação do Senhor assumiu

As tentações do Senhor interpretadas

Deuteronômio 8.3

Deuteronômio 6.16

Deuteronômio 6.13

Tentação e pecabilidade

5. A revelação do ministério público de Jesus

[A] Os vários aspectos da função reveladora de Cristo

Quatro divisões da revelação dada por Cristo

A obra reveladora de Jesus nos Evangelhos

[B] A questão do desenvolvimento

[C] O método de ensino de Jesus

Similitudes

Parábolas propriamente

Parábolas especializadas

O método “alegórico”

A filosofia do ensino por meio de parábolas

“Verdadeiro” e “verdade” no Quarto Evangelho

[D] A atitude de Jesus em relação às Escrituras do Antigo Testamento

Uma “religião do Livro”

Certas reivindicações críticas não comprovadas

[E] A doutrina de Jesus sobre Deus

O ensinamento de Jesus sobre a paternidade divina

A ênfase de Jesus sobre a majestade e a grandeza divinas

A justiça retributiva de Deus

[F] O ensino de Jesus sobre o reino de Deus

[1] As questões formais

O reino no Antigo Testamento

O reino nos Evangelhos

“O reino dos céus”

Teorias modernas sobre “o reino”

O duplo conceito de reino

[2] A essência do reino

A supremacia divina na esfera de poder

Fé relacionada ao poder do reino

“Fé” como usada em João

A supremacia divina na esfera da justiça

A crítica de nosso Senhor à ética judaica

Arrependimento

A supremacia divina na esfera do estado de bem-aventurança

Reino e igreja