
VOLUME I
ORDEM E HISTÓRIA

ERIC VOEGELIN

ISRAEL E A REVELAÇÃO


Edições Loyola

3ª EDIÇÃO

DADOS DE COPYRIGHT

Sobre a obra:

A presente obra é disponibilizada pela equipe [X Livros](#) e seus diversos parceiros, com o objetivo de disponibilizar conteúdo para uso parcial em pesquisas e estudos acadêmicos, bem como o simples teste da qualidade da obra, com o fim exclusivo de compra futura.

É expressamente proibida e totalmente repudiável a venda, aluguel, ou quaisquer uso comercial do presente conteúdo

Sobre nós:

O [X Livros](#) e seus parceiros disponibilizam conteúdo de domínio público e propriedade intelectual de forma totalmente gratuita, por acreditar que o conhecimento e a educação devem ser acessíveis e livres a toda e qualquer pessoa. Você pode encontrar mais obras em nosso site: xlivros.com ou em qualquer um dos sites parceiros apresentados neste link.

Quando o mundo estiver unido na busca do conhecimento, e não lutando por dinheiro e poder, então nossa sociedade enfim evoluirá a um novo nível.

Ordem e História
Volume 1

Israel e a Revelação -

Eric Voegelin

Editora Loyola

1ª Edição (1 de janeiro de 2014)

ISBN-10: 8515009633

ISBN-13: 978-8515009633



RURIAK INK.
OPIUM CUM DIGNITATEM

Epub by [Ruriak InK.](#)

“Israel e a revelação é o primeiro volume de *Ordem e História*, obra de Eric Voegelin. O livro traça a história da ordem na sociedade humana e examina as civilizações do antigo oriente próximo como pano de fundo para a discussão do lugar histórico da ordem em Israel. O autor coloca o leitor em sintonia com todos os parceiros na comunidade do ser: Deus, homens, mundo e sociedade.” - *Sinopse Editora Loyola*.

“O fio condutor de *Ordem e História* é a experiência da realidade - pessoal, social, histórica, cósmica - investigada segundo suas articulações por meio de símbolos. O princípio básico da investigação é de que a realidade da experiência é autoevidente, pois, ao servir-se de símbolos para expressar suas experiências, os homens fazem deles a chave para a compreensão dessas experiências. A intuição de que a ordem é a estrutura da realidade experimentada pelo homem e os símbolos são expressão da sintonia do homem com a ordem cósmica guia a convicção voegeliniana de que a história da ordem é a ordem da história.” - *Texto da contracapa do livro*.

*In consideratione creaturarum non est vana
et peritura curiositas exercenda; sed gradus
ad immortalia et sempre manentia faciendus*

(No estudo das criaturas não se deve exercer uma
curiosidade vã e passageira, e sim ascender
em direção ao que é imortal e duradouro.)

Sto. Agostinho, *De Vera Religione*

Prefácio

A ordem da história emerge da história da ordem.

Todas as sociedades carregam o fardo de, sob condições concretas, criar uma ordem que atribua ao fato de sua existência um significado, em termos de metas divinas e humanas. E a busca pelas formas simbólicas que expressam adequadamente este significado, enquanto imperfeita, não constitui uma série de fracassos. Pois as grandes sociedades, começando com as civilizações do antigo Oriente Médio, criaram uma seqüência de ordens, ligadas inteligivelmente entre si como avanço, ou recuos, até uma simbolização adequada da verdade sobre a ordem do ser da qual a ordem da sociedade é uma parte. Isto não significa dizer que cada ordem sucessiva é claramente discernível como um progresso ou um regresso em relação às ordens precedentes. Pois novas intuições sobre a verdade da ordem podem ser alcançadas em alguns aspectos, ao mesmo tempo em que o próprio entusiasmo e paixão do avanço projetam uma penumbra sobre as descobertas do passado. A amnésia em relação a conquistas passadas é um dos fenômenos sociais mais importantes. Porém, apesar de que não há um padrão simples de progresso ou de ciclos ao longo da história, o processo como um todo é inteligível como a busca da ordem verdadeira. Esta estrutura inteligível da história, no entanto, não será encontrada na ordem de qualquer uma das sociedades concretas que participa do processo. Não é um projeto para a ação humana ou social, mas sim uma realidade que só pode ser vista em retrospecto, no fluxo de eventos que se estende, através do presente do observador, indefinidamente até o futuro. Os filósofos da história se referiram a esta realidade como a Providência, quando ainda viviam na órbita do Cristianismo, ou como a *List der Vernunft*, quando foram afetados pelo trauma do iluminismo. De qualquer maneira, eles se referiam a uma realidade além dos planos de seres humanos concretos – uma realidade cuja origem e fim são desconhecidos e que por esta razão não pode ser gerenciada por ações finitas. O que é conhecível é apenas a parte do

processo que se desenvolveu no passado; e esta parte é conhecível apenas na medida em que ela é acessível aos instrumentos de cognição que emergiram a partir do próprio processo.

O estudo sobre a *Ordem e a História*, do qual se apresenta aqui o primeiro volume, é uma investigação sobre a ordem do homem, da sociedade, e da história, na medida em que ela se tornou acessível à ciência. Os tipos principais de ordem, assim como a sua auto-expressão em símbolos, serão estudados em sua sucessão ao longo da história. Estes tipos de ordem e forma simbólica são os seguintes:

(1) As organizações imperiais do antigo Oriente Médio, e a sua existência na forma do mito cosmológico;

(2) o Povo Eleito, e sua existência na forma histórica;

(3) a pólis e seu mito, e o desenvolvimento da filosofia como a forma simbólica da ordem;

(4) os impérios multicivilizacionais desde Alexandre, e o desenvolvimento do Cristianismo;

(5) os estados nacionais modernos, e o desenvolvimento da Gnose como a forma simbólica da ordem.

O assunto será distribuído por seis volumes. Um volume lidará com as ordens do mito e da história; dois volumes serão dedicados à pólis e à forma da filosofia; um quarto volume lidará com os impérios multicivilizacionais e o Cristianismo; e os dois volumes remanescentes lidarão com os estados nacionais e a forma simbólica da Gnose. Os títulos dos seis volumes serão:

I. Israel e Revelação

II. O Mundo da Pólis

III. Platão e Aristóteles

IV. Império e Cristianismo

V. Os Séculos Protestantes

VI. A Crise da Civilização Ocidental

A investigação sobre os tipos de ordem e suas formas simbólicas será, ao mesmo tempo, uma investigação sobre a ordem da história que emerge a partir desta sucessão. O primeiro volume, este volume sobre ‘Israel e a Revelação’, vai explorar não apenas as formas cosmológica e histórica da ordem, mas também a emergência do Povo Eleito a partir dos impérios cosmológicos circundantes. Uma verdade sobre a ordem do ser, vista vagamente através dos símbolos compactos das sociedades mesopotâmicas, egípcias, e cananéias, se torna articulada com a formação de Israel, até o ponto de claridade no qual o Deus transcendente ao mundo se revela como a fonte original e derradeira da ordem no mundo e no homem, na sociedade e na história, ou seja, em todo o ser imanente ao mundo. Sob este aspecto da dinâmica da história, o estudo que poderia ser autônomo sobre a ordem cosmológico adquire a configuração de um pano de fundo para a emergência da história como a forma da existência em resposta à Revelação, adquirida pelo êxodo de Israel da civilização da forma cosmológica. Os volumes sobre a pólis e a filosofia, também, não lidarão apenas com a forma filosófica da ordem como desenvolvida por Platão e Aristóteles, mas explorarão o processo pelo qual esta ordem se desenvolveu a partir da matriz da variante helênica do mito, e antes ainda da forma minóica e micênica da ordem cosmológica.

As formas simbólicas mais antigas, além disso, não são simplesmente descartadas em face de uma nova verdade sobre a ordem, e sim retêm sua validade sobre áreas que não estão no âmbito das descobertas mais recentes – mesmo se consideramos que os seus símbolos sofrem mudanças de significado quando se movem para dentro da órbita da forma mais recente e agora dominante. A ordem histórica de Israel, por exemplo, chega a uma crise, tanto espiritual como pragmática, quando se torna óbvio que as exigências da existência no mundo são negligenciadas em uma ordem dominada pela Revelação do Sinai. O simbolismo cosmológico reflui para dentro da ordem de Israel com o estabelecimento de um governo permanente com reis, que não estava previsto na palavra de Deus no Sinai; e os conflitos entre as duas experiências da ordem e seus simbolismos ocupa a maior parte da história de Israel. A investigação, portanto, deve ser estendida até uma classe considerável de outros fenômenos, ou seja, as interações entre as formas simbólicas. Esta parte do estudo alcançará proporções bem grandes, a partir do quarto volume, quando os impérios multicivilizacionais constituem a arena para o combate entre as formas cosmológicas babilônicas

e egípcias, o mito romano da pólis, a forma helênica da filosofia, e os símbolos israelitas da história e (posteriormente) judaicos do apocalipse; quando todos os tipos listados de ordem iniciam o grande embate com a nova ordem do Cristianismo; e quando desta mistura de limitações e invalidações mútuas emerge o composto da ordem medieval ocidental. E dois volumes, finalmente, serão necessários para descrever a dissolução do composto medieval através de uma Gnose que havia sido reduzida a um pequeno gotejar de movimentos sectários durante o princípio da Idade Média, assim como as conseqüências desta dissolução.

O leitor que enfrenta o prospecto de seis volumes deve esperar, com boa justificativa, uma palavra no prefácio sobre a situação intelectual que, na opinião do autor, tornam uma empreitada desta natureza tanto possível como necessária. Esta expectativa só pode ser atendida até certo modo – pois o tamanho da obra é causado pela complexidade da situação, e as respostas às perguntas que se impõem só podem ser dadas pelo desenrolar do próprio estudo. Ainda assim, alguns breves comentários podem ser feitos.

Esta obra pôde ser feita em nossa época, em primeiro lugar, porque o avanço das disciplinas históricas na primeira metade deste século forneceu a base material. A enorme distensão de nosso horizonte histórico através de descobertas arqueológicas, edições críticas de textos, e uma torrente de interpretações monográficas é um fato tão notório que não é necessário elaborar. As fontes estão à mão; e as interpretações convergentes de orientistas e semitólogos, de filólogos clássicos e historiadores da antiguidade, de teólogos e medievalistas, facilitam e estimulam a tentativa de se usar as fontes primárias como a base de um estudo filosófico da ordem. O estado da ciência nas diversas disciplinas, assim como a minha própria posição sobre as questões fundamentais, serão detalhados ao longo do estudo. No que diz respeito ao presente volume sobre ‘Israel e a Revelação’, eu chamo a atenção do leitor para as digressões sobre o estado da crítica bíblica (Cap. 6, § 1) e sobre a interpretação dos Salmos (Cap. 9, § 5).

A segunda razão para que a obra pudesse ter sido feita em nossa época é menos tangível do que a primeira, já que só pode ser descrita negativamente, como o desaparecimento dos antolhos ideológicos no trabalho da ciência. Estou falando do clima de opinião no qual um estudo crítico da sociedade e da história era praticamente impossível porque as variedades de ideologias nacionalistas, progressivas e positivistas, liberais e socialistas, Marxianas e Freudianas, de métodos neo-Kantianos em imitação às ciências naturais, de

ideologias científicas como o biologismo e o psicologismo, a moda Vitoriana de agnosticismo e as modas mais recentes do existencialismo e do teologismo impediam não apenas o uso de padrões críticos mas também a aquisição do conhecimento necessária para a formação destes padrões. A asserção de que este parasita da vida do espírito e do intelecto desapareceu deve ser moderada, entretanto, pela percepção de que as forças da era Gnóstica ainda são poderes sociais e políticos no cenário mundial, e continuarão sendo poderes formidáveis por muitos anos ainda. O ‘desaparecimento’ deve ser entendido como o fato de que em decorrência das guerras e revoluções de nosso tempo, a sua autoridade se esvaziou. As suas concepções do homem, da sociedade, e da história são muito obviamente incongruentes com a realidade que está ao alcance de nosso conhecimento empírico. Desta forma, enquanto elas ainda são poderes, elas exercem a sua força apenas sobre aqueles que não voltam a sua face para outros lados e buscam campos mais verdejantes. Nós adquirimos uma nova liberdade na ciência, e é uma alegria usá-la.

As reflexões sobre o parasita ideológico nos levam da possibilidade até a necessidade do estudo sobre *Ordem e História*. É uma obrigação do homem entender a sua condição; parte desta condição é a ordem social na qual ele vive; e esta ordem hoje se tornou mundial. Esta ordem mundial, além disso, não é nem recente nem simples, mas contém, como forças socialmente eficazes, os sedimentos da luta milenar pela verdade da ordem. Isto não é uma questão de teoria, mas sim de fato empírico. Como prova, podemos citar fatos óbvios como a relevância, para as nossas vidas, de uma China ou de uma Índia que estão lutando para ajustar uma ordem basicamente cosmológica às condições políticas e tecnológicas produzidas pelo Ocidente. Eu prefiro, no entanto, chamar a atenção do leitor para o problema metastático no presente volume sobre ‘Israel e a Revelação’ (Cap. 13, § 2.2), e ele verá imediatamente que a concepção profética de uma mudança na constituição do ser está na raiz de nossas crenças contemporâneas sobre a perfeição da sociedade, seja através do progresso, seja através de uma revolução comunista. Não apenas os antagonistas aparentes são revelados como irmãos de sangue, como descendentes Gnósticos tardios da fé profética em uma transfiguração do mundo; evidentemente também é importante entender a natureza da experiência que se expressa em crenças deste tipo, assim como as circunstâncias sob as quais ela surgiu no passado e das quais ela retira a sua força no presente. A fé metastática é uma das grandes, se não

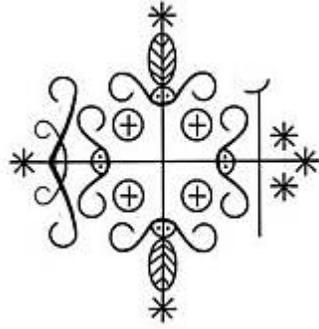
a principal, fonte de desordem no mundo contemporâneo; e é uma questão de vida ou morte para todos nós entender o fenômeno e buscar remédios contra ele antes que ele nos destrua. Se hoje em dia o estado da ciência permite a análise crítica destes fenômenos, é óbvio que o erudito tem uma obrigação de realizar este estudo para sua própria instrução e de divulgar os resultados aos seus semelhantes. *Ordem e História* deve ser lido, não como uma tentativa de explorar as curiosidades do passado distante, mas sim como uma investigação sobre a estrutura da ordem sob a qual vivemos hoje.

Eu falei de remédios contra a desordem de nosso tempo. Um destes remédios é a própria investigação filosófica.

A ideologia é a existência em rebelião contra Deus e o homem. Ela é a violação do Primeiro e do Décimo mandamentos, se quisermos usar a linguagem da ordem israelita; ela é o *nosos*, a doença do espírito, se quisermos usar a linguagem de Ésquilo e Platão. A filosofia é o amor ao ser através do amor do Ser divino como a fonte de sua ordem. O Logos do ser é o objeto próprio da investigação filosófica; e a busca da verdade sobre a ordem do ser não pode ser conduzida sem a diagnose dos modos de existência na inverdade. A verdade da ordem tem que ser conquistada e reconquistada na luta perpétua contra a queda para fora dela; e o movimento em direção à verdade começa com a percepção do homem de sua própria existência na inverdade. As funções diagnóstica e terapêutica são inseparáveis na filosofia como forma de existência. E desde que Platão, na desordem de seu tempo, descobriu esta conexão, a investigação filosófica tem sido um dos meios de se estabelecer ilhas de ordem em meio à desordem da época. *Ordem e História* é uma investigação filosófica sobre a ordem da existência humana na sociedade e na história. Talvez ela tenha um efeito terapêutico – na medida modesta que, no decorrer apaixonado dos eventos, cabe à Filosofia.

ERIC VOEGELIN

1956



INTRODUÇÃO

A Simbolização da Ordem

Deus e homem, mundo e sociedade formam uma comunidade primordial do ser. A comunidade, com sua estrutura quaternária, é, e não é, um dado da experiência humana. Ela é um dado da experiência na medida em que ela é conhecida pelo homem em virtude de sua participação no mistério de sua existência. Ela não é um dado da experiência na medida em que ela não se dá da mesma forma que um objeto do mundo exterior, sendo conhecível apenas pela perspectiva da participação nela.

A perspectiva da participação deve ser compreendida em toda a sua qualidade perturbadora. Ela não significa que o homem, mais ou menos confortavelmente localizado na paisagem do ser, pode olhar à sua volta e enumerar o que ele vê, tão longe quanto sua vista alcança. Tal metáfora, ou variações comparáveis sobre o tema dos limites do conhecimento humano, destruiria o caráter paradoxal da situação. Ela sugeriria um espectador isolado, possuindo e conhecendo suas faculdades, no centro de um horizonte do ser, mesmo que o horizonte seja restrito. Mas o homem não é um espectador isolado. Ele é um ator, tem um papel no drama do ser, e, pelo puro fato de sua existência, ele é forçado a cumprir o seu papel sem saber qual é este papel. Já é perturbador quando um homem acidentalmente se coloca na situação de não estar bem certo de qual é o jogo e como ele deve se conduzir de modo a não estragar este jogo; porém, com sorte e habilidade, ele pode escapar da situação vergonhosa e voltar à rotina mais confortável

de sua vida. A participação no ser, entretanto, não é um envolvimento parcial do homem; ele se envolve nisso com toda a sua existência, pois a participação é a própria existência. Não há nenhum ponto de vista além da existência de onde o seu significado possa ser visto e um curso de ação traçado de acordo com um plano, não há uma ilha abençoada onde o homem pode se retirar de modo a recapturar o seu ser. O papel da existência deve ser cumprido sem qualquer certeza de seu significado, uma aventura de decisões na fronteira entre a liberdade e a necessidade.

Tanto o papel quando o roteiro são desconhecidos. Mas é pior ainda, pois o ator não sabe com segurança quem ele é. Neste momento a metáfora da peça pode nos levar a erro, a não ser que a usemos com cuidado. Sem dúvida, a metáfora é justificada, e mesmo necessária, pois ela transmite a verdade de que a participação do homem no ser não é cega, e sim iluminada por sua consciência. Existe uma experiência da participação, uma tensão reflexiva na existência, que irradia o sentido da proposição: o Homem, em sua existência, participa do ser. Este sentido, entretanto, se perderá se esquecermos que o sujeito e o predicado da proposição são termos que explicam uma tensão da existência, e não conceitos que denotam objetos. Não existe um objeto chamado ‘Homem’ que participa do ‘ser’ como se fosse uma atividade opcional a ele; existe, sim, ‘algo’, uma parte do ser, capaz de se experimentar como tal, e também capaz de usar a linguagem e de chamar a esta consciência experimentante pelo nome de ‘Homem’. O ato de nomear é certamente um ato fundamental de evocação, de trazer à realidade, de constituir esta parte do ser como um parceiro distinguível na comunidade do ser. Mesmo assim, apesar do ato de evocação ser fundamental – pois ele forma a base de tudo o que o homem vai aprender sobre si mesmo ao longo da história – ele não é o ato de cognição. A ironia socrática da ignorância se tornou o exemplo paradigmático da consciência deste ponto cego no centro de todo o conhecimento humano sobre o homem. No centro de sua existência, o homem desconhece a si mesmo e não pode alterar esta situação; pois a parte do ser que se chama de homem só poderia se conhecer por completo se a comunidade do ser e seu drama no tempo fossem conhecidos por completo. A participação do homem no ser é a essência de sua existência, e esta essência depende do todo, do qual a existência é apenas uma parte. O conhecimento do todo, entretanto, é impedido pela identidade do conhecedor e do parceiro, e a ignorância do todo impede um conhecimento essencial da parte. Esta situação de ignorância do âmago decisivo da existência é mais do

que meramente desconfortável: ela é profundamente perturbadora, pois das profundezas desta ignorância insolúvel se ergue a ansiedade da existência.

A ignorância insolúvel e essencial não é uma ignorância completa. O homem pode alcançar um conhecimento considerável sobre a ordem do ser, e a distinção entre o conhecível e o não-conhecível não é a menor parte deste conhecimento. Tal conquista, entretanto, é um produto tardio do longo processo de experiência e simbolização que é o assunto do presente estudo. A preocupação do homem com o significado de sua existência no campo do ser não fica contida nas torturas da ansiedade, ela se expressa na criação de símbolos que pretendem tornar inteligíveis as relações e tensões entre os termos discerníveis do campo. Nas fases iniciais do processo criativo os atos de simbolização são muito prejudicados pela multidão de fatos não explorados e problemas não resolvidos. Nada é muito claro além da experiência de participação e da estrutura quaternária do campo do ser, e esta claridade parcial tende a gerar confusão mais do que ordem, como forçosamente ocorre quando assuntos variados são acumulados em poucas categorias. Mesmo assim, na confusão destas fases iniciais existe método suficiente para permitir a distinção de características típicas do processo de simbolização.

A primeira destas características típicas é o predomínio da experiência da participação. O que quer que o homem seja, ele se conhece como uma parte do ser. A grande torrente do ser, na qual ele flui enquanto ela flui por ele, é a mesma torrente à qual pertence todo o resto que é visto em sua perspectiva. A comunidade do ser é experimentada com tamanha intimidade que a consubstancialidade dos parceiros se sobrepõe à separação das substâncias. Nós nos movemos em uma comunidade encantada, onde tudo o que se apresenta a nós tem força e vontade e sentimentos, onde os animais e plantas podem ser homens e deuses, onde homens podem ser divinos e deuses são reis, onde o céu da manhã é o falcão Horus e o Sol e a Lua são os seus olhos, onde a identidade subjacente do ser é o condutor de correntes mágicas de forças benévolas e malévolas que alcançam subterraneamente o mesmo parceiro inalcançável, onde as coisas são as mesmas e não são as mesmas, e podem se transformar umas nas outras.

A segunda característica típica é a preocupação com o duradouro e o passageiro (ou seja, a durabilidade e a transiência) nos parceiros da

comunidade do ser. Apesar da consubstancialidade, existe a experiência da existência separada na torrente do ser, e as diversas existências são distinguidas por seus graus de durabilidade. Um homem perdura enquanto outros se vão, e ele se vai enquanto outros perduram. Todos os seres humanos se vão enquanto a sociedade da qual são membros perdura, e as sociedades se vão enquanto o mundo perdura. E o mundo não apenas é transiente em comparação com os deuses, mas talvez ele seja criado por eles. Sob este aspecto, o ser exibe uma hierarquia da existência, desde a humildade efêmera do homem até a eternidade dos deuses. A experiência da hierarquia fornece um dado importante do conhecimento sobre a ordem do ser, e este conhecimento, por sua vez, pode, e se torna, uma força que ordena a existência do homem. As existências mais duradouras, sendo as mais abrangentes, fornecem, por sua estrutura, uma moldura na qual a existência inferior deve caber, a não ser que esteja disposta a pagar o preço da extinção. Um primeiro raio de significado cai sobre o papel do homem no drama do ser quando ele percebe que o sucesso do ator depende de sua sintonia com as ordens mais duradouras e abrangentes da sociedade, do mundo, e de Deus. Esta sintonia, entretanto, é mais do que um ajuste externo às exigências da existência, mais do que um encaixe planejado em uma ordem 'sobre a qual' nós conhecemos. 'Sintonia' sugere a penetração do ajuste até o nível da participação no ser. O que perdura e passa, sem dúvida, é a existência, mas já que a existência é a parceria no ser, perdurar e passar revelam algo do ser. A existência humana é passageira, mas o ser do qual ela bebe não cessa com a existência. Ao existir, experimentamos a mortalidade; no ser nós experimentamos o que só pode ser simbolizado pela metáfora negativa da imortalidade. Em nossa separação discernível como existentes nós experimentamos a morte; em nossa parceria no ser, experimentamos a vida. Mas aqui outra vez alcançamos os limites que são determinados pela perspectiva da participação, pois perdurar e passar são propriedades do ser e da existência como se apresentam a nós na perspectiva de nossa existência; quando tentamos objetificá-los, nós perdemos mesmo o pouco que alcançamos. Se tentamos explorar o mistério da transiência como se a morte fosse uma coisa, não encontraremos nada além do nada que nos faz tremer com ansiedade, desde as profundezas da existência. Se tentamos explorar o mistério da durabilidade como se a vida fosse uma coisa, não encontramos a vida eterna, nos perdemos nas imagens de deuses imortais, de existência paradisíaca ou olímpica. Após nossas tentativas de exploração, somos

devolvidos à consciência de nossa ignorância essencial. Mesmo assim, ‘conhecemos’ algo. Nós experimentamos a nossa própria durabilidade na existência, mesmo que passageira, assim como a hierarquia da durabilidade; e nestas experiências a existência se faz transparente, revelando algo do mistério do ser, o mistério do qual ela participa mesmo se não sabe do que se trata. A sintonia, portanto, será o estado da existência no qual ela está atenta àquilo que é duradouro no ser, quando ela mantém uma tensão de consciência de suas revelações parciais na ordem da sociedade e no mundo, quando ela ouve com atenção às vozes silenciosas da consciência e da graça na própria existência humana. Somos despejados para dentro e para fora da existência sem saber o Porquê ou o Como, mas enquanto estamos aqui, nós sabemos que somos do ser ao qual retornamos. Deste conhecimento surge a experiência da responsabilidade, pois apesar de que este ser, confiado ao nosso gerencialmente parcial na existência enquanto perdura e passa, possa ser adquirido pela sintonia, ele também pode ser perdido por descuido. Daí que a ansiedade da existência é mais do que um medo da morte no sentido da extinção biológica; ele é o horror mais profundo de perder, com a passagem da existência, o frágil apoio na parceria do ser que experimentamos como sendo nosso, enquanto a existência perdura. Na existência nós cumprimos o nosso papel na grande peça do ser divino que penetra a existência passageira de modo a redimir o ser precário por toda a eternidade.

A terceira característica típica do processo de simbolização é a tentativa de tornar a ordem do ser, essencialmente não-conhecível, em algo tão inteligível quanto possível através da criação de símbolos que interpretam o desconhecido por analogias com o realmente, ou supostamente, conhecido. Estas tentativas possuem uma história na medida em que a análise e a reflexão, ao responder à pressão da existência, geram símbolos cada vez mais adequados para o seu trabalho. Blocos compactos do conhecível são diferenciados em suas partes componentes, e o próprio conhecível é gradualmente diferenciado daquilo que é essencialmente não-conhecível. Portanto, a história da simbolização é uma progressão desde experiências e símbolos compactos até experiências e símbolos diferenciados. Já que este processo é o assunto de todo o livro, no momento mencionaremos apenas duas formas básicas de simbolização que caracterizam grandes períodos da história. Uma delas é a simbolização da sociedade e de sua ordem como um análogo do cosmos e de sua ordem; a outra é a simbolização da ordem social

por analogia com a ordem de uma existência humana bem sintonizada ao ser. Sob a primeira forma a sociedade será simbolizada como um microcosmos; sob a segunda forma, como um macroantropos.

A primeira forma a ser mencionada é também a mais antiga. A razão disso é bastante clara e não requer explicações elaboradas, pois a terra e o céu são a ordem na qual a existência humana deve se encaixar, se quiser sobreviver, de uma forma tão impressionante, que o parceiro extraordinariamente poderoso e visível na comunidade do ser inevitavelmente se apresenta como uma possível fonte e modelo de toda a ordem, incluindo a ordem do homem e da sociedade. De qualquer maneira, as civilizações do Oriente Médio que serão estudadas na Parte I deste estudo simbolizaram a sociedade politicamente organizada como um análogo cósmico, um cosmion, ao permitir que ritmos vegetativos e revoluções celestes funcionassem como modelos para a ordem estrutural e procedimental da sociedade.

O segundo símbolo ou forma – a sociedade como um macroantropos – tende a aparecer quando os impérios cosmologicamente simbolizados se dissolvem e em seu desastre solapam a confiança na ordem cósmica. A sociedade, apesar de sua integração na ordem cósmica, se desgovernou; se o cosmos não é a fonte da ordem duradoura na existência humana, qual é a fonte desta ordem? Neste momento a simbolização tende a se voltar para aquilo que é mais duradouro do que o mundo visível – ou seja, para o ser invisível que existe além de todos o ser da experiência tangível. Este ser invisível divino, transcendente a todo o ser do mundo e ao próprio mundo, só pode ser experimentado como um movimento na alma do homem; e por isso a alma, quando sintonizada ao deus invisível, se torna o modelo da ordem que fornecerá os símbolos para a organização da sociedade de forma análoga à sua imagem. A transição até a simbolização macroantropica se torna manifesta na diferenciação da filosofia e da religião desde as formas precedentes, mais compactas, de simbolização, e ela pode ser empiricamente observada, de fato, como um evento na fase da história que Toynbee classificou como o Tempo das Tormentas. No Egito, a ruptura social entre o Antigo e o Médio Reinos testemunhou o crescimento da religiosidade de Osiris. Na desintegração feudal da China surgem as escolas filosóficas, especialmente as de Lao-tsé e Confúcio. O período de guerras antes da fundação do Império Maurya é marcado pelo aparecimento do Buda e do Jainismo. Quando o mundo da pólis helênica desapareceu, apareceram os filósofos, e os problemas posteriores do mundo helênico foram marcados

pelo surgimento do Cristianismo. Seria temerário, no entanto, generalizar este evento típico de modo a formular uma 'lei', pois existem complicações nos detalhes. A ausência de tal transição durante a desintegração da sociedade babilônica (tanto quanto as fontes escassas permitem-nos julgar) sugere que a 'lei' deve ter 'exceções', enquanto que Israel aparentemente alcançou a segunda forma de simbolização sem qualquer conexão clara com uma ruptura institucional específica, ou desintegração social subsequente.

Uma outra característica típica nos primeiros estágios do processo de simbolização é a consciência do homem do caráter analógico de seus símbolos. Esta consciência se manifesta de diversas formas, correspondendo aos diversos problemas de cognição através de símbolos. A ordem do ser, permanecendo na área da ignorância essencial, pode ser simbolizada analogicamente usando-se mais de uma experiência da ordem parcial na existência. Os ritmos da vida das plantas e dos animais, a seqüência das estações, as revoluções do sol, da lua, e das constelações podem servir como modelos para a simbolização analógica da ordem social. A ordem social pode servir como um modelo para a simbolização da ordem celeste. Todas estas ordens podem servir como modelos para a simbolização da ordem no reino das forças divinas. E as simbolizações da ordem divina podem, por sua vez, ser usadas para a interpretação analógica das ordens existenciais no mundo.

Nesta rede de elucidação mútua, inevitavelmente ocorrem símbolos concorrentes e conflitantes. Estas concorrências e conflitos serão considerados, por longos períodos, como não problemáticas pelos homens que as produzem; as contradições não geram desconfiança na verdade dos símbolos. Se algo é característico da história primitiva da simbolização, é o pluralismo na expressão da verdade, o reconhecimento e tolerância generosos que se estendem a simbolizações rivais da mesma verdade. A auto-interpretação de um império primitivo como o único e verdadeiro representante da ordem cósmica na terra não é de forma alguma abalada pela existência de impérios vizinhos que se engajam no mesmo tipo de interpretação. A representação de uma divindade suprema sob um nome e forma especiais em uma cidade-estado da Mesopotâmia não é abalada por uma representação diferente em uma cidade-estado vizinha. E a mistura de diversas representações que ocorre quando um império unifica várias cidades-estado que eram independentes, a mudança entre representações que

ocorre quando há uma troca de dinastias, a transferência de mitos cosmogônicos de uma divindade para outra, e assim por diante, mostram que a variedade de simbolizações é acompanhada por uma vívida consciência da unidade da verdade que o homem tenta representar por meio de seus diversos símbolos. Esta tolerância primitiva é preservada por muito tempo no mundo greco-romano, e encontra sua expressão máxima no ataque de Celso ao Cristianismo, como o perturbador da paz entre os deuses.

A tolerância primitiva reflete a consciência de que a ordem do ser pode ser representada analogicamente de mais de uma forma. Cada símbolo concreto é verdadeiro na medida em que vislumbra a verdade, mas nenhum deles é completamente verdadeiro, pois a verdade sobre o ser escapa ao alcance humano. Nesta penumbra da verdade cresce a rica flora – luxuriante, confusa, assustadora, e encantadora – das histórias sobre deuses e demônios e suas influências organizadoras e desorganizadoras na vida do homem e na sociedade. Existe uma liberdade magnífica de variação sobre, e elaboração de, temas fundamentais, cada novo crescimento e desenvolvimento adicionando uma faceta ao grande trabalho de analogia que cerca a verdade invisível; é a liberdade que, no nível da criação artística, ainda infunde o trabalho de Homero, a tragédia do século V a.C., e a mitopoeia de Platão. Esta tolerância, no entanto, alcança o seu limite quando a consciência do caráter analógico da simbolização se sente atraída pelo problema da adequação maior ou menor dos símbolos ao seu propósito de fazer transparecer a ordem verdadeira do ser. Os símbolos são muitos, mas o ser é um só. A própria multiplicidade de símbolos, conseqüentemente, pode ser experimentada como uma inadequação, e pode haver tentativas de organizar a multiplicidade de símbolos em uma ordem racional e hierárquica. Nos impérios cosmológicos estas tentativas assumem a forma típica da interpretação da multiplicidade de divindades locais como aspectos de um deus imperial supremo. Mas o sumodeísmo político não é o único método de racionalização. As tentativas também podem assumir a forma mais técnica da especulação teogônica, deixando que os outros deuses se originem através da criação de um único deus realmente supremo, como por exemplo na Teologia de Mênfis, datada do terceiro milênio a.C. Estes avanços especulativos na direção do monoteísmo parecerão anacrônicos aos historiadores que querem discernir um progresso claro e simples desde o politeísmo até o monoteísmo, e já que os fatos não podem ser negados, as instâncias primitivas serão consideradas ‘precursoras’ das formulações

posteriores e mais legítimas de monoteísmo, a não ser que, como um esforço ainda maior de racionalização, se busque comprovar uma continuidade histórica entre o monoteísmo israelita e Ikhnaton, ou entre a filosofia do Logos e a Teologia de Mênfis. Estes avanços primitivos parecerão menos surpreendentes, no entanto, e a busca de continuidades se tornará menos urgente, se percebermos que a diferença rígida entre politeísmo e monoteísmo, sugerida pela exclusão lógica entre o um e o múltiplo, na verdade não existe. Pois a brincadeira livre e imaginativa com uma pluralidade de símbolos só se torna possível porque a escolha de analogias é apreendida como relativamente irrelevante em comparação com a realidade do ser que elas tentam descrever. Em qualquer politeísmo existe um monoteísmo latente que pode ser ativado a qualquer momento, com ou sem ‘precursores’, se a pressão de uma situação histórica encontra uma mente sensível e ativa.

No sumodeísmo político e na especulação teogônica alcançamos o limite da tolerância de simbolizações rivais. Mesmo assim, não há a necessidade de nenhuma ruptura séria ainda. A especulação teogônica de Hesíodo não foi o princípio de um novo movimento religioso em oposição à cultura politeística da Hélade, e o sumodeísmo romano, por meio de Constantino, pôde absorver até mesmo o Cristianismo em seu sistema de simbolização. A ruptura com a tolerância primitiva não se deve à reflexão racional sobre a inadequação da simbolização pluralística (mesmo se esta reflexão for experiencialmente o primeiro passo na direção de especulações mais radicais), mas sim à intuição mais profunda de que nenhuma simbolização baseada em análogos da ordem existencial do mundo podem se aproximar, mesmo que de longe, do parceiro divino do qual a comunidade o ser e sua ordem dependem. Apenas quando o abismo na hierarquia do ser que separa a existência divina da mundana é percebido, apenas quando a fonte originante, organizadora, e preservadora do ser é experimentada em sua transcendência absoluta, além do ser em existência tangível, é que toda a simbolização por analogia será compreendida em sua inadequação essencial, e mesmo em sua impropriedade. O decoro dos símbolos – se pudermos usar o termo de Xenófanes – se tornará então um assunto preocupante, e uma liberdade até então tolerável de simbolização se tornará intolerável porque é uma quebra de decoro que revela uma confusão sobre a ordem do ser e, mais profundamente, uma traição do próprio ser devido à falta da sintonia

adequada. O horror de uma queda desde o ser até o nada motiva uma intolerância que não está mais disposta a distinguir entre deuses mais ou menos fortes, e sim que opõe o deus verdadeiro aos falsos deuses. Este horror levou Platão a criar a palavra teologia, para distinguir entre os tipos verdadeiros e falsos de teologia, e para tornar a ordem verdadeira da sociedade dependente do domínio de homens cuja sintonia adequada ao ser divino se manifestasse em sua teologia verdadeira.

Quando a falta de decoro dos símbolos se torna o foco de atenção, parece à primeira vista que não houve uma grande alteração na compreensão humana da ordem do ser e da existência. É claro que algo se ganhou com a ênfase diferenciadora em uma área de ignorância essencial, assim como com a distinção conseqüente entre o imanente conhecível e o transcendente não-conhecível, entre a existência mundana e a divina, e um certo zelo em proteger a nova intuição contra a tendência de se escorregar de volta até a aceitação dos velhos símbolos que em retrospecto são uma ilusão da verdade parece perdoável. Mesmo assim, o homem não consegue escapar de sua ignorância essencial através da intolerância de simbolizações inadequadas; e também não consegue ultrapassar o perspectivismo da participação ao compreender a sua natureza. A intuição profunda da inadequação dos símbolos aparentemente se dissolve em uma ênfase, talvez exagerada, em algo que era conhecido desde o princípio e que não recebeu mais atenção precisamente porque nada mudaria ao se aplicar tal ênfase a ele.

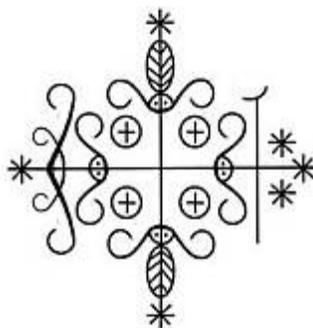
No entanto, algo mudou, não apenas nos métodos da simbolização, mas na própria ordem do ser e da existência. A existência é a parceria na comunidade do ser; e a descoberta da participação imperfeita, de uma desorganização da existência devida à uma falta de sintonia com a ordem do ser, do risco de uma queda do ser, é verdadeiramente terrível, e leva a uma reorientação radical da existência. Não apenas os símbolos perdem a magia de sua transparência para a ordem invisível e se tornam opacos, mas também sucede que um desânimo recobre as ordens parciais da existência que até então forneciam as analogias para a ordem do ser como um todo. Não apenas os símbolos indecorosos são rejeitados, mas também o próprio homem se afasta do mundo e da sociedade enquanto fontes de analogias enganosas. Ele se volta, o *periagogé* platônico, uma inversão ou conversão na direção da fonte real da ordem. E esta mudança de direção, esta conversão, resulta em mais do que o simples aumento do conhecimento da ordem do ser; ela é uma

mudança na própria ordem do ser. Pois a participação no ser muda de estrutura quando se torna enfaticamente uma parceria com Deus, na medida em que a participação no ser mundano se torna secundária. A sintonia mais perfeita ao ser através da conversão não é um aumento apenas de grau, mas sim um salto qualitativo. E quando esta conversão acontece com toda a sociedade, a comunidade convertida vai se experimentar como qualitativamente diferente de todas as outras comunidades que ainda não realizaram este salto. Além disso, a conversão é experimentada, não como o resultado da ação humana, mas sim como uma paixão, uma resposta à revelação de um ser divino, um ato de graça, uma seleção para a parceria enfática com Deus. A comunidade, como ocorreu com Israel, se torna um povo escolhido, um povo peculiar, um povo de Deus. A nova comunidade cria então um simbolismo especial para expressar a sua peculiaridade, e este simbolismo pode assim ser utilizado para se distinguir o novo elemento estrutural no campo das sociedades com existência histórica. Quando as distinções são desenvolvidas com mais detalhe, como foram por Santo Agostinho, a história de Israel se torna então uma fase na *historia sacra*, na história da Igreja, distinta da história profana na qual os impérios nascem e caem. Assim, a parceria enfática com Deus remove uma sociedade da existência profana e a constitui como a representante da *civitas Dei* na existência histórica.

Desta forma, uma mudança real no ser ocorreu, com conseqüências para a ordem da existência. Entretanto, o salto qualitativo no ser não é um salto para fora da existência. A parceria enfática com Deus não abole a parceria com a comunidade do ser como um todo, o que inclui o ser em existência mundana. O homem e a sociedade, se desejarem reter a base no ser que torna possível o salto até a parceria enfática, têm que permanecer ajustados à ordem da existência mundana. Portanto, não há nenhuma era da Igreja que se segue a uma era da sociedade, no nível de uma sintonia mais compacta ao ser. Ao invés disto se desenvolvem as tensões, fricções, e equilíbrios entre os dois níveis de sintonia, uma estrutura dualista da existência que se expressa em pares de símbolos, a *theologia civilis* e a *theologia supranaturalis*, poderes temporais e espirituais, estado secular e igreja.

A intolerância de simbolizações indecorosas não resolve este novo problema, e o amor ao ser, que inspira a intolerância, tem que chegar a um acordo com as condições da existência. Esta atitude de armistício pode ser discernida na obra do final da vida de Platão, quando a sua intolerância de

simbolizações indecorosas, que era forte no princípio e meio de sua vida, se transforma notavelmente. Certamente, a verdade da conversão, o princípio de que Deus é a medida do homem, não é atenuado de forma alguma, pelo contrário, é expresso com cada vez mais ênfase, mas a comunicação se tornou mais cautelosa, e se protege cada vez mais por detrás dos véus do mito. Há uma consciência de que a nova verdade sobre o ser não é uma substituição, mas sim uma adição à antiga verdade. As *Leis* visualizam uma pólis que é construída como um análogo cósmico, talvez confessando assim a influência da cultura política Oriental; e da nova verdade, só será encarnada a parte que o vaso existencial consegue suportar sem rachar. Além disso, há também uma nova consciência de que um ataque à simbolização inadequada da ordem pode destruir a própria ordem com a fé em suas analogias, de que é melhor ver a verdade imperfeitamente do que não vê-la em absoluto, e que a sintonia imperfeita à ordem do ser é preferível à desordem. A intolerância inspirada pelo amor ao ser é equilibrada por uma nova tolerância, inspirada pelo amor à existência e um respeito pelas formas tortuosas pelas quais o homem se move historicamente em direção à ordem verdadeira do ser. No *Epinomis* Platão pronunciou as últimas palavras de sua sabedoria – qualquer mito possui a sua verdade.



PRIMEIRA PARTE

A Ordem Cosmológica do Antigo Oriente Médio



As sociedades do Antigo Oriente Médio eram organizadas na forma do mito cosmológico. No tempo de Alexandre, entretanto, a humanidade já tinha se movido, em Israel, até a existência no presente sob Deus, e na Hélade, até a existência no amor da medida invisível de todo o ser. E este movimento além da existência em uma ordem cósmica envolvente resultou em um progresso desde a forma compacta do mito até as formas diferenciadas da história e da filosofia. Desde o princípio, portanto, um estudo da ordem e de sua simbolização deve enfrentar o problema de uma humanidade que desenvolve uma ordem própria ao longo do tempo, apesar de não ser ela mesma uma sociedade concreta.

A ordem da humanidade, além da ordem da história, se desenvolve no espaço, na medida em que o mesmo tipo de forma simbólica ocorre simultaneamente em diversas sociedades. O próprio título desta primeira parte do estudo, ‘A Ordem Cosmológica do Antigo Oriente Médio’, levanta a questão: o sujeito da investigação é a ordem de quem? Pois o Antigo Oriente Médio não é uma única sociedade organizada com uma história contínua, mas sim uma variedade de civilizações com histórias paralelas. Além disso, enquanto na civilização do Vale do Nilo podemos falar com propriedade de uma continuidade do ‘Egito’ apesar das interrupções do poder imperial graças a problemas domésticos e invasões estrangeiras, na Mesopotâmia os próprios nomes dos impérios Sumério, Babilônio e Assírio indicam uma pluralidade de organizações políticas por povos diferentes. E ainda assim nós nos referimos, não apenas ao ‘Antigo Oriente Médio’ como o sujeito da ordem cosmológica, mas também a uma ‘humanidade’ que expressou o seu modo de existência por meio do mito cosmológico. Tal linguagem implica que um grupo de sociedades com histórias separadas pode ser tratado, para os nossos fins, como se fosse uma única unidade na história, e mesmo que os símbolos desenvolvidos para expressar uma ordem concreta podem ser abstraídos da sociedade onde se originaram e atribuídos à humanidade em geral.

O problema da humanidade não foi apontado de modo a ser resolvido imediatamente. Ele vai nos acompanhar ao longo desta investigação. Por

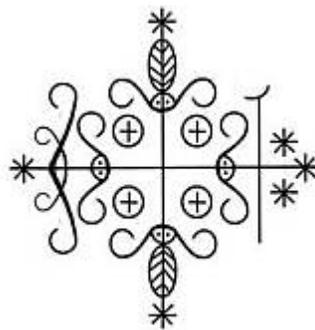
enquanto, a percepção do problema será suficiente como base para as seguintes observações empíricas relacionadas à organização do material da Parte I.

Sabemos empiricamente que o mito cosmológico apareceu em um certo número de civilizações sem influências mútuas aparentes. Existe a dúvida, é verdade, sobre a influência que as civilizações mesopotâmica e egípcia, vizinhas no tempo e no espaço, exerceram entre si, ou sobre uma suposta origem comum que explicaria os paralelismos em sua cultura política. Qualquer que seja o resultado desta discussão até agora inconclusa, a própria pergunta se apresentará como menos urgente se considerarmos que o mesmo tipo de símbolos ocorre na China da dinastia Chou, assim como nas civilizações andinas, onde as influências egípcias ou babilônicas são improváveis. O estado do conhecimento empírico nos induz, portanto, a considerar o mito cosmológico como um fenômeno típico da história da humanidade, ao invés de como uma forma simbólica peculiar à ordem da Babilônia, do Egito, ou da China. Seria temerário especular sobre ‘difusões culturais’ do mito cosmológico desde um centro hipotético de sua criação.

O mito cosmológico, tanto quanto sabemos, é geralmente a primeira forma simbólica criada pelas sociedades quando emergem do nível da organização tribal. Entretanto, as diversas instâncias de seu aparecimento são suficientemente distintas para que falemos de versões inconfundivelmente mesopotâmicas, egípcias e chinesas do mito. Além disso, é muito provável, se bem que não demonstrável com segurança, que as diferenças de estilo estejam relacionadas à potencialidade das diversas civilizações de desenvolver experiências que levam, em última análise, ao salto no ser. Na região do Antigo Oriente Médio, os impérios mesopotâmicos se mostraram os mais estéreis neste aspecto, enquanto que a seqüência de impérios egípcios revela um desenvolvimento notável, porém abortado. A ruptura só foi conquistada nos povos da civilização siríaca, em Israel. Portanto, as variedades do tipo geral de mito cosmológico não podem ser negligenciadas.

Para fazer justiça aos diversos aspectos do problema, os materiais históricos serão organizados na Parte I da seguinte forma: o Capítulo 1 lidará com os impérios mesopotâmicos, porque a rigidez dos símbolos mesopotâmicos, com seus traços vestigiais de experiências de diferenciação, é ideal para a elaboração dos elementos típicos do mito cosmológico. O Capítulo 2, sobre o Império Aquemênida, lidará com as modificações do tipo sob a influência do Zoroastrismo. O Egito será considerado no Capítulo

3, já que ali o desenvolvimento local das experiências e símbolos tendeu a romper a forma do mito cosmológico. Esta disposição servirá para o tipo assim como para as variantes, e vai iluminar o progresso do homem através da seqüência de civilizações. {1}



CAPÍTULO 1

Mesopotâmia

§ 1. A CRIAÇÃO DE DEUS E O DOMÍNIO DO HOMEM

O estabelecimento de um governo é um ensaio sobre a criação do mundo. Quando o homem cria o cosmon de uma ordem política, ela analogicamente repete a criação divina do cosmos. A repetição analógica não é um ato vão de imitação, pois ao repetir o cosmos o homem participa, da forma possível às suas limitações existenciais, da própria criação da ordem cósmica. Além disso, quando ele participa na criação da ordem, o homem vivencia a sua consubstancialidade com o ser do qual ele é uma parte enquanto criatura. Portanto, na sua atividade criativa o homem é um parceiro, nos dois sentidos de criatura e rival de Deus.

O amálgama de experiências assim delineado pode ser discernido como a força motivadora do mito cósmico nos escassos fragmentos de origem mesopotâmica. Os seus elementos estão preservados nos vários relatos que o livro do Gênesis nos fornece da crise nas relações entre Deus e o homem.

Um primeiro relato se encontra encravado na estória da criação. No sexto dia os Elohim criaram o homem à sua imagem, para que se assemelhasse a eles, e lhe deram o domínio sobre a criação (Gen 1:26). Mas a semelhança não era completa, pois os Elohim retiveram o conhecimento do bem e do mal, e instruíram o homem, sob pena de morte no mesmo dia, a não comer da árvore do conhecimento (2:17). Mas o tentador sabia mais: o homem não vai morrer quando ele comer da árvore do conhecimento, e sim se tornar mais

semelhante aos deuses, por conhecer o bem e o mal (3:4-5). O motivo da rivalidade aparece, e o fruto proibido é comido. O homem, de fato, não morre como tinha sido ameaçado; ao contrário, uma ameaça surge para os Elohim. ‘Eis que o homem se tem tornado como um de nós, conhecendo o bem e o mal. Ora, não suceda que estenda a sua mão, e tome também da árvore da vida, e coma e viva eternamente’ (3:22). O homem, conseqüentemente, é expulso daquele local, e guardas são postados para impedir que ele se aproxime da árvore da vida (3:23-24).

Um segundo relato da crise se encontra na pré-história do Dilúvio. O relato é obscuro porque o narrador bíblico tinha que forçar uma fonte recalcitrantemente politeística em sua história monoteística. Mesmo assim, podemos discernir a origem da crise em uma libertinagem no ‘campo dos Elohim’ (32:2 f.). As filhas dos homens foram contempladas com prazer por alguns dos Elohim (discretamente atenuados na narração bíblica para ‘anjos’), e do casamento entre deuses e homens surgiu uma raça de gigantes semidivinos e arrogantes, inclinados mais para o mal do que para o bem (6:1-4). A nova aproximação da divindade tinha que ser contida, primeiro por um decreto divino que negava a imortalidade aos rebentos perigosos (6:3) e, quando a sua conduta malevolente não foi controlada, eles foram extintos pelo Dilúvio, do qual apenas Noé e sua família escaparam (6:5-8).

Um terceiro relato é dado na história da Torre de Babel. Os descendentes de Noé eram uma humanidade, falando uma língua (11:1). Eles se estabeleceram na planície de Shinar (Babilônia) e conceberam a idéia de construir uma cidade e uma torre que chegasse ao céu de modo a fazer um legado duradouro e impedir que eles fossem espalhados por toda a terra (11:4). Yahweh desceu e observou a sua obra, e ele decidiu: ‘Eis que o povo é um e todos têm uma só língua; e isto é o que começam a fazer; agora não haverá restrição para tudo o que eles intentarem fazer’; e ele confundiu a sua linguagem, e os espalhou por toda a terra (11:5-9).

Dos três relatos emerge o homem como uma criatura feita à imagem de Deus, elevado especificamente acima de todas as outras criaturas por seu conhecimento do bem e do mal, e de sua liberdade para escolher entre eles. Ele tem dificuldade em encontrar o equilíbrio adequado para a sua existência, e possui uma tendência avassaladora de tentar alcançar a divindade da qual ele é apenas uma imagem. Ele é levado de volta a uma compreensão de sua condição pela consciência da morte, de sua vida passageira em comparação com a durabilidade divina; ele toma consciência

da precariedade e da fragilidade de sua existência por meio de poderosas catástrofes naturais; e a diversificação da humanidade nos seus diversos povos lhe ensina que não existe ‘Um Mundo’ da humanidade que rivalize com o céu, mas apenas um ajuste humilde de cada sociedade em seu espaço e tempo determinados em relação à majestade da ordem cósmica. Com um pulso dramático extraordinário, o autor do Gênesis unifica os três relatos em uma história espiritual do homem. Depois das três grandes revoltas e quedas um homem piedoso, Abrão, é chamado pelo Senhor para deixar a Babilônia e se estabelecer em um novo país, fundando a nação na qual todas as nações da terra serão abençoadas (12:1-3). As relações turbulentas encontram o seu equilíbrio, e o domínio do homem agora pode ser, sinceramente, sem projeções demasiadamente ambiciosas, um análogo da criação de Deus, como é louvada no Salmo 8. Neste Salmo Deus habita em sua majestade por todo o mundo; o seu esplendor é colocado nas alturas dos céus para conter os inimigos e destruir os rebeldes. E o que é o homem em comparação com Deus?

Quando contemplo os teus céus, obra dos teus dedos,
a lua e as estrelas que estabeleceste,
que é o homem, para que te lembres dele?
e o filho do homem, para que o visites?

Contudo:

pouco abaixo de Deus o fizeste;
de glória e de honra o coroaste.
Deste-lhe domínio sobre as obras das tuas mãos;
tudo puseste debaixo de seus pés.

As histórias babilônicas originais sofreram mutilações e mudanças quando foram absorvidas no Gênesis hebreu. Mesmo assim, em sua forma distorcida os relatos nos serão de grande valia na compreensão do mito arcaico de Adapa, preservado apenas em fragmentos, que pertence à mesma categoria.^{2} O mito de Adapa tem sido objeto de debate porque alguns

eruditos quiseram reconhecer nele o original babilônico da estória de Adão e sua queda, enquanto outros defendiam a honra da Bíblia ao identificar os pontos de divergência. Uma relação temática entre as duas estórias, a aquisição do conhecimento e a perda da vida eterna, não pode ser negada; no entanto, suspeitamos que o debate foi em vão, pois o mito de Adapa provavelmente não pertence ao tipo da estória de Adão, mas sim ao tipo representado pelo segundo relato, em Gênesis 6, que fala dos ‘homens poderosos que tinham renome nos dias antigos’, da raça que surgiu do casamento entre os Elohim e as belas filhas dos homens. O Gênesis é comedido sobre as atividades mais libertinas dos Elohim e não nos diz nada sobre os feitos aos quais seus filhos devem seu renome. É possível que no mito babilônico tenhamos pelo menos uma dessas estórias da era dos heróis semidivinos.

O Adapa do mito não é o primeiro homem, como se assumiu. Ele é caracterizado como sendo da ‘semente da humanidade’, mas a comparação filológica com frases relacionadas confirma que ‘semente’ não significa ‘pai’ e sim ‘filho’ do homem. Enquanto ele é um filho do homem ele também é o filho de Ea, o deus da sabedoria, e portanto um ser semidivino, capacitado por seu pai com sabedoria mas não com vida eterna. Ea o criou como um líder para a humanidade; ele o instruiu para escrever os decretos da terra. E Adapa trabalhou como fornecedor do templo, observando os ritos em Eridu, a cidade de Ea, ajudando os padeiros, fornecendo comida e água, arrumando e limpando a mesa (provavelmente no templo), e pescando para Eridu. O agregado de suas funções mostra que Adapa era um sacerdote e um governante da cidade do deus Ea.

Um dia, quando ele pescava no golfo, foi submergido por uma rajada do vento sul. Adapa, irritado e possuindo poderes mágicos, amaldiçoou o vento sul e cortou a sua asa, causando assim uma perturbação no cosmos. Depois de sete dias Anu, o senhor do céu, percebeu que o vento sul não estava soprando e, informado da razão, convocou Adapa. Ea deu conselhos a seu filho, ensinando-o a se conduzir de modo a fazer amigos no céu, e especialmente insistindo para que ele não provasse de qualquer comida ou bebida que lhe fossem oferecidos lá, pois seria a comida e a bebida da morte. Devido aos conselhos sagazes de Ea, Adapa conseguiu conter a ira de Anu, e o senhor do céu ponderou o que fazer com o réu. O dano original tinha sido feito quando Ea revelou a um homem os segredos do céu e da terra (dando-lhe assim poderes mágicos); Adapa agora é forte e tem um nome; o

melhor a se fazer é torná-lo um deus. Assim, Anu ordena que a comida e a bebida da vida sejam trazidas para ele. Mas Adapa se recusa a comer ou a beber, lembrando do conselho de seu pai, e Anu o libera para voltar à sua terra. O resto (fragmento IV) está muito deteriorado para fornecer uma estória coerente. Parece apenas que Anu ri ao contemplar o feito de Adapa, admirando o poder de sua maldição e se perguntando como aumentar o seu poder. De qualquer forma, ele decreta a liberação do serviço compulsório para a cidade de Adapa e a glória de seu alto sacerdócio (mantido por Adapa) até o fim dos tempos.

A interpretação do mito começa com uma análise de seu pano de fundo pragmático. A história de Adapa está preservada na forma de um longo preâmbulo a uma invocação de Ninkarrak, a deusa da cura (fragmento IV). Ninkarrak vai curar as doenças que Adapa trouxe aos homens quando ele se recusou a comer a comida da vida. Deste pano de fundo podemos depreender, primeiro, o mito não relata as aventuras de um herói entre outros, mas sim que Adapa é o representante da humanidade; e segundo, que a morte não é considerada como essencial à existência humana, mas apenas um infortúnio que podia ter sido evitado. O mito está claramente relacionado à existência humana e ao ser.

Ao lidar com o seu significado, portanto, nós precisamos distinguir entre o conteúdo da estória mítica e a experiência simbolizada por ela. Se selecionarmos partes do mito sem cuidado crítico e tratá-las como proposições em um discurso, contendo o seu próprio significado, chegaremos a conclusões duvidosas (que inclusive já foram formuladas), como por exemplo que os babilônios acreditavam que a morte é uma consequência de um conselho deliberadamente errôneo de Ea, ou de um engano da parte de Ea e Adapa. Interpretações deste tipo tratam o mito como se ele fosse um estudo empírico do comportamento humano, o que evidentemente não se aplica a um mito de deuses e semideuses.

Os símbolos do mito devem estar relacionados à experiência ali expressa. A eternidade que pertence aos deuses foi retirada da existência humana. Enquanto este núcleo é bastante claro, é menos fácil apreender as ramificações desta retirada. Certamente existe um sentimento ‘do que poderia ter sido’, e o senso de consubstancialidade é muito forte, sobrepujando a separação de existências. O homem pode ser um semideus, ele pode ter poderes mágicos que resultam em dano através de maldições, e a sua substância semidivina pode ser aperfeiçoada através do consumo

físico da substância da vida; não há nenhuma razão intrínseca pela qual ele não poderia ser um deus. Apesar deste senso de consubstancialidade, entretanto, o tema da rivalidade com os deuses, de uma projeção na direção da vida eterna (da qual Adão é suspeito, no Gênesis), não é enfatizado. A vida eterna não está ao alcance de Adapa; o seu pai Ea não a fornece, e quando ele tem uma chance de conquistá-la, é através de uma oferta feita livremente por Anu.^{3}

A conduta dos dois deuses provoca espanto. Ea é o deus da sabedoria que ele fornece a seu filho. Existe algo de um Prometeu em sua disposição de equipá-lo como um líder entre os homens. Porque então ele não lhe confere a vida eterna, o que aparentemente estaria em seu poder? Será que o mito sugere que uma sabedoria verdadeira não anseia por um prolongamento da existência além do tempo a ela designado? Existe talvez um vislumbre de aceitação no mito, da vontade de ser um homem e não um deus. É claro, seria errado dizer que não houve um engano quando Adapa rejeitou a comida da vida, que Ea queria que ele a rejeitasse como a comida que traria morte à sua humanidade. Mesmo assim, existe algo de estranho no aviso contra a comida e a bebida da morte, pois as substâncias míticas não são venenos administrados em um banquete renascentista. E já que a sua consequência não é um ataque cardíaco mas sim a mortalidade, qual o dano que elas poderiam conferir a Adapa, que já era mortal? Talvez este mistério possa ser explicado com referência a uma passagem igualmente estranha do Gênesis. Quando o homem é expulso do Éden ele se torna incapaz de provar da árvore da vida. Mas porque a expulsão seria tão importante? Qual é a diferença que há entre impedir a aproximação da árvore da vida através de uma barreira física e uma instrução para não se tocar em seu fruto? Será que a diferença é apenas aquela entre uma vida hedonista e vegetativa, e o trabalho duro? No Gênesis há uma resposta: a ‘morte’ que havia sido prevista como uma punição da transgressão não é a mortalidade, a fugacidade da existência, mas sim a queda para fora do ser. O mito de Adapa, por sua vez, não levanta o problema de uma queda para fora do ser, mas este aviso curioso contra a comida da morte que resulta em uma rejeição da comida da vida talvez oculte, sob o seu simbolismo compacto e opaco, o problema que seria articulado no Gênesis.

Desta obscuridade emergimos de volta para a luz com as consequências da rejeição da comida e bebida da vida da parte de Adapa. Anu o envia graciosamente ao domínio duradouro e glorioso de Eridu. O herói que

rejeitou a vida eterna é o governante que cria e mantém a ordem entre os homens. Teria sido a oferta de Anu uma tentação? Seria temerário afirmar isto, pois esta faceta da experiência não está diferenciada, como no caso da serpente do Gênesis. Mas o resultado é o mesmo: o domínio do homem é a compensação analógica da ordem eterna.

§ 2. A SIMBOLIZAÇÃO DA ORDEM POLÍTICA

A simbolização da ordem política através da analogia com a ordem cósmica na civilização mesopotâmica não fluiu de um sistema especulativo criado em um momento específico, mas foi o resultado de um processo no qual a realidade política e a simbolização cresceram juntas, na direção uma da outra, até que um núcleo bem definido de símbolos foi alcançado sob a Primeira Dinastia Babilônica.^{4} A organização política cresceu, de cidades-estado independentes até impérios dominando todo o território da civilização Sumero-Akkadiana, e paralelamente evoluiu a concepção do império como um análogo do cosmos e de sua ordem.

A forma política mais antiga conhecida, nada primitiva, é a cidade-estado, uma aglomeração de templos com grandes extensões de território, cada um deles pertencendo a um deus e administrado pelo fazendeiro responsável perante o deus. A população destas cidades alcançava 20.000 habitantes. As diversas unidades de templos que formavam uma cidade eram organizadas em uma unidade maior pela governança, tanto sacerdotal quanto cívica, do fazendeiro do deus principal da cidade^{5}. Este personagem era o *ensi* (Sumério) ou *ishakku* (Akkadiano). A organização pressupunha a existência de um panteão desenvolvido, com uma hierarquia de deuses. E este panteão, na verdade, se estendia além dos confins da cidade-estado individual e englobava os deuses das diversas cidades-estado mesopotâmicas. As diversas cidades pertenciam então à mesma civilização no sentido de serem unidas pela mesma cultura religiosa. Atritos fronteiros

entre as cidades, portanto, não necessariamente resultavam em guerras mas podiam ser resolvidos por arbitragem, com o fazendeiro de uma terceira cidade funcionando como árbitro cujas decisões seriam avalizadas pela autoridade do deus por ele representado. O deus Enlil de Nippur era o mais alto dentre os deuses das cidades, e a sua cidade conseqüentemente tinha uma autoridade religiosa especial, comparável à de Delfos, na Hélade.

A organização política por meios pacíficos além do nível da cidade-estado parece ter encontrado dificuldades ainda mais insuperáveis do que na Hélade, pois não vemos federações de cidades comparáveis às helênicas, e a formação de reinos territoriais maiores se devia exclusivamente às guerras e conquistas. Os conquistadores e unificadores vitoriosos assumiam o título de *lugal* (literalmente, ‘o grande homem’), um título real que já tinha sido usado nas cidades-estado, pois significava os governantes locais de Kish e Opis, embora qual fosse a sua preeminência sobre outras cidades não seja claro. O título era usado em adição ao de governador de uma cidade, de um *ensi*, e tão tardiamente como no império Assírio os reis mantinham o título de um *ensi* de Ashur. Desta forma, a organização da cidade-estado foi preservada no nível da administração local mesmo durante os períodos imperiais. Entretanto, a posição de um *ensi* foi inevitavelmente afetada pela criação de uma administração central; quando o governo imperial era forte o *ensi* não era muito mais do que um funcionário público que podia ser transferido de uma cidade para outra.

O crescimento do domínio territorial foi acompanhado do desenvolvimento de um simbolismo correspondente. Foi preservada uma inscrição do tempo de Lugalzaggisi (meados do terceiro milênio a.C.) que revela o novo problema:

Quando Enlil, rei de todos os países [*kurkur*]

concedeu o governo da terra [*kalama*] a Lugalzaggisi;

Quando Enlil dirigiu os olhos da terra [*kalama*] em sua direção;

E colocou todos os países [*kurkur*] a seus pés;

Enlil conquistou para ele desde o nascente até o poente,

E abriu as estradas para ele, do Mar Baixo no Tigre e no Eufrates até o Mar Alto.

A inscrição é cuidadosamente elaborada. As primeiras duas linhas descrevem a decisão na esfera cósmica, as próximas duas linhas descrevem os eventos na esfera política terrena, e o resto do texto descreve o domínio resultante. O deus Enlil, senhor de todos os países (*kurkur*), decretou a soberania da terra da Suméria (*kalama*) a Lugalzaggisi. Ao executar o decreto, os olhos da terra da Suméria se voltaram para Lugalzaggisi como o rei, e com o domínio sobre a Suméria ele conseguiu subjugar todos os países (*kurkur*) sob Enlil. O resultado foi um domínio que no eixo leste-oeste se estendia desde o nascente até o poente, e que na direção norte-sul se estendia desde o Mediterrâneo até o Golfo Pérsico.^{6} O domínio do governante se estendeu além da terra da Suméria propriamente dita e de tornou co-extensivo com o domínio cósmico do deus. O estilo de simbolização continuou sob a dinastia Sargônida de Akkad, onde, entre os títulos reais, se encontram ‘ele que governa os quatro cantos [do mundo]’ e ‘Rei dos Quatro Cantos’.

Os novos símbolos foram desenvolvidos completamente na Primeira Dinastia Babilônica. O principal documento é o preâmbulo ao Código de Hammurabi:

Quando o elevado Anu, rei dos Anunnaki, e Enlil, senhor do céu e da terra, que determina os destinos da terra,

Concederam a função de Enlil [soberania] sobre todos os povos à Marduk, o primogênito de Enki, e o fizeram grande dentre os Igigi,

Quando eles chamaram Babilônia por seu nome exaltado, e a fizeram sem igual no mundo,

Quando em seu meio eles estabeleceram para ele um reino sem fim cujas fundações são tão firmes quanto o céu e a terra,—

Naquele tempo Anu e Enlil chamaram a mim, Hammurabi, o príncipe obediente, adorador dos deuses, pelo meu nome,

Para fazer a justiça prevalecer na terra, para destruir os maus e perversos, para impedir que os fortes oprimissem os fracos,

Assim eu me ergo como o sol por sobre o povo moreno, para iluminar a terra.

A construção é a mesma da encontrada na inscrição de Lugalzaggisi, mas se tornou mais elaborada.^{7} Existe um paralelismo claro entre a criação da ordem, a fundação da Babilônia sob a soberania de Marduk nos céus, e a criação do reino terreno da Babilônia sob a soberania de Hammurabi.^{8} Além disso, começa a aparecer algo como um ‘sistema’ de símbolos que expressam coerentemente a existência de um império em relação ao tempo, espaço, e substância.

Qualquer organização política existe no tempo, e se origina no tempo, como uma unidade reconhecível. No estilo cosmológico de simbolização, entretanto, não há um fluxo de tempo histórico articulado por um evento inicial. A fundação do governo é concebida como um evento na ordem cósmica dos deuses, da qual o evento terreno é a expressão análoga. O que hoje chamaríamos de a categoria do tempo histórico é simbolizado pela origem em um decreto cósmico.^{9} Existem poemas cosmogônicos preservados do período da Primeira Dinastia Babilônica que descrevem a criação da ‘Terra celestial’ como precedendo a criação da ‘Terra terrena’. Os centros político-religiosos de Nippur, Uruk, Eridu, e Babilônia são criados antes na Terra celestial, e depois os centros terrenos correspondentes são construídos. Desta forma, a origem das unidades políticas dominantes se refere ao início do mundo.

Enquanto o processo político reflete o processo cosmogônico no tempo, a organização do império no espaço reflete a organização espacial do cosmos. A ordem espacial do universo é determinada pelas revoluções dos principais corpos celestes, de leste a oeste, criando o sistema dos quatro pontos cardeais, dos quatro cantos do mundo, e das quatro regiões correspondentes. O império terrestre corresponde à ordem celestial na medida em que toda a terra é dividida, na concepção babilônica, entre os quatro domínios de Akkad (sul), Elam (leste), Subartu e Gurtium (norte), e Amurru (oeste). Da mesma forma, uma elaborada geografia celeste encontra no céu os originais da configuração terrestre. Os Tigre e Eufrates celestes são identificados com constelações definidas, e também as grandes cidades. Mesmo o sol e a lua se dividem em regiões correspondentes aos cantos terrestres, ‘o lado direito da Lua sendo Akkad, o seu lado esquerdo Elam, o seu lado de cima Amurru, o seu lado de baixo Subartu’.^{10}

No que diz respeito à substância, mais uma vez a ordem política reflete a ordem cósmica. O deus-sol Marduk é designado como o soberano sobre todos os povos, e o seu análogo terrestre, Hammurabi, se ergue como o sol sobre o povo e ilumina a terra, espalhando a justa ordem. O império é assim um microcosmo que em princípio só pode existir no singular. E esta concepção permanece intocada em sua incompatibilidade lógica com a existência de poderes rivais fora do análogo cósmico.

O simbolismo do microcosmo foi mentido por toda a história dos impérios babilônico e assírio, até a conquista persa. Mesmo assim, existe uma diferença notável entre as inscrições babilônicas e assírias, que pode ser atribuída ao temperamento diferente dos dois povos. No Código de Hammurabi os deuses concedem a soberania ao rei, mas os meios um tanto sangrentos utilizados para adquirir esta soberania não são mencionados. O rei simplesmente faz a justiça prevalecer na terra, ele destrói os perversos e os malvados, e ele efetua a justiça social. As inscrições assírias, por outro lado, dão relatos detalhados das guerras reais. Uma inscrição de Tiglath-Pileser III, por exemplo, louva o rei como ‘o bravo herói, que, com a ajuda de Assur, seu senhor, esmagou todos os que não lhe obedeceram, como potes, e os derrubou, como um furacão, espalhando-os com os ventos; o rei, que, avançando em nome de Assur, Shamash e Marduk, os grandes deuses, manteve sob o seu jugo as terras entre o mar amargo de Bît-Iakin e o Monte Bikni, do nascente até o poente, até o mar do poente, até o Egito – do horizonte até o zênite, e exerceu a soberania sobre eles.’^{11} Em tudo o mais, a concepção do sol-soberano permaneceu intocada; uma inscrição de Tukulti-Urta I, por exemplo, diz: ‘Tukulti-Urta, rei do universo, rei da Assíria, rei dos quatro cantos do mundo, o Sol de todos os povos, o rei poderoso, rei de Karduniash (Babilônia), rei da Suméria e de Akkad, rei do mar alto e do mar baixo, rei das montanhas e das vastas planícies do deserto, rei dos Shubarî e Kufî, e rei de todas as terras Nairi, etc.’^{12} Apenas ocasionalmente aparece uma nuance interessante, como quando a criação divina da ordem se estende além da designação do rei até a sua própria formação material, como vemos em uma inscrição de Ashurbanipal: ‘Eu sou Assurbanipal, filho (criatura) de Assur e Bêlit, o príncipe mais velho do harém real, cujo nome Assue e Sin, o senhor da tiara, nomearam para a soberania desde os dias distantes, a quem eles formaram no ventre de sua

mãe, para o governo da Assíria; a quem Shamash, Adad e Ishtar, por seu decreto inalterável, ordenaram que exercesse a soberania.’^{13}

A simbolização cosmológica não é uma teoria, nem tampouco uma alegoria. Ela é a expressão mítica da participação, vivida como real, da ordem da sociedade no ser divino que também ordena o cosmos. Certamente, o cosmos e o cosmion político permanecem com existências separadas, mas uma única corrente de ser criativo e ordenador flui através deles tão massivamente que, como vimos, o deus é o proprietário do templo, enquanto que o seu sacerdote e governante não passa de um representante temporário; o governo global de Marduk é estabelecido no céu, enquanto que a ascensão ao poder do rei terreno é apenas a implementação do decreto divino; e a ordem geográfica na terra é a imagem do original no céu. De fato, a participação é tão íntima que, apesar da separação das existências, o império e o cosmos são partes de uma única ordem onipresente. É razoável, então, se referir à idéia babilônica como sendo a do cosmos organizado à imagem do estado, e que o cosmos e o império são substancialmente uma única entidade.

Tal unidade, circunscrevendo as existências separadas como partes, requer a criação de um símbolo que configure o ponto de conexão física entre as duas partes separadas, o ponto no qual a torrente de ser flui do cosmos até o império. Um estilo de simbolização requer a criação de novos símbolos, derivados logicamente, após a formação e aceitação de um núcleo. O símbolo necessário sempre que a ordem política é simbolizada cosmológicamente pode ser chamado por seu nome grego de *omphalos*, significando o umbigo do mundo, o local no qual as forças transcendentais do ser fluem para dentro da ordem social. Na Hélade este *omphalos* era a pedra em Delfos que marcava o centro do universo. Na civilização babilônica este símbolo é visto, como comentamos, no preâmbulo ao Código de Hammurabi. Ali Babilônia é mencionada como tendo sido estabelecida ‘no centro do mundo’, ultrapassando todas as outras cidades, sendo um reino que durará para sempre; e o nome Bab-ilani realmente significa o Portal dos Deuses. A idéia pode ser observada em sua gênese na inscrição de Lugalzaggisi com a sua distinção entre *kalama*, a terra da Suméria, e *kurkur*, as demais regiões, a *kalama* constituindo o centro do domínio terrestre, o *kurkur* sendo sua expansão periférica. Na história israelita o símbolo é elaborado, com mais

detalhes, em Gênesis 28:11-22. Jacó se deita em um ‘certo lugar’ para dormir, como uma rocha como seu travesseiro. Em seu sonho ele vê uma escada que leva da terra ao céu e os anjos de Deus subindo e descendo. No alto da escada o próprio Deus aparece, concedendo a Jacó e seus descendentes a terra na qual ele estava dormindo. ‘A tua descendência será como o pó da terra; dilatar-te-ás para o ocidente, para o oriente, para o norte e para o sul; por meio de ti e da tua descendência serão benditas todas as famílias da terra.’ Quando Jacó despertou, ele reconheceu o lugar como sendo a casa de Deus e o portão do céu, e ele ergueu a pedra sobre a qual tinha dormido como um pilar, dando ao local o nome de Beth-el, casa de Deus.^{14} O suave eco do sonho de Jacó é a Baitylion, a pedra que jaz debaixo do trono da coroação da Inglaterra na Abadia de Westminster, supostamente a pedra na qual Jacó dormiu em Bethel.

O símbolo do omphalos se mostrou adaptável a todas as situações empíricas. O omphalos em Delfos já foi mencionado, e a pedra romana no fórum, da forma de um umbigo, era o símbolo do império mundial. Na civilização mesopotâmica Babilônia era o omphalos no período babilônico, enquanto Nippur era o omphalos no período sumério anterior. Em Israel, além de Bethel como o omphalos mais antigo em Canaã, há no mínimo vestígios de Jerusalém como o omphalos do mundo em tempos posteriores. Em Ezequiel 5 o profeta recebe a seguinte mensagem à comunidade de Israel: ‘Esta é Jerusalém; coloquei-a no meio das nações, estando os países ao seu redor; ela, porém, se rebelou perversamente contra os meus juízos, mais do que as nações, e os meus estatutos mais do que os países que estão ao redor dela; porque rejeitaram as minhas ordenanças, e não andaram nos meus preceitos’ (5:5-6). O povo que habita no omphalos tem uma responsabilidade especial de obedecer aos preceitos do Senhor. O que seria perdoável em partes periféricas seria imperdoável se cometido pelos habitantes do centro. Se o povo do omphalos copiasse os costumes de seus vizinhos, eles enfrentariam punições severas (5:7-17).

A corrente de ser divino que flui a partir da fonte divina através do omphalos para dentro da ordem social portanto não penetra o mundo da mesma forma até os seus cantos mais remotos. O omphalos é um centro civilizacional do qual a substância da ordem se irradia, com força cada vez menor, em direção à periferia. A concepção de graus minguantes de qualidade em proporção à maior distância é atribuída por Heródoto aos persas: ‘Eles honram acima de todos aqueles que habitam próximo a eles,

depois aqueles um pouco mais distantes, e desta forma eles atribuem cada vez menos honra aos homens, seguindo esta regra; aqueles que habitam muito longe não merecem nenhuma honra; pois eles se consideram em todos os aspectos os melhores dentre os homens, os seus vizinhos como tendo apenas uma reivindicação proporcional de mérito, e os mais distantes como tendo pouquíssimo mérito.’ Heródoto também nos diz que os Medos organizaram o seu império de tal forma que eles tinham a soberania sobre todos os povos sob seu domínio mas governavam diretamente apenas os grupos mais próximos, enquanto que os grupos mais próximos por sua vez governavam os grupos mais distantes. A organização do império desta forma era paralela ao grau de excelência determinado pela distância do centro.^{15}

Finalmente, de modo a enfatizar o aparecimento típico do omphalos nas civilizações cosmológicas, devemos lembrar do símbolo chinês do *chung kuo*, um domínio central, território do rei. O *chung kuo* era cercado por estados feudais de menor dignidade, que por sua vez eram cercados de tribos bárbaras. No início do período Chou o *chung kuo* denotava o território real propriamente dito, enquanto que durante as ditaduras Ch’in e Han o seu significado foi transferido ao império unificado que agora estavam cercados pelo restante da humanidade como uma zona exterior bárbara.

As expressões míticas do tempo, do espaço, e da substância do domínio, assim como o omphalos, formam um conjunto central de símbolos. Este núcleo é cercado por uma profusão de símbolos auxiliares, mantidos coesos uns com os outros e unidos aos quatro símbolos principais por sua origem comum no sistema astronômico Sumério-Babilônico. Apenas um ou dois destes símbolos pode ser examinado aqui, e eles serão selecionados de acordo com a sua importância para a história posterior.

De tal importância geral são os símbolos do zodíaco e do número doze. Eles devem ser tratados ao mesmo tempo porque eles se misturam no símbolo do *dodekaoros* de modo que, especialmente após o quinto século a.C., é difícil dizer se foi o *dodekaoros* que exerceu a sua influência na formação de certas idéias de ordem, ou se foi o número doze independentemente. O zodíaco é a grossa faixa dos céus através dos quais o sol, a lua e os planetas transitam, limitada por dois círculos, cada um deles a aproximadamente nove graus de distância da eclíptica. As estrelas nesta faixa foram identificadas e nomeadas pela imaginação dos astrônomos

abilônicos como uma série de constelações. A história do zodíaco neste sentido é obscura de diversas formas porque as fontes são escassas, mas parece certo que já no tempo de Hammurabi o ‘trajeto da lua’ já passava por dezesseis constelações no zodíaco. A redução das constelações a doze, gerando a série conhecida de Áries a Peixes, não é atestada antes do quinto século a.C., se bem que ela pode ser bem mais antiga. Esta redução do zodíaco ao *dodekaoros* é uma conquista da racionalização astronômica sob a influência do número doze. O próprio número, e a sua importância, é um resultado da ocorrência de doze meses lunares em um ano solar, de modo que a divisão do ano em doze meses lunares inevitavelmente se apresenta. Além disso, no sistema astronômico babilônico, os meses foram associados simbolicamente às constelações que eram visitadas pelo sol a cada doze avos de seu trajeto, de modo que o oitavo, por exemplo, seria conhecido como ‘o mês da estrela do Escorpião’, e assim por diante. A divisão do zodíaco em doze seções de trinta graus cada, nomeada pela constelação ali presente, integra-o, na forma do *dodekaoros*, no sistema solar-lunar.

O uso que pode ser dado ao simbolismo é ilustrado, dentro da civilização babilônica, pelo épico de Gilgamesh, consistindo de mitos e lendas de diversas origens. As principais fontes da composição ainda podem ser discernidas como as histórias do semidivino Gilgamesh, o governante de Erech; as lendas de seu companheiro Enkidu, um homem primitivo; e a história de Utnapishtim, um Noé babilônico, que testemunhou o Dilúvio e sobreviveu. As fontes são da antiga origem suméria, e o momento da composição original deve preceder Hammurabi, pois Marduk, o governante divino do período babilônico, não tem função alguma no épico. A composição, entretanto, deve ter sofrido revisões, pois o episódio conclusivo (a atual Tábua XII) parece um apêndice após o final formal apresentado na Tábua XI. Em sua forma preservada o épico consiste de doze episódios em doze tábuas de argila, do tempo de Ashurbanipal no sétimo século a.C. Esta organização em doze episódios em doze tábuas é o que nos interessa agora, pois provavelmente reflete a influência do simbolismo zodiacal. O estado da preservação não nos permite traçar o significado completo do ciclo zodiacal, mas no mínimo os seguintes pontos podem ser discernidos: o episódio do touro divino morto por Gilgamesh e Enkidu (Touro); o episódio de Ishtar e Gilgamesh (Virgem); a morte do gigante Huwawa na escura floresta de cedros com o auxílio do deus-sol Shamash, simbolizando a vitória da luz contra a escuridão, que nas artes plásticas é

representada por um leão matando um touro (Leão); o encontro com o povo-escorpião (Escorpião); e a história do grande Dilúvio (Aquário).

A influência do simbolismo zodiacal se faz sentida na organização relativamente artificial dos materiais pré-existentes em doze, assim como sua associação às constelações zodiacais. Em Gênesis 25:12-15, por exemplo, são enumerados os filhos de Ismael, doze em número; e Gênesis 25:16 resume a enumeração como sendo a dos ‘doze príncipes segundo as suas tribos’. Em Gênesis 49 Jacó abençoa seus filhos, chamando-os a si e caracterizando-os, novamente doze em número. Nesta ocasião algumas das caracterizações revelam o significado zodiacal dos doze, por exemplo Aquário (Gen. 49:4, ou 49:13?), Leão (49:9), um Jumento (49:14), uma Serpente (49:17), Sagitário (49:23-24), um Lobo (49:27). E, ainda na tradição judaica, não devemos nos esquecer dos doze apóstolos de Cristo. Na Hélade existe um favorecimento similar do número doze na ordenação das tribos. Heródoto fala de doze cidades Jônicas, doze Aquéias, e doze Eólias.^{16} O número doze, finalmente, domina a construção da segunda melhor polis nas *Leis* de Platão.

O zodíaco adquiriu suas totais possibilidades para a interpretação de fenômenos políticos no período helenístico, após o desenvolvimento do *dodekaoros*, quando a ordem celestial das doze constelações se relacionava à ordem terrena das doze seções ou climas. A cada região relevante na época foi atribuída uma das figuras do zodíaco. A tabela mais antiga preservada, provavelmente datada do segundo século a.C., enumera doze nações junto com as doze constelações. Ela denota influências egípcias em diversos dos nomes zodiacais (Gato, Escaravelho, Íbis, Crocodilo). Estes foram os primórdios de uma geografia astrológica que alcançou o seu desenvolvimento final no *Tetrabiblos* de Ptolomeu, no segundo século d.C. No trabalho de Ptolomeu a causalidade astrológica se estendeu das regiões aos seus habitantes. O *dodekaoros* e os planetas supostamente influenciavam as regiões terrestres correspondentes, e os climas terrestres por sua vez determinariam o caráter das nações. A geografia astrológica foi estendida até uma psicologia e uma etnografia astrológicas.

O trabalho de Ptolomeu permaneceu sendo o sistema padrão de etnografia durante toda a Idade Média, e sua importância inclusive cresceu, a se medir pelo número de re-edições, quando a ruptura da cultura racional no final da Idade Média foi seguida de um renascimento astrológico nos séculos XVI e

XVII. No século XVI, entretanto, o acúmulo de conhecimentos geográficos e etnográficos devido às descobertas forçou a uma reconsideração da divisão de climas e caracterização de tipos nacionais de Ptolomeu. Além disso, a influência crescente da teoria política grega sugeriu o abandono do aparato zodiacal babilônico. Bodin, em seu *Methodus*, efetuou a revisão à luz do novo conhecimento. A divisão de climas, assim como a caracterização dos tipos, por mais que traíssem sua origem em Ptolomeu, foram reorganizadas sob a influência evidente de Platão e Aristóteles. O mundo foi dividido em quatro cantos, aos quais os tipos nacionais e constitucionais correspondiam, com a França ocupando uma posição superior no centro como o omphalos da nova ordem. E o elo astrológico na cadeia da causalidade foi abandonado, de modo que as zonas climáticas foram consideradas como sendo as causas que produziam os efeitos nos caracteres nacionais – um sistema que era bastante semelhante à etnografia meteorológica encontrada no tratado Hipocrático sobre *Ares, Águas e Lugares*. Desta forma revisada, como uma teoria das influências climáticas nos caracteres nacionais, e dos caracteres nacionais nas instituições políticas, o sistema de geografia e etnografia astrológica sobreviveu, através de intermediários famosos, como por exemplo Montesquieu, até hoje. [{17}](#)

Os vários símbolos até aqui discutidos revelam a importância do sol no sistema babilônico. O zodíaco é determinado pela eclíptica do sol, e o número doze é o número de luas cheias em um ano solar. Alguns comentários podem ser feitos sobre as ramificações políticas do símbolo solar.

O preâmbulo do Código de Hammurabi, assim como as inscrições assírias, mostraram a função do deus-sol como o original celeste do governo terrestre. O rei era entendido como o análogo terrestre do deus-sol e, conseqüentemente, era considerado o sol da Babilônia e o sol de todos os povos. O caráter da soberania como um análogo da ordem celeste era enfatizado na decoração das insígnias reais com emblemas celestes. Em particular, o manto imperial era concebido como o análogo dos céus estrelados e ornamentados de acordo, enquanto que os céus, por sua vez, são concebidos como o manto imperial do deus-sol. O simbolismo do manto imperial, ornamentado com o sol, a lua, os planetas, e as constelações zodiacais, se prolongou desde a antiguidade até a Idade Média, com o imperador retendo o caráter de um cosmocrata. [{18}](#) O sol como o símbolo da

ordem política de espalhou desde a Mesopotâmia e do Egito até o Ocidente. No quarto século ele apareceu na obra de Platão, na *República* e nas *Leis*. Depois da conquista de Alexandre, o sol que brilha igualmente sobre todos os povos se tornou o símbolo da ordem social justa nos projetos Heliopolitanos da melhor sociedade, assim como nas revoltas de escravos. Após a captura de Palmyra, Aureliano introduziu o Hélios e o Bel da cidade como o *Sol Invictus* em Roma.^{19} O sumodeísmo solar foi mantido por Constantino e, apesar dele ter eliminado a imagem de Hélios da moeda do reino, a coluna de porfírio com a representação do deus-sol continuou recebendo sacrifícios em Constantinopla. No quarto século, se ajustando à tendência geral, a Igreja alterou o nascimento de Cristo, o ‘Sol da Justiça’, para 25 de dezembro, já que na crença pagã este era o aniversário do Sol, o dia em que ele começa a se reerguer. Além disso, o dia do Senhor (*dies dominicus*) manteve o nome de dia do Sol (Sunday) desde as constituições de Constantino.^{20}

A concepção do governo real como o análogo do governo de Marduk, o deus-sol, motivou um conjunto complicado de símbolos ao qual o nosso estudo só pode ser referir com brevidade. O sol, a lua, e os planetas são corpos celestes que se movimentam, e a revolução do sol em particular determina o ciclo de fertilidade e morte sazonais. A periodicidade dos movimentos celestes se presta a representações analógicas na esfera política através de festivais anuais de morte e renascimento, de renovação e de um novo começo. Além disso, a regularidade do declínio e ressurgimento anuais sugere uma periodicidade na ordem do cosmos em grande escala, de uma vitória periódica da ordem sobre o caos e de uma nova queda para o caos, ou seja, a idéia dos ciclos cósmicos.

Na prática do estado mesopotâmico as revoluções cósmicas encontraram a sua expressão nas cerimônias do Ano Novo, quando o rei-sol tinha que participar de ritos importantes como o símbolo do sol se pondo para um novo período. Estes festivais, entretanto, não eram celebrações de Ano Novo no sentido moderno, sendo carregados da representação da periodicidade nos três níveis de uma renovação da fertilidade do solo, da renovação do período solar do qual a fertilidade do solo depende, e da vitória cíclica da ordem sobre o caos da qual a própria revolução solar era um símbolo. Nos três aspectos, o festival de Ano Novo era a expressão de um novo começo, de uma reparação de todos os crimes, de uma redenção cósmica de todos os

males caóticos. E em todos estes aspectos o rei-sol assumia o caráter de um Soter, de um salvador, do arauto da nova era, de um sofredor representativo da comunidade que carrega o fardo de seus pecados e os redime, e incidentalmente redime a si mesmo em modo a renovar o seu governo purificado. A experiência da perfeição e da salvação ainda estava profundamente inserida na experiência de um ritmo cósmico da sociedade; no nível da cultura cosmológica, podemos dizer, o ciclo da redenção corresponde funcionalmente à escatologia da perfeição transcendente no nível da cultura soteriológica.^{21}

Experiências e símbolos são expostos à pressão da análise ponderada, de modo que mesmo em culturas politeísticas e cosmológicas as linhas de racionalização se tornam visíveis de forma a levar, através do sumodeísmo político e da especulação teogônica, a uma compreensão da transcendência radical do ser divino, e concomitantemente a uma compreensão da natureza da realidade mundana.

Esta linha se torna visível quando a experiência das revoluções celestes e dos ciclos de fertilidade sugere ciclos gerais de caos e ordem no cosmos. Sob as condições da simbolização politeística, o reconhecimento destas hierarquias de ordem, de movimentos dentro de movimentos, de períodos dentro de períodos, tinha que se exprimir na criação de hierarquias de deuses. Por detrás da hierarquia dos deuses celestiais que se apresenta havia forças divinas que decretaram o governo de Marduk, o deus-sol; e por detrás dos deuses que decretaram o governante da era presente havia outros deuses que os criaram. Por detrás do poder de Marduk e dos outros deuses celestiais estava o poder de Anu, o senhor do céu, e a sua geração de deuses; e eles, por sua vez, se originaram de uma Magna Mater primordial, Tiamat, e de Apsu, o gerador de deuses. Quando a simbolização politeística é preservada, se torna claro mesmo assim que as construções teogônicas deste tipo podem levar ao reconhecimento do poder divino na realidade transcendente ao mundo, resultando em especulação monoteística. Nenhuma ruptura desta natureza ocorreu na civilização mesopotâmica, e a simbolização política consequentemente permaneceu no nível de complexidade que encontramos no Festival de Ano Novo babilônico. Os graus mais elevados de racionalização apareceram, em continuidade com a história mesopotâmica e persa, apenas no período helenístico, sob a

influência da especulação grega, e na teologia imperial romana. Entretanto, outras civilizações cosmológicas (a China, por exemplo) desenvolveram, em sua própria órbita e com seus próprios meios, a concepção de uma monarquia mundial como o análogo terreno do deus único que governa o cosmos; e os documentos oficiais do Império Mongol, no século XIII d.C., formularam com total clareza racional o princípio de “Um deus no céu, um imperador na terra”.

Os estágios na conquista da racionalização são mais discerníveis nas tradições de Israel do que nas próprias fontes babilônicas. O nível de simbolização celestial sobreviveu no simbolismo zodiacal já mencionado das doze tribos de Israel, assim como no sonho de José (Gen 37:9-10) no qual o sol, a lua e as onze estrelas se inclinam perante José como seu líder político. E tão tardiamente como em Apocalipse 12:1, São João vê ‘um grande sinal no céu: uma mulher vestida do sol, tendo a lua debaixo dos seus pés, e uma coroa de doze estrelas sobre a sua cabeça’ – a mulher que gerará a criança que mata o dragão e redime o mundo. Gênesis 6, como vimos, retém a idéia da era cósmica de gigantes semidivinos que devem perecer no Dilúvio antes que o mundo do homem possa surgir. E a Magna Mater permanece em Provérbios 8 na figura de Sofia, a companheira do Senhor antes da criação do mundo. Além disso, o Livro de Jó preservou traços da transição entre o politeísmo e o reconhecimento do único e invisível criador. A tentação celestial ainda é forte, mas um conhecimento avançado está disposta a resisti-la (31:26-28):

se olhei para o sol, quando resplandecia,
ou para a lua, quando ela caminhava em esplendor,
e o meu coração se deixou enganar em oculto,
e a minha boca beijou a minha mão;
isso também seria uma iniquidade para ser punida pelos juízes;
pois assim teria negado a Deus que está lá em cima.

É difícil abandonar os deuses que reinam de forma tão convincente no céu com a sua presença esplêndida, e existe algo fugaz sobre o novo Deus (9-11):

Eis que ele passa junto a mim, e, não o vejo;
sim, vai passando adiante, mas não o percebo.

É difícil encontrar este Deus, apresentar seus argumentos perante ele e discutir com ele (23:2-4 e 8-9):

Ainda hoje a minha queixa está em amargura;
o peso da mão dele é maior do que o meu gemido.
Ah, se eu soubesse onde encontrá-lo,
e pudesse chegar ao seu tribunal!
Exporia ante ele a minha causa,
e encheria a minha boca de argumentos.

Eis que vou adiante, mas não está ali;
volto para trás, e não o percebo;
procuro-o à esquerda, onde ele opera, mas não o vejo;
viro-me para a direita, e não o diviso.

Em busca deste Deus, como os últimos versos mostram, Jó examina os quatro cantos da terra como um rei babilônio ou um imperador chinês, mas a busca no espaço não mais revela uma presença divina porque a terra não é mais um análogo do céu divino. Um mundo que está esvaziado de deuses começa a lançar sua sombra sobre o espírito do homem (23:15-17):

Por isso me perturbo diante dele;
e quando considero, tenho medo dele.
Deus macerou o meu coração;
o Todo-Poderoso me perturbou.
Pois não estou desfalecido por causa das trevas,
nem porque a escuridão cobre o meu rosto.

O desânimo causado pela divindade invisível ainda era um problema no início do Cristianismo, e a tentação de voltar para o esplendor visível dos

deuses deve ter sido grande. Em Gálatas 4:8-11 São Paulo tem que repreender uma comunidade vacilante:

Outrora, quando não conhecieis a Deus, serviéis aos que por natureza não são deuses; agora, porém, que já conheceis a Deus, ou, melhor, sendo conhecidos por Deus, como tornais outra vez a esses rudimentos fracos e pobres, aos quais de novo quereis servir? Guardais dias, e meses, e tempos, e anos. Temo a vosso respeito não haja eu trabalhado em vão entre vós.

Normalmente não se percebe a que ponto Israel e o Cristianismo estavam engajados no mesmo combate, não um contra o outro, mas ambos contra a cultura religiosa babilônica. O obstáculo no caminho da racionalização parece ter sido a dificuldade de se vivenciar em toda a extensão de seu significado o abismo entre o ser divino criativo e transcendente ao mundo e o ser na existência criada, mundano; várias vezes encontramos a tendência de se atenuar a distância na relação entre o homem e o Deus transcendente pela introdução ou re-introdução de existências mediadoras. A afirmação de São Paulo em Romanos 8:38-39 se dirigia contra estas tendências:

Porque estou certo de que, nem a morte, nem a vida, nem anjos, nem principados, nem coisas presentes, nem futuras, nem potestades, nem a altura, nem a profundidade, nem qualquer outra criatura nos poderá separar do amor de Deus, que está em Cristo Jesus nosso Senhor.

No dia-a-dia da política, a racionalização das forças do ser, ainda indiferenciadas em forças ‘religiosas’ e ‘políticas’, é uma condição essencial da construção de impérios. O mundo da política é essencialmente politeístico no sentido de que qualquer centro de poder, por menor e mais insignificante que seja, tem uma tendência a se postular como uma entidade absoluta no mundo, independentemente da existência simultânea de outros centros que se consideram igualmente absolutos. Portanto, um construtor de impérios tem o inevitável trabalho de inventar uma hierarquia de forças que permita a unificação de unidades previamente independentes em um cosmion político. Sobre o principal instrumento desta racionalização, o sumodeísmo político, já tecemos alguns comentários. As cidades-estado mesopotâmicas tinha suas divindades locais constituindo a unidade político-religiosa; e com a sucessão de impérios os respectivos deuses vitoriosos – Enlil de Nippur, Marduk de Babilônia, Ashur da Assíria – sucederam uns aos outros como o

summus deus do império. As divindades inferiores, porém, não eram abolidas, mas apenas relegadas a um status inferior. A coerência interna e poder ofensivo de um império, ainda por cima, dependiam do grau no qual a racionalização dos símbolos podia ser traduzida em técnicas de centralização governamental. Uma diferença fundamental entre as administrações babilônica e assíria, por exemplo, era que no Império Babilônico o Festival de Ano Novo era celebrado pelos governadores locais em suas capitais religiosas locais, enquanto que a organização assíria, mais centralizada, requeria que os governadores locais realizassem a cerimônia na capital do império, anos após ela ter sido realizada pelo rei. O comandante-em-chefe e governador da importante província de Harran, por exemplo, tinha que realizar a cerimônia um ano depois do rei, e não podia ocupar cargo público a não ser que ele fosse o oficial epônimo, o *limmu*, do ano seguinte ao ano do rei. O aparecimento de governadores hereditários, como ocorreu na Babilônia, se tornou impossível devido à prática assíria; e a força militar superior alcançada pela Assíria provavelmente se deve à maior centralização assim conquistada. Enquanto o Império Babilônico era basicamente uma confederação de cidades-estado, o Império Assírio se aproximou mais do tipo de um estado nacional organizado.

§ 3. A SIMBOLIZAÇÃO DA ORDEM CÓSMICA.

A simbolização cosmológica em senso estrito pode ser definida como a simbolização da ordem política através de análogos cósmicos. A vida do homem e da sociedade é vivenciada como sendo ordenada pelas mesmas forças do ser que ordenam o cosmos, e as analogias cósmicas exprimem este conhecimento além de integrar a ordem social na ordem cósmica. Os ritmos das estações e da fertilidade vegetal e animal, assim como as revoluções celestes das quais estes ritmos dependem, devem ser compreendidos como a ordem que fornece as analogias. O conhecimento da ordem cósmica neste sentido, especialmente em relação à astronomia, era muito desenvolvido na civilização Sumero-Babilônica.

As seções precedentes, entretanto, revelaram uma estrutura muito mais complexa do problema. A cultura política mesopotâmica foi muito além da simbolização cosmológica no senso estrito, e inclusive inverteu a direção da simbolização. É verdade que a ordem política era compreendida cosmicamente, mas a ordem cósmica também era compreendida politicamente. Não apenas o império era um análogo do cosmos, mas eventos políticos ocorriam na esfera celestial. O estabelecimento ou mudança de governo imperial era precedido de revoluções políticas entre os deuses, que derrubavam o governo de um Enlil de Nippur e o entregavam a um Marduk de Babilônia. Além disso, as relações entre o céu e a terra eram tão íntimas que a separação destas duas existências se tornava incerta. O império era parte do cosmos, mas o cosmos era um império do qual o domínio do homem era uma subdivisão. Havia *uma* ordem envolvendo o mundo e a sociedade, que podia ser interpretada cosmológicamente ou politicamente.

O mutualismo da iluminação analógica, e particularmente a concepção do mundo como uma ordem política, é peculiar à Mesopotâmia; não é uma característica de todas as civilizações cosmológicas. Na civilização chinesa, por exemplo, a soberania de uma dinastia depende de sua posse de uma virtude específica, o *teh*. Como todas as coisas debaixo dos céus, o *teh* é passageiro; e quando ele enfraqueceu a ponto de causar sofrimento para o povo e rupturas revolucionárias, um novo possuidor do *teh*, com a sua família, será bem sucedido em derrubar a dinastia precedente. Esta ascensão e queda das dinastias, portanto, se integra na ordem do cosmos na medida em que um decreto celestial, o *ming*, ordena o governo de uma família que possui o *teh* e também ordena a derrubada desta família quando ela perde o *teh*. A sintonia da sociedade ao cosmos depende do Filho do Céu e de seu *teh* dinástico, enquanto que o poder celestial, o *t'ien*, é responsável pela ascensão e queda das dinastias. Portanto, os eventos políticos, mesmo participando da natureza das forças cósmicas, permanecem estritamente confinados à esfera da luta humana pelo poder; o céu permanece intacto em sua majestade de ordem impoluta, enquanto a sociedade luta para alcançar a sintonia. Na civilização chinesa, a ordem política é simbolizada como sendo o resultado da operação de forças cósmicas impessoais.

Será mais fácil compreender a peculiaridade da forma simbólica mesopotâmica se fizermos uma breve análise da civilização micênica tardia,

como ela se reflete nos épicos homéricos. Em Homero, como na Mesopotâmia, a sociedade dos homens é duplicada em uma sociedade de deuses; à ordem de guerreiros aristocráticos sujeitos a um rei corresponde a ordem aristocrática de deuses olímpicos sob um poderoso porém limitado monarca. A relação entre as duas ordens é ainda mais íntima do que na Mesopotâmia, pois os deuses dirigem os destinos dos homens não apenas por decretos distantes, mas também ao descer até a arena humana invisivelmente ou em diversos disfarces, chegando inclusive a participar em batalhas. Além disso, eles não apenas se deleitavam com as filhas dos homens, como os Elohim, mas também com os filhos, e os exércitos perante Tróia, dos dois lados da guerra, continham um número considerável de descendentes dos deuses. Deuses e homens formam uma única grande sociedade, e as linhas de batalha entre os mortais também dividem os imortais. Mesmo assim, apesar destes paralelos entre as formas simbólicas mesopotâmicas e micênicas serem importantes, eles devem ser considerados secundários em face da diferença decisiva. Os deuses homéricos perderam quase que completamente o seu caráter de forças cósmicas e poderes celestiais; eles foram humanizados ao máximo, tanto quanto é possível conceber deuses antropomorficamente sem que a sua divindade seja destruída. É certo que em Homero está presente a experiência da participação na comunidade do ser, mas esta participação não é simbolizada por uma analogia com a ordem cósmica; pelo contrário, a simbolização traz em seu bojo, sem qualquer mediação, as próprias forças divinas do ser. A ordem da sociedade não depende de sua sintonia com o cosmos, mas sim diretamente dos deuses antropomorficamente concebidos e, principalmente no período helênico, da Dikê de Zeus. Na transição da civilização micênica para a helênica encontramos um florescimento precoce da simbolização antropológica.

Ao comparar os três casos – mesopotâmico, chinês, e micênico – podemos talvez nos aproximar de (mas não resolver) um dos problemas mais obscuros da história intelectual da humanidade; ou seja, a aptidão das diversas civilizações para o desenvolvimento na direção do ‘salto no ser’. No caso mesopotâmico encontramos uma interpenetração precoce de simbolismos, a simbolização cosmológica da ordem política sendo concomitante à simbolização política da ordem cosmológica. Parece razoável supor que o reforço mútuo das duas ordens tornou o simbolismo particularmente inflexível e resistente à dissolução por experiências de

diferenciação. O simbolismo cosmológico mais simples da China deixou graus suficientes de liberdade na esfera humana para permitir, no momento da queda da dinastia Chou, o surgimento de uma concepção da ordem social como dependente, não apenas do Filho do Céu, mas também de conselheiros e de uma administração constituída pelo espírito de Confúcio. Isto foi um passo na direção antropológica, mas não uma ruptura completa. A posição intermediária do Confucionismo se reflete no debate sobre se ele é uma ‘religião’. Ele não é uma ‘religião’ porque não avançou além da concepção do sábio confucionista como um homem tão bem sintonizado com o *tao* do cosmos que ele pode se tornar uma força ordenadora da sociedade, apoiando, ou mesmo sobrepujando, o *teh* dinástico. Mas já que o Confucionismo é uma descoberta da ordem da alma, em sua autonomia e imediatismo sobre a ordem divina, ele é um avanço revolucionário em relação ao coletivismo cosmológico e contém as sementes de uma ‘religião’ que poderia ter florescido em circunstâncias mais favoráveis. No caso homérico o simbolismo cosmológico foi efetivamente rompido, provavelmente porque a invasão dórica e o deslocamento geográfico das populações causou uma perturbação muito mais profunda ali do que o que foi observado durante o Tempo das Tormentas em outras civilizações. Os deuses não estavam mais associados à estrutura do cosmos, e quando a descoberta da alma ocorreu na civilização helênica, o homem viu a si mesmo sem mediadores perante um Deus transcendente. Tinham sido dadas as condições para uma amalgamação da filosofia grega e das intuições religiosas conquistadas pelos caminhos históricos de Israel e do Cristianismo.

Enquanto se pressupõe uma simbolização política do cosmos nas fontes mesopotâmicas, mesmo ainda no terceiro milênio a.C., uma explicação coerente do simbolismo só foi preservada na forma de um épico cosmogônico da primeira metade do segundo milênio, chamado de *Enuma elish*, que são suas palavras de abertura, ‘Quando acima’. O herói do épico é Marduk da Babilônia, que estabelece a ordem vigente no mundo. Suas características na estória, entretanto, pertencem a Enlil de Nippur; portanto o épico, em sua forma original, deve ter sido uma criação suméria muito anterior. Além disso, foi preservada uma versão posterior, do período assírio, na qual se substituiu Marduk por Ashur. O épico assim é

representativo do simbolismo mesopotâmico, desde os sumérios até os assírios.^{22}

A natureza do *Enuma elish* não pode ser descrita facilmente porque o nosso vocabulário diferenciado não é adequado à sua compactação. Ele é uma cosmogonia no sentido em que conta a história da criação do mundo. Mas uma comparação com o Gênesis bíblico levaria a uma impressão completamente falsa, pois no *Enuma elish* não é Deus quem cria o mundo. Os deuses *são* o mundo, e a diferenciação estrutural progressiva do universo é, portanto, uma história da criação dos deuses. A cosmogonia é também uma teogonia. A luta dos deuses em busca de uma organização adequada do universo, além disso, requer novas formas de organização social entre os deuses mais jovens, culminando no governo de Marduk. Já que a criação do cosmos é ao mesmo tempo uma empreitada política, o *Enuma elish* é também um épico político. Os três fatores de cosmogonia, teogonia e política são inseparavelmente fundidos. Portanto, a natureza do épico só pode ser determinada, em primeira aproximação, ao se pesar estes fatores quantitativamente. O poema inteiro consiste de sete tábuas; a primeira contém a cosmogonia e a teogonia propriamente ditas, a tábua V descreve a obra criativa de Marduk, e as outras cinco lidam com a emergência de Marduk como o salvador dos deuses, sua grande batalha contra Tiamat, e sua glorificação. Desta forma, o épico é preponderantemente político; ele simboliza a ordem cósmica como uma ordem política.

A interpretação do poema é complicada pela mesma fusão de fatores componentes que dificulta a determinação de sua natureza. Entretanto, é possível distinguir três estágios na cosmogonia. No primeiro estágio apenas elementos aquosos estão presentes: Tiamat (o mar), Apsu (a água doce), e Mummu (provavelmente nuvens e nevoeiro). No segundo estágio a areia é depositada na fronteira entre o mar e a água doce, representados pelo par Lahmu e Lahamu, e a terra começa a se formar; com a terra começam a se formar os horizontes do céu e da terra, representados pelo par Anshar e Kishar; com os anéis do duplo horizonte passam à existência o céu e a terra, representados por Anu e Ea (Mummud); e de Ea, finalmente, nasce o deus que na versão babilônica recebeu o nome de Marduk, mas que no original sumério deve ter sido Enlil, o deus das tempestades que ao soprar mantém a divisão entre o céu e a terra. O terceiro estágio mostra a reorganização entre as relações de poder dos deuses, a elevação de Marduk ao trono, e a sua

finalização da estrutura cósmica. Do relato cosmogônico emerge o cosmos com a estrutura vivenciada pelo homem. A cosmogonia, no entanto, não é uma ‘criação’ mas sim um crescimento do cosmos através da procriação dos deuses e das lutas entre suas gerações. Os próprios deuses são as partes constituintes do cosmos. E esta peculiaridade leva ao problema das eras de ordem cósmica.

O cosmos do *Enuma elish* é uma ordem terminada no final da história. Se o cosmos é entendido como o produto final do crescimento, não podem haver eras sucessivas de ordem cósmica porque não existe ordem antes do final da história. E os historiadores realmente interpretaram o primeiro estágio aquoso como o caos do qual o cosmos emerge. Esta interpretação, porém, coloca muita ênfase no fator cosmogônico do épico, menosprezando seus componentes políticos e mesmo históricos. O estágio dos elementos aquosos não é um caos, e sim uma ordem estável da trindade primordial, e os pares de deuses que emergem desta ordem pertencem a um tipo psicológico novo e incompatível, que logo incita a ira dos poderes anteriores. Os novos deuses são uma turma animada:

Os irmãos divinos se reuniram.

Eles perturbaram Tiamat e assaltaram seu guardião;

Eles perturbaram as partes interiores de Tiamat

Movendo-se e correndo na morada divina.

Apsu não conseguiu refrear o seu clamor,

E Tiamat ficou quieta em relação a seu comportamento.

Mesmo assim os seus atos lhe eram dolorosos.

Seus caminhos não eram bons...

A geração anterior finalmente resolve agir. Eles se reúnem em conselho e Apsu declara:

Os seus caminhos se tornaram dolorosos para mim

De dia não consigo descansar, de noite não consigo dormir;

Vou destruí-los e acabar com seus atos,

De modo que o silêncio se estabeleça, e nós possamos dormir!

Na batalha resultante os deuses mais jovens derrotam os deuses antigos, e com a sua vitória se tornam uma parte permanente da nova ordem cósmica que por eles é dominada. Isto é mais do que um mito cosmogônico, e certamente não é a história da vitória da ordem sobre o caos. A ordem já existia, e era guardada por um tipo anterior mais conservador, e o conflito surge com a energia de uma geração mais nova que perturba a ordem com suas atividades. Certos detalhes da estória sugerem inclusive a natureza do conflito. O líder dos jovens deuses é Ea, a terra, ‘aquele de compreensão suprema, o habilidoso e sábio,’ a figura prometéica que já encontramos no contexto do mito de Adapa. Com sua magia ele derrota Apsu, as águas doces, e no seu corpo derrotado ele faz a sua morada – o que só pode significar o estabelecimento de terras contra o perigo de enchentes. Neste conflito é identificável a vaga memória de uma crise civilizacional da qual emergiram comunidades sob a autoridade de sábios líderes, assim como a memória de seus esforços para assegurar suas terras com a construção de diques e de irrigação.

A parte principal do épico lida com a transição do segundo para o terceiro estágio da ordem. A nova ordem é ameaçada pela revolta dos antigos deuses, que querem vingança. A revolta é bem conduzida e desta vez a magia de Ea não é suficiente. Em seu desespero os deuses se voltam para o brilhante jovem, Marduk. Ele está disposto a preparar a defesa, mas apenas com a condição de que ele seja reconhecido como o deus supremo no lugar de anu. Os deuses se reúnem em assembléia e o trono do universo é concedido a Marduk, que então derrota Tiamat em batalha e reorganiza o universo:

Ele criou postos para os grandes deuses;
Estrelas à sua semelhança, os signos do zodíaco, ele fez.
Ele determinou o ano, definiu as divisões;
Para cada um dos doze meses ele fez três constelações.

No próprio centro delas ele fixou o zênite,
Ordenou à lua que brilhasse, e a ela confiou a noite.
Ele a designou, o ornamento da noite, para que os dias se tornassem conhecidos.

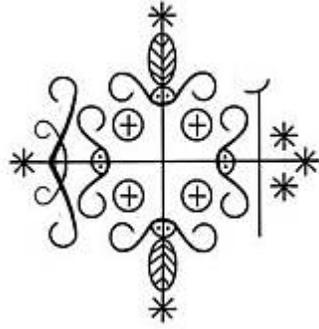
O cosmos é então terminado com a criação do homem a partir de um de seus inimigos desmembrados. À humanidade cabe o serviço dos deuses, de modo que eles fiquem livres de seu trabalho. Gratos por este último lance da criação, os deuses se reúnem e decidem construir um santuário para Marduk, o seu último trabalho antes que os homens assumam sua responsabilidade:

Assim será Babilônia, cuja construção vocês desejaram;

Que os seus tijolos sejam confeccionados, e que seja chamada de santuário.

O épico termina com a enumeração dos cinquenta nomes de Marduk. Não pode haver nenhuma dúvida sobre o significado da história de Marduk; é o estabelecimento do governo da Mesopotâmia, com seu centro em Babilônia. Se a primeira crise pode ser interpretada como a transição de comunidades primitivas a vilas organizadas que se tornariam as cidades-estado, a segunda crise é o estabelecimento de um império mesopotâmico.

Ficou claro com a análise que os três componentes são realmente fundidos e inseparáveis. Qualquer tentativa de se enfatizar um deles em detrimento dos outros e interpretar o épico como uma cosmogonia, ou como uma teogonia, ou como um mito da história mesopotâmica destruiria o significado do épico, que depende de sua compactação. Esta compactação é a peculiaridade mesopotâmica que discutimos no início desta seção. O mundo não é criado pelos deuses, os próprios deuses são o mundo, de forma massiva. E até a humanidade participa desta massividade, pois ela é o corpo desmembrado de um dos deuses, que desta forma continua existindo. O cosmos é, ainda, o resultado de uma luta histórica que finalmente se acomodou em uma ordem final e definida, um estado organizado no sentido político, do mundo, do qual a humanidade é uma parte. E, finalmente, o omphalos deste estado mundial é Babilônia, onde o *Enuma elish* era recitado em cada Festival de Ano Novo. Considerando sua compactação, a durabilidade do simbolismo não nos surpreende. Ele durou mais do que a própria Babilônia, sobrevivendo na idéia helenística do cosmos como uma pólis.



CAPÍTULO 2

O Império Aquemênida

As inscrições do fugaz Império Aquemênida (*ca.* 550-330 a.C.) não necessitarão de muito mais do que um adendo às idéias mesopotâmicas, pois o tipo de simbolização é substancialmente o mesmo: o império é co-extensivo com o mundo; o rei é estabelecido pela graça do deus supremo; e o deus permite que terras e povos sejam subjugados ao rei de modo a transformar o mundo em um único reino organizado de paz. Uma inscrição do reino de Dario I (521-485) revela as características típicas:

Um grande deus é Ahuramazda,
Que criou esta terra, que criou aquele céu,
Que criou o homem, que criou a paz para o homem,
Que fez Dario o rei, o rei de muitos, o único governante de muitos.

Eu sou Dario, o Grande Rei,
O rei dos reis, rei dos países com muitos povos,
Rei da grande terra até muito longe,
O filho de Hystaspes, o Aquemênida.

O pathos da construção em paralelos é o mesmo da Mesopotâmia; Dario, o governante do microcosmos, assume analogicamente o papel de Ahuramazda no cosmos. A primeira seção enumera as partes da criação em sua ordem: terra, céu, homem, paz para o homem, e o guardião da paz, o rei. A segunda seção elabora o último termo da criação divina, o rei, e o seu

significado: o rei não é qualquer rei, mas o Grande Rei, o único governante da terra, participando da criação de Deus através de seu governo terrestre análogo.^{23}

Enquanto as inscrições aquemênidas não adicionam muito ao nosso conhecimento do tipo cosmológico de simbolização, elas são historicamente relevantes por outras razões. O simbolismo persa é resultante da interpenetração dos elementos civilizacionais babilônicos e da religiosidade especificamente siríaca zoroastriana (síriaca no sentido de Toynbee); e portanto é um exemplo da transformação que um tipo pode sofrer ao ser refratado em um novo meio civilizacional. Além disso, ele representa um estágio mais avançado de racionalização do que o que foi alcançado dentro do tipo mesopotâmico propriamente dito. Tanto a transformação quanto a racionalização, finalmente, são relacionados entre si na medida em que a influência do Zoroastrismo deve ser considerada como a causa principal do grau mais elevado de racionalismo característico da teologia imperial aquemênida. Este complexo de problemas requer uma breve consideração.

Como a inscrição de Dario I citada acima mostra, a racionalização no Império Aquemênida assumiu a forma do sumodeísmo político, como ocorreu com os impérios mesopotâmicos. Entretanto, como a teologia imperial persa tinha absorvido a religiosidade do Zoroastrismo, o padrão racional de especulação que recobria o simbolismo politeístico não estava se desenvolvendo na direção do monoteísmo, como ocorreu na Mesopotâmia e no Egito. Pois no Zoroastrismo a pluralidade de forças divinas se contraiu em poderes polares do bem e do mal. Ahuramazda, o senhor da sabedoria, era o bom deus da luz, da verdade, e da paz; enquanto em sua luta ele era enfrentado pelos poderes malévolos da escuridão, da mentira, e da discórdia, concentrados em Ahriman. E os reis aquemênidas transpuseram a luta cósmica das divindades boa e má para a concepção de uma luta política entre um império que transformaria o mundo em um reino de paz de acordo com os desejos de Ahuramazda e os príncipes e nações hostis, que pertenciam ao reino sombrio de Ahriman. O rei é o instrumento divino, ajudando o deus em sua luta contra o reino da escuridão, e quem resiste ao rei é desta forma revelado como um representante do poder malévolos.

Na inscrição de Behistun Dario I diz: “Quanto às províncias que se revoltaram, as mentiras as fizeram se revoltar, de modo que elas enganaram o povo. Então, Ahuramazda as entregou em minhas mãos.”^{24} A teologia

dualística se estende até uma interpretação dualística da ordem política, e mesmo do comportamento humano. Não apenas o rei e seus inimigos são representantes da Verdade e da Mentira no sentido cosmológico, mas o seu comportamento pessoal é caracterizado pelos mesmos termos em um sentido pragmático. Uma revolta é a manifestação do poder de Ahriman, mas em termos pragmáticos é um evento político provocado pelas mentiras propagandísticas de falsos pretendentes. O rei vive na Verdade de Ahuramazda, mas a sua verdade também é pragmaticamente interpretada como a fidelidade ao relatar os seus feitos. A Inscrição de Behistun instrui o leitor: ‘Pela graça de Ahuramazda existem muitas outras coisas que foram feitas por mim que não foram gravadas nesta inscrição; elas não foram gravadas por esta razão, para que aquele que leia esta inscrição não considerasse que o que eu me atribuo é muito e não acredite no relato, considerando-o como mentiras’^{25}. O representante da Verdade deve evitar mesmo a aparência da falsidade.

Este cuidado era especialmente necessário neste caso, porque a Inscrição era um ato solene de propagação da verdade de Ahuramazda. A expansão militar do Império Aquemênida era compreendida como o serviço do deus, e a expansão terrestre do reino requeria a publicação desta boa nova. A propagação da informação contida na Inscrição era, além disso, considerada digna de louvor religioso, e mesmo uma obrigação, enquanto que a supressão de seu conteúdo era equivalente a auxiliar os poderes da escuridão. Este, pelo menos, parece ser o sentido da seguinte passagem: ‘Então, que pareça verdadeiro a você aquilo que foi feito por mim; assim ... não o oculte. Se você não ocultar estas palavras, e ao invés disto publicá-las ao mundo, então que Ahuramazda seja seu amigo, que sua casa seja numerosa, e que você viva uma longa vida... . Se ocultares estas palavras e não as publicares ao mundo, que Ahuramazda te derrote e que sua casa seja destruída.’^{26} As linhas imediatamente subsequentes explicam a razão pela qual a conquista é uma verdade que deve ser divulgada: Ahuramazda auxiliou o rei porque ele ‘não é malévolo, não é mentiroso’; porque o rei não é um servo de Ahriman, a Mentira; porque nem ele nem sua família eram transgressores no sentido religioso, e sim governantes ‘de acordo com a Justiça’.^{27} A conquista se tornou possível, de acordo com esta concepção, porque o rei e sua família pertenciam ao reino divino da Verdade. O poder político, ao participar do poder divino, era uma manifestação do poder do Bem e da Verdade.

Divulgar as novas de sua expansão, conseqüentemente, era mais do que apenas relatar eventos políticos, era a participação no trabalho ordenador da verdade. E o relato publicado era verdadeiro não apenas por ser factualmente correto, mas por ser uma revelação de Deus e de suas obras.

O dualismo cósmico zoroastriano, por sua lógica imanente, sobrepunha a cultura do politeísmo; e na medida em que a especulação dualística foi eficiente, o simbolismo aquemênida apresentou a estrutura racional explicada acima. A teologia imperial persa não era, entretanto, um sistema logicamente coerente, mas reteve alguns elementos simbólicos mais antigos. A Inscrição de Behistun, que constrói a expansão do reino como uma luta entre a Verdade e a Mentira, diz, em uma seção posterior: ‘Ahuramazda, e outros deuses que existam, me ajudem’. Uma inscrição de Xerxes diz: ‘Um grande deus é Ahuramazda, o maior dos deuses’; e as inscrições de Artaxerxes I e II nomeiam Mithras e Anahita como os mais importantes dentre estes outros deuses. Como será visto pelas datas, o elemento politeístico, mesmo que fosse visível na época de Dario, ficou ainda mais forte em reinos posteriores. A tríade persa de Ahuramazda, Mithras e Anahita correspondia à tríade babilônica de Sin, Marduk, e Ishtar (Lua, Sol, Vênus), e provavelmente se formou sob influência mesopotâmica no período Indo-Iraniano que precedeu a separação das civilizações hindu e persa. ^{28}

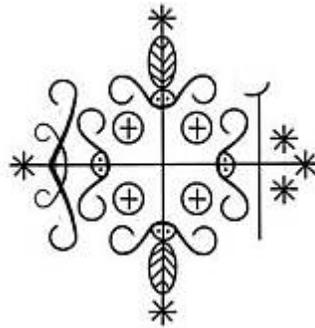
A coexistência de elementos politeísticos e Mazdaístas tornou possível uma construção pluralística do império no qual as civilizações babilônica e egípcia foram incorporadas por meio de conquistas. O racionalismo Mazdaísta de sua própria teologia imperial não impediu que os aquemênidas organizassem o império politeisticamente em relação à Babilônia e ao Egito. Os reis, de Ciro até Xerxes, usaram ‘rei da Babilônia’ como um de seus títulos, e Ciro se submeteu à cerimônia babilônica de ser chamado ao trono por Marduk. Cambyses e Dario I, quando subiram ao trono dos Faraós, assumiram nomes hieráticos egípcios, enfatizando a sua relação com Amon. Esta mistura de símbolos facilitou a integração de civilizações estrangeiras ao império. Os Grandes Reis só abandonaram esta tentativa quando as revoltas freqüentes na Babilônia e no Egito, assim como nas cidades jônicas, mostraram que o sistema tinha fracassado; a partir de então eles passaram a governar as regiões conquistadas como partes do Império Aquemênida, sem se preocupar com suas tradições político-religiosas.

Finalmente, o forte componente de consciência dinástica e orgulho de raça deve ser salientado. A inscrição da tumba de Dario I o descreve como ‘um persa, o filho de um persa, um ariano de sangue ariano’. Na Inscrição de Behistun Dario se identifica como ‘o filho de Hystaspes, o neto de Arsames, o Aquemênida... . Meu pai é Hystaspes; o pai de Hystaspes foi Arsames; o pai de Arsames foi Ariyaramnes; o pai de Ariyaramnes foi Teispes; o pai de Teispes foi Achaemenes... . Por esta razão somos chamados de Aquemênidas; nossa dinastia vem desde a antiguidade; desde a antiguidade a nossa raça foi uma raça de reis... . Oito da minha raça foram reis antes de mim; eu sou o nono. Em duas linhagens fomos reis.’ E a tumba de Ciro traz a inscrição: ‘Eu sou, Ciro, o rei, o Aquemênida’.

Falamos sobre o grau mais elevado de racionalismo que caracteriza a especulação aquemênida, na medida em que ela é influenciada pela religiosidade zoroastriana. O grau preciso deste racionalismo requer alguma explicação, principalmente porque as experiências religiosas que se manifestam em uma teologia dualística moldaram a história intelectual da humanidade, muito além de sua área siríaca de origem. A vivência do cosmos como uma luta entre forças do bem e do mal reaparece não apenas em variedades antigas da Gnose, mas também nos movimentos políticos ocidentais a partir do final da Idade Média. E na política contemporânea o simbolismo da Verdade e da Mentira se tornou predominante, com o resultado de que cada credo político substancial se interpreta como o representante da Verdade, e seus rivais como os representantes da Mentira. O tipo de experiência mais comum hoje em dia é o de grandes forças espirituais em conflito com o Cristianismo e com a tradição clássica.

As diversas manifestações do tipo experiencial serão tratadas em contextos apropriados, mas no momento é suficiente eliminar uma obscuridade que se origina na designação convencional do Zoroastrismo como uma religião dualística. As religiões só podem ser classificadas como dualísticas ou monísticas se correremos o risco de destruir, por uma nomenclatura numérica, as diferenças experienciais que requerem um simbolismo dualístico ou monoteístico para a sua expressão. A conversão, por um lado, que resulta no previamente assinalado ‘salto no ser’, requer um simbolismo monístico que expresse a experiência diferenciadora de um ser divino transcendente ao mundo. Dentro da lógica da conversão, é inadmissível simbolizar o mistério da iniquidade por uma segunda

divindade. A experiência, por outro lado, que pode ser adequadamente expressa por um dualismo de forças do bem e do mal tem que ser suficientemente compacta para compreender em um estado indiferenciado a experiência da tensão entre o bem e o mal imanente ao mundo. Uma teologia dualística, mesmo se pode ser carregada de implicações monoteísticas, é em princípio uma extrapolação especulativa de um conflito imanente ao mundo, substancialmente do mesmo tipo daquele que na China produziu o simbolismo yin-yang. Devido a este componente imanente ao mundo, a experiência que se expressa adequadamente em um dualismo de divindades ou princípios pode, em diversas circunstâncias históricas, absorver os conflitos da era e se tornar a experiência originante de teologias políticas que identificam a sua própria causa com a verdade cósmica e o seu inimigo com o mal cósmico.



CAPÍTULO 3

Egito

A história da ordem egípcia, no momento, está sendo reavaliada. As fontes se tornaram mais acessíveis, através de traduções e edições aprimoradas, e publicações recentes do Instituto Oriental de Chicago avançaram substancialmente a nossa compreensão do desenvolvimento espiritual e intelectual egípcio. Além disso, os métodos da interpretação de civilizações antigas em geral, e do Egito em particular, entraram em fluxo com o *Study of History* de Toynbee. A teoria de Toynbee sobre as fases de um desenvolvimento civilizacional não foram aceitas pelos egiptólogos, e as críticas recentes de Henri Frankfort abriram o debate sobre os princípios da interpretação. Os assuntos de interesse para uma compreensão da ordem política egípcia serão tratados na seguinte seção preliminar, de modo a evitar que a análise propriamente dita fique sobrecarregada com explicações parentéticas e notas de rodapé. [{29}](#)

§ 1. A ESTRUTURA DO DESENVOLVIMENTO CIVILIZACIONAL

A antiga civilização egípcia perdurou por mais de três mil anos. Já que o debate sobre os métodos de interpretação pressupõe algum conhecimento da classificação tradicional das fases da história egípcia, um esqueleto de datas vai auxiliar o leitor. Felizmente, para os nossos propósitos, não é necessário examinar o problema grave da antiga cronologia egípcia – é necessário apenas

compreender a ordem relativa das datas. É, portanto, suficiente aceitar a tabela de subdivisões da história egípcia fornecida por John A. Wilson:^{30}

Período Protodinástico (Dinastias I e II)	3100-2700 a.C.
Reino Antigo (Dinastias III—VI)	2700-2200
Primeiro Período Intermediário (Dinastias VII—IX)	2200-2050
Reino Médio (Dinastia XII)	2050-1800
Segundo Período Intermediário (Dinastias XIII—XVII)	1800-1550
Reino Novo, ou Império (Dinastias XVIII—XX)	1570-1165
Período pós-imperial (Dinastias XX-XXVI)	1150- 525
Conquista Persa	525
Conquista por Alexandre, o Grande	332

As datas fornecem a informação básica sobre as fases da história egípcia. A unificação do território sob um rei-deus, o Faraó, ocorreu no final do Período Protodinástico, e a forma institucional característica do Reino Antigo foi renovada, após as interrupções dos Períodos Intermediários, nos Reinos Médio e Novo.

Até aqui não há divergência. As dificuldades começam com a interpretação das fases sucessivas, e particularmente com o Primeiro Princípio Intermediário. Toynbee, no seu *Study of History*, concebe o Reino Antigo como sendo o período formador da civilização egípcia; o Período Intermediário, que se seguiu à queda do Reino Antigo no final da Sexta Dinastia, como o Tempo das Tormentas no desenvolvimento civilizacional; e a reconstrução no Reino Médio como sendo o período imperial egípcio, a época do Estado Universal. O Segundo Período Intermediário, ou seja, a época da invasão dos Hyksos, é o Interregnum que se segue ao Estado Universal; o Reino Novo, finalmente, é uma última recuperação, que restaura o império até o seu fim.^{31} Esta construção levou à crítica enérgica de Henri Frankfort. Enquanto a sua argumentação não penetra na questão teórica, a sua reclamação empírica é bastante clara. Na opinião de Frankfort, a construção em fases de Toynbee é uma generalização a partir de materiais insuficientes. O padrão se desenvolveu à luz do vasto conhecimento de Toynbee sobre a história greco-romana e ocidental, e, enquanto pode ser válido nestes casos, não se aplicaria a todos os casos, e em particular

não se aplicaria à civilização egípcia. A história ocidental, antiga e moderna, possui uma dinâmica própria, e quando conceitos tipológicos desenvolvidos neste corpo de matérias são transferidos para as civilizações do antigo Oriente Médio, uma tendência progressivista injustificada será injetada na interpretação da história egípcia.

Concretamente, existem os seguintes problemas: o Tempo das Tormentas greco-romano assistiu à formação do proletariado interno mediterrâneo, e este estrato social se tornou o originador e portador de todos os movimentos religiosos originais, e principalmente do Cristianismo. Se esta imagem de um Tempo das Tormentas é transferido para o Primeiro Período Intermediário do Egito, devemos interpretar as classes baixas egípcias desta época como um proletariado interno, como Toynbee faz, enquanto que Frankfort insiste que isto não é a verdade. Além disso, precisamos buscar um fenômeno que seja equivalente ao surgimento do Cristianismo no Império Romano. Toynbee encontra este elemento na popularização da religiosidade de Osíris entre as classes baixas: ‘Quando a sociedade do Egito estava *in articulo mortis* parecia que uma Igreja de Osíris estava destinada a assumir, para esta civilização moribunda, o mesmo papel de testamentária e herdeira que a Igreja Cristã desempenhou para a civilização helênica e a Mahayana para a civilização sínica.’^{32} O desenvolvimento da Igreja de Osíris, porém, trilhou um caminho diverso do caminho cristão, pois a invasão dos Hyksos produziu uma *union sacrée* entre a minoria dominante da sociedade egípcia e o seu proletariado interno contra o inimigo nacional: ‘Foi esta reconciliação no apagar das luzes que prolongou a existência da Sociedade Egípcia – em um estado petrificado de vida-em-morte – por dois mil anos além do momento em que o processo de desintegração teria alcançado seu término natural na dissolução... . Este ato artificial de sincretismo matou a religião do proletariado interno sem conseguir ressuscitar a religião da minoria dominante.’^{33} Contra esta interpretação se ergue a argumentação de Frankfort, de que, em primeiro lugar, uma ‘igreja’ de Osíris nunca existiu, se o que se significa por igreja é um corpo organizado de crentes. O culto de Osíris, além do mais, não se originou nas classes baixas, pelo contrário, ele se espalhou entre elas desde sua fonte original, no culto do grupo dominante. A imagem de um movimento religioso comparável ao Cristianismo, portanto, está errada, e os julgamentos hipotéticos baseados nesta premissa são irrelevantes. Não há nenhuma sentido empírico em se assumir que um desenvolvimento egípcio ‘normal’ produziria a vitória da ‘Igreja de Osíris’, e a dissolução da uma ‘civilização moribunda’. Os reinos médio e novo do Egito não foram ‘um estado petrificado de vida-em-morte’, mas sem períodos

pujantes, em particular o brilhante Império do Reino Novo. O padrão greco-romano de crescimento, desintegração, e dissolução não é aplicável. Uma imagem completamente diferente se apresenta: se consideramos que os traços essenciais da cultura egípcia se desenvolveram no Reino Antigo, ao final da Terceira Dinastia, o nascimento do Egito aparece como um raio iluminador, uma revelação seguida de uma luta de séculos por sua realização. A história do Egito tem um caráter peculiarmente estático porque uma forma criada em seus princípios foi ramificada, ameaçada, recuperada, e diversificada, sem perda de sua identidade e vitalidade essenciais, por mais de dois mil anos.^{34}

A desavença entre Frankfort e Toynbee é séria, e afeta a interpretação da história política egípcia, assim como as idéias em geral. Além disso, ela é mais do que uma diferença de opinião entre dois eruditos, pois os dois lados da questão são apoiados por um conjunto respeitável de autoridades. A concepção de Toynbee de um proletariado interno egípcio que produz a Igreja de Osíris é certamente original, mas ela tem seu apoio empírico no trabalho de Eduard Meyer e de Breasted. A crítica de Frankfort, em toda a sua acidez, é também original, mas ele tem o apoio de outros. John A. Wilson, por exemplo, concorda com Frankfort que a teoria de Toynbee das fases de um desenvolvimento civilizacional são inaplicáveis ao Egito; e em relação à ‘Igreja de Osíris’ ele insiste, especificamente: “A religião de Osíris era mortuária e não poderia ser a gênese de uma ‘nova sociedade, e ela foi originalmente criada por, e para, a ‘minoría dominante’ de Toynbee.” Wilson considera necessário, no entanto, adicionar: “Estas críticas não fazem justiça à influência enormemente rejuvenescedora de Toynbee ao atacar idéias previamente estabelecidas.”^{35} Para sustentar a sua idéia de um nascimento súbito e brilhante da civilização egípcia, além disso, Frankfort pode fazer referência às opiniões semelhantes de outros egiptólogos, em particular as de Flinders Petrie.^{36} E a sua premissa se confirma em detalhes, para a história das idéias políticas, pelo recente estudo sobre o Reino Antigo executado por Hermann Junker.^{37}

Uma discordância desta natureza não pode ser solucionada pela adição de argumentos empíricos a cada lado. Já que ela é provocada pelo uso de conceitos insuficientemente analisados, ela deve ser ultrapassada pela penetração até o âmago da questão teórica. Se diversas variáveis da realidade são incluídas em um único conceito, a mistura não será adequada a situações concretas quanto uma ou outra variável diverge em seu percurso histórico. Dentre estas variáveis, que não são suficientemente discernidas seja por Toynbee seja por Frankfort, estão as seguintes três:

(1) As instituições políticas, sua criação, consolidação, e desintegração.

(2) A experiência socialmente predominante da ordem e de sua simbolização (cosmológica, antropológica, soteriológica).

(3) A mistura de instituições e experiências de ordem, da qual resulta o que Frankfort chama de ‘estilo’ ou ‘forma’ de uma civilização.

Toynbee está correto quando, à luz das distinções precedentes, ele diagnostica um Tempo das Tormentas no Primeiro Período Intermediário. A desintegração do Reino Antigo ao final da Dinastia VI é uma típica desintegração endógena de uma instituição política, resultado de uma administração central ineficiente que permite o desenvolvimento de centros locais de poder, permite que posições no governo se tornem hereditárias, é muito generosa com a distribuição de benefícios financeiros aos notáveis locais, e aumenta demasiadamente os gastos centrais, com a conseqüente sobrecarga do povo.^{38} É o processo de forçar além de seus limites uma instituição, de permitir que as tendências perturbadoras saiam do controle, que também é observado em outros casos, como nas civilizações chinesa ou ocidental, apesar de as causas poderem variar em seus detalhes. Se o conceito de Toynbee de um Tempo das Tormentas fosse restrito ao fenômeno da primeira grande desintegração institucional de uma cultura política estabelecida, ele seria aplicável ao Primeiro Período Intermediário. Ele se torna, entretanto, inaplicável ao incluir a criação de um igreja pelas classes inferiores, uma criação que ocorre no Tempo das Tormentas helênico mas não no egípcio. Portanto, Frankfort está correto ao rejeitar a especulação sobre uma ‘Igreja de Osíris’ e seu aborto prematuro. A cultura cosmológica do Egito nunca foi efetivamente rompida por desenvolvimentos antropológicos ou soteriológicos.

Estas explicações, porém, não resolvem o problema. Enquanto a especulação de Toynbee sobre a ‘Igreja de Osíris’ deve ser rejeitada, o seu instinto admirável por climas históricos discerniu que o Primeiro Período Intermediário foi mais do que uma ruptura institucional, pois a ruptura afetou as experiências de ordem, antecipando uma ruptura com os símbolos cosmológicos. A religiosidade osírica realmente se espalhou pelas classes inferiores e a validade dos símbolos cosmológicos faraônicos foi seriamente questionada. Um clima experiencial estava se espalhando, no qual uma religião soteriológica poderia, talvez, ter encontrado um solo fértil, se tal religião existisse. Mas nenhum profeta ou salvador apareceu, e a religião mortuária de Osíris, como Wilson bem observou, jamais poderia se tornar uma igreja que forma comunidades. Apesar da cultura egípcia, durante este período, adquirir uma nova dimensão de

ceticismo, a instituição faraônica emergiu da tormenta com a mesma vitalidade. Portanto, Toynbee tem razão quando ele percebe um clima experiencial, repleto de novas possibilidades religiosas, mas ele está errado quando especula sobre a presença real de tal religião; Frankfort está correto quando insiste que não ocorreu nenhuma revolução religiosa, mas ele exagera em sua argumentação quando ele considera as mudanças na estrutura experiencial insignificantes em comparação com a duração milenar da ‘forma’ egípcia.

A análise abstrata se tornará mais concreta se estudarmos uma fonte que ilustre a natureza e o grau da tensão na história egípcia. Este propósito será alcançado pela ‘Canção do Harpista’, originalmente uma inscrição tumular, provavelmente de um rei, pouco antes do estabelecimento do Reino Médio: [{39}](#)

Quão cansado está este príncipe justo;
A boa fortuna se concretizou!
Gerações passaram desde a época do deus,
Mas os jovens vieram em seu lugar.
Os deuses que viveram antes descansam em suas pirâmides,
Os mortos beatificados também, enterrados em suas pirâmides.

E eles que construíram casas – seus locais não mais estão.
Veja o que foi feito deles!
Eu escutei as palavras de Ii-em-hotep e Hor-dedef,
Com cujos discursos os homens falam tanto.
O que são os seus locais agora?
Suas paredes foram derrubadas, e seus locais não mais estão –
Como se nunca tivessem sido!

Não há ninguém que volta do lado de lá,
Que possa nos dizer de seu estado,
Que possa nos dizer de suas necessidades,
Que possa aquecer nossos corações,–
Até que nós também possamos viajar para onde eles foram.

Que o seu desejo floresça, de modo a deixar o seu coração esquecer as suas beatificações.

Siga teu desejo, enquanto viver.

Despeje mirra em tua cabeça e roupas de fino linho sobre você,

Se unte com as genuínas maravilhas da propriedade do deus.

Aumente as tuas boas coisas;

Não deixe teu coração esmorecer.

Siga o teu desejo e o teu bem.

Alimente tuas necessidades sobre a terra, vá atrás de teu coração,

Até que o dia da lamentação se aproxime de ti.

O Cansado de Coração não escuta seus prantos,

E as lágrimas não salvam o coração do homem do submundo.

Festeje, e não se desanime!

Veja, não é dado a nenhum homem levar suas propriedades com ele.

Veja, ninguém dos que partem jamais volta!

A “Canção do Harpista” mostra que a religiosidade osírica, tão debatida, não é de forma alguma o principal sintoma das mudanças experienciais no Tempo das Tormentas egípcio. Pois a corrosão chegou tão fundo que a fé em Osíris, o Cansado de Coração, é ela própria posta em dúvida. É melhor não pensar nem mesmo nos rituais ‘beatificantes’ que supostamente fazem do falecido uma ‘personalidade efetiva’ no além. O pensamento é desagradável; e além disso, ninguém sabe se as personalidades no além são realmente ‘efetivas’, já que ninguém jamais voltou para nos falar sobre seu estado. O resultado destas dúvidas é um hedonismo cético que aconselha que todos se satisfaçam com os prazeres da vida enquanto ela durar. É um hedonismo sem júbilo, refletindo o cansaço de uma vida que se tornou sem sentido. E a morte se tornou uma ‘boa fortuna’, que liberta o príncipe do cansaço de sua existência.

A experiência de durar e passar sem qualquer sentido predomina fortemente. O autor da canção vê a si mesmo, em seu presente, como estando no final de uma cansativa corrente de existências. As gerações duraram e passaram desde o ‘tempo do deus’ (presumivelmente o fundador do Egito unificado), e o que foi conquistado foi apenas que ele, e os deuses que o sucederam, agora descansam em suas pirâmides. Esta é a palavra chave para o ataque às próprias pirâmides, estes símbolos da eternidade. Os nomes dos sábios do passado, de Ii-em-hotep e

Hor-dedef, foram escolhidos com cuidado. Pois Ii-em-hotep, o arquiteto de Djoser (Dinastia III, *ca.* 2700 a.C.) foi o criador das obras majestosas em pedra e o construtor da pirâmide em degraus de Sakkarah, a mais antiga em existência, enquanto que Hor-dedef foi o filho de Quéops (*ca.* 2600 a.C.), o construtor da maior das pirâmides. A sabedoria destes sábios ainda era conhecida no tempo da canção (*ca.* 2000 a.C.), mas os seus túmulos tinham sido violados. O descaso com as pirâmides, que se erguiam, gastas pelo tempo, à vista de todos, assim como o saque e destruição dos túmulos menores, deve ter causado uma forte impressão. Quando os próprios símbolos da eternidade estavam se deteriorando, a tentativa de se construir a eternidade materialmente neste mundo deve ter parecido convincentemente vã. Em resumo, a cultura egípcia tinha um passado interno – às vezes esquecido pelo historiador moderno que estuda o Egito ‘antigo’. A Era das Pirâmides era bastante ‘antiga’, mesmo para um egípcio do Reino Médio, e o homem que escreveu a ‘Canção do Harpista’ olhava para a Pirâmide de Quéops através de aproximadamente a mesma distância no tempo que nos separa da Catedral de Chartres. Certamente havia uma lição suficientemente poderosa aí para despertar o sentimento de um abismo entre as conquistas do homem e a eternidade do ser. Além disso, a lição, uma vez aprendida, não seria esquecida, pois a canção continuou a ser copiada durante as dinastias imperiais do Reino Novo. Assim, o estrato experiencial do ceticismo em relação ao significado da fundação faraônica se tornou uma incorporação permanente da forma egípcia.^{40}

A ‘Canção do Harpista’ não resultou em uma abertura da alma à divindade transcendente, sendo nivelada por baixo em um hedonismo cético. Este fenômeno peculiar, a corrosão do simbolismo faraônico até um ponto ruptura que nunca foi realmente alcançado, lança luz sobre o problema da forma civilizacional levantado por Frankfort.

A ‘Forma’, como sugerido anteriormente, resulta da interpenetração das instituições e das experiências de ordem. As instituições certamente podem se romper sob o estresse econômico, ou por mudanças na distribuição de poder, mas quando a sociedade afligida recompõe a sua força para a auto-organização, as novas instituições pertencerão ao mesmo tipo formal das antigas, a não ser que tenha havido também uma mudança revolucionária na experiência da ordem. Enquanto as experiências de ordem mantêm a sua estrutura compacta, mesmo em face de corrosões que apontam para uma nova diferenciação, a forma é preservada. Uma civilização pode ser profundamente sacudida por perturbações institucionais e mesmo assim manter uma aparência de estabilidade formal milenar. O problema da forma não precisa ser relegado ao estágio de

reconhecimento de que algumas civilizações, como a greco-romana, se adequam ao tipo ‘progressivo’ definido por Toynbee, enquanto outras, como a egípcia, assumem uma forma ‘estática’ que permanece constante do princípio ao fim. O problema da ‘forma’ pode ser esclarecido, em teoria, e seus fenômenos podem ser compreendidos, através do uso dos princípios que governam a compactação e diferenciação das experiências de ordem. Os três princípios, como emergiram ao longo deste estudo, podem ser formulados como segue:

- (1) A natureza do homem é constante.
- (2) A amplitude da experiência humana está sempre presente em todas as suas dimensões.
- (3) A estrutura da amplitude varia desde a compactação até a diferenciação.

Além disso, a diferenciação das experiências de ordem não ocorrem dentro de uma sociedade concreta, ou dentro das sociedades de uma única civilização, mas se estende por uma pluralidade de sociedades no tempo e no espaço, em um processo mundial da história, no qual as diversas civilizações participam, cada uma à sua medida. Assim, a ‘forma’ de uma sociedade é ao mesmo tempo o modo de sua participação no processo mundial da história, que se estende indefinidamente em direção ao futuro. Além do nível primitivo, as civilizações mais antigas conhecidas, como o Egito, são realmente expostas aos mesmos problemas institucionais que as civilizações subseqüentes, mas já que a experiência compacta da ordem não se rompe sob o estresse dos desastres institucionais, as mudanças reais da ordem ocorrem, com uma qualidade peculiar de mansidão, dentro de uma forma cosmológica que permanece estável. Daí que, enquanto as diferenças formais entre as civilizações foram corretamente observadas por Frankfort, sua linguagem de tipos ‘estáticos’ e ‘dinâmicos’ forçosamente deve ser substituída por descrições que determinam a forma para cada caso de sociedades concretas, relacionando-a ao processo supra-civilizacional no qual as experiências compactas da ordem são diferenciadas.

O método sugerido tem vantagens empíricas que se tornarão óbvias quando um outro exemplo de desenvolvimento civilizacional for introduzido para comparação. Uma reflexão sobre a civilização chinesa será útil, como já foi para a análise dos símbolos mesopotâmicos.

No caso chinês, o reino Chou desintegrou no período dos Estados em Guerra, e este Tempo das Tormentas por sua vez levou à unificação da China sob as dinastias Ch’in e Han. O desenvolvimento civilizacional até aqui é bastante

similar à seqüência egípcia de Reino Antigo, Primeiro Período Intermediário, e organizações imperiais subseqüentes. Ao longo deste desenvolvimento, e ao longo da história chinesa até 1912 d.C., o simbolismo cosmológico permaneceu inalterado. Tanto no caso chinês como no egípcio, portanto, uma forma cosmológica ‘estática’ prevalece na história por aproximadamente três mil anos, com o Filho do Céu chinês correspondendo ao Faraó como o mediador entre a ordem cósmico-divina e a sociedade. O paralelo é tão profundo que no Tempo das Tormentas chinês, em certas variantes do Taoísmo, aparecem experiências e atitudes semelhantes às da ‘Canção do Harpista’.

Entretanto, na civilização chinesa ocorreu, com o Confucionismo, uma ruptura com a ordem cosmológica. E apesar de que a ruptura não alcançou tão fundo como a ruptura contemporânea da filosofia grega, ela teve conseqüências institucionais sem qualquer paralelo na história do Egito. Pois a desilusão com a ordem cósmica da sociedade, assim como com a sua preservação pelo Filho do Céu, levou à descoberta da personalidade autônoma como uma fonte de ordem. A ordem da sociedade, que até o momento tinha dependido apenas do Filho do Céu, agora dependia, em competição com ele, também do sábio que participava da ordem do cosmos. No reino dos símbolos a nova experiência da pessoa autônoma e de sua vontade em direção à ordem se torna manifesta na transferência de qualificações imperiais ao sábio. O *tao* e o *teh*, cuja posse garantia a eficácia ordenadora do príncipe, o *ch'un*, agora se tornavam forças eficazes na alma do homem nobre, o *ch'un-tse*. Confúcio, assim, aproximou o sábio e o príncipe, do modo a fundi-los em um símbolo muito semelhante ao rei-filósofo de Platão. Além disso, a eficácia social do homem nobre era governada pela mesma fatalidade que governava a do rei. Pois o rei tinha a *teh* (força) para mediar o *tao* (ordem) cósmico até a sociedade através do *ming*, o decreto do céu; e da mesma forma o conselho do sábio só era escutado e aceito pela comunidade, de modo a se tornar uma força ordenadora efetiva, se o *ming* celestial assim o decretasse.^{41} Assim, o sábio não era mais um membro de uma sociedade que recebia a sua ordem como um todo, a partir de seu governante. Ele próprio tinha acesso ao *tao* que ordena o mundo e a sociedade, e portanto ele próprio havia se tornado um governante em potencial e um rival ao Filho do Céu em sua mediação do *tao* – uma idéia que, tanto quanto sabemos, jamais ocorreu a um egípcio.

Esta transferência de símbolos reais ao sábio, entretanto, também elucida os limites do Confucionismo como uma força ordenadora da sociedade. Certamente que a autonomia da personalidade, independente da autoridade da sociedade, tinha sido conquistada através da relação imediata entre o homem e o *tao*

cósmico. Entretanto, a autoridade do sábio era do mesmo tipo cosmológico da autoridade do Filho do Céu. A diferenciação da experiência não progrediu, como em Platão, até o desenvolvimento de uma nova teologia em oposição às crenças que prevaleciam na comunidade; ela não se tornou radicalmente transcendental. O Confucionismo não levou até uma ruptura na forma cosmológica do império porque não era uma filosofia no sentido estabelecido por Platão. E como não havia nenhuma incompatibilidade radical nas experiências de ordem, o império podia inclusive utilizar os eruditos confucionistas como um apoio burocrático à sua forma cosmológica.

Concluindo, podemos dizer que o debate sobre tipos de civilização permanecerá em aberto enquanto for conduzido no nível da construção de tipos empíricos. A ordem inteligível da história não pode ser descoberta pela classificação de fenômenos; ela deve ser buscada pela análise teórica das instituições e das experiências de ordem, assim como da forma que resulta de sua interpenetração. As constantes finais da história não podem ser determinadas pela formação de conceitos tipológicos de regularidades fenomenais, pois as regularidades históricas não são mais do que manifestações das constantes da natureza humana em sua amplitude de compactação e diferenciação. Além disso, ao transformarmos as regularidades fenomenais em constantes históricas, nos engajamos em uma atividade especialmente repreensível, pois as civilizações não são unidades isoladas que repetem um padrão de crescimento e declínio. Uma civilização é a forma na qual uma sociedade participa, de sua forma historicamente única, do drama supracivilizacional, universal da aproximação da ordem correta da existência através de uma sintonia cada vez mais diferenciada com a ordem do ser. Uma forma civilizacional possui uma singularidade histórica, que nunca será absorvida por regularidades fenomenais, pois a forma é um ato no drama da humanidade que inadvertidamente é encenado até o futuro.

As reflexões teóricas acima, entretanto, de forma alguma significam que devemos menosprezar a busca do fenomenalmente típico no desenvolvimento das civilizações. É inevitável que comecemos nas regularidades fenomenais se quisermos alcançar as constantes da natureza humana, assim com a diferenciação estrutural da amplitude constante das experiências; ou seja, a dinâmica da natureza humana que chamamos de história.

§ 2. A FORMA COSMOLÓGICA

Os egípcios experimentavam a ordem de sua sociedade como parte da ordem cósmica. A expressão desta experiência em símbolos pertence, portanto, ao mesmo tipo geral do mesopotâmico. Mesmo assim, da interpenetração de experiências e instituições resultou uma forma civilizacional única em todos os seus aspectos principais. A forma é peculiar por causa de seu nascimento súbito, que pode ser considerado uma explosão de criatividade mesmo se nós generosamente atribuirmos um século ou mais a esta ‘explosão’ para que a forma fosse trazida à existência discernível. Além disso, a forma é peculiar por apresentar diversos elementos estruturais que a distinguem da mesopotâmica, e aliás da forma de qualquer outra civilização cosmológica. E, finalmente, ela é peculiar porque dentro dela ocorre uma rica diferenciação de experiências que apontam além dos limites da cosmologia e são interpretadas, portanto, por historiadores progressivistas como antecipações das conquistas hebraicas e gregas. Esta última característica é particularmente notável porque, em relação às principais expressões literárias da experiência cosmológica em si, o Egito se mostrou particularmente estéril. Ali não foram produzidos épicos como o *Gilgamesh* ou o *Enuma elish* mesopotâmicos, ou uma codificação de sua lei comparável à de Hammurabi.

Nesta seção nós lidaremos com a origem e com as características estruturais da forma cosmológica, concentrando a análise nas características que distinguem a civilização egípcia de outras civilizações do mesmo tipo. Na seção seguinte, lidaremos com a dinâmica da experiência, dentro do abrigo da forma.

O nascimento do império faraônico foi súbito, no sentido em que ele aparentemente não teve nenhuma pré-história comparável à gênese dos impérios mesopotâmicos. Na Mesopotâmia podemos rastrear uma evolução política, desde comunidades primitivas de vilas, pelas cidades-estado, até os impérios. Os unificadores imperiais conquistaram as cidades-estado pré-existentes, mas elas preservaram a sua identidade institucional tão bem que os impérios, governados e administrados pela cidade-estado que era a mais forte na época, assumiam o nome desta cidade hegemônica. A pré-história assim deixou a sua marca na organização posterior.

No Egito observamos uma situação algo desconcertante. O império faraônico, de fato, também exhibe uma estrutura institucional que aponta para uma unificação de entidades políticas pré-existentes através de antigas conquistas. O Faraó usa a dupla coroa como o ‘Senhor das Duas Terras’, do Alto e do Baixo Egito, e em

todas as crises políticas o império tem a tendência de se partir nestas duas terras como reinos separados. Entretanto, existem dúvidas sobre a interpretação correta destes sintomas. Há uma geração, os historiadores ainda estavam dispostos a assumir a existência de dois reinos, assim como a conquista do Baixo Egito pelos habitantes do sul. Hoje em dia a hipótese está quase sendo abandonada, pois as fontes indicam no Delta a existência de apenas poucas vilas, que nunca teriam formado uma unidade política antes da conquista. Parece mais razoável supor que o Vale do Nilo consistia de um número de vilas culturalmente homogêneas, com mercados modestos dominando as regiões vizinhas, e chefes locais, e que a resistência não foi muito tenaz quando os conquistadores do sul, sob cuja fonte original de poder sabemos pouco, impuseram um domínio político comum em uma população de cultura comum. Um processo deste tipo também é sugerido pelo fato de que os rancores inevitáveis da conquista aparentemente desapareceram com rapidez após o estabelecimento do império. Não há traços de uma discriminação política duradoura contra a população do Delta; as “Duas Terras” tem uma posição equivalente. O símbolo, aparentemente, é irreduzível a eventos na esfera da articulação institucional; e concordamos, conseqüentemente, com a conclusão de que o seu significado deve ser buscado na motivação originada em uma experiência de ordem cósmica.^{42}

A transição súbita de comunidades agricultoras primitivas até uma grande civilização imperial deve ser admitida como um fato histórico, mas não podemos fazer mais do que formar palpites razoáveis sobre as circunstâncias que levaram a este desenvolvimento extraordinário. O Egito é uma faixa estreita de terra fértil ao longo dos bancos do Nilo, cercada por deserto a leste e a oeste. Nesta faixa habitável a densidade populacional atual é de 1200 pessoas por milha quadrada, bem mais do que na Bélgica, o setor industrial mais densamente povoado da Europa, que tem cerca de 700 pessoas por milha quadrada. A densidade na antiguidade deve ter sido bem menor, mas mesmo assim ainda seria muito maior do que as outras áreas civilizadas da época. A premissa é razoável porque o sistema de irrigação no qual a economia egípcia e sua capacidade populacional se fundamenta é o mesmo desde a antiguidade, e já existia provavelmente mesmo antes do Período Protodinástico. Foi apenas no século XIX d.C., sob o Quediva Mohammed Ali, que o antigo sistema foi gradualmente reforçado por canais de irrigação, que aumentaram a quantidade de terra cultivável e a tornaram apropriada para plantações de algodão e açúcar, resultando em um aumento proporcional da população. A concentração de uma população rural em densidades semi-urbanas pode portanto ser assumida como o fator que contribuiu sensivelmente ao aparecimento súbito da energia

civilizacional. A vida em uma região densamente povoada, com o rio correndo por toda a terra habitada como uma auto-estrada, deve ter resultado em um intenso intercuro social e intelectual, com as sofisticadas rivalidades locais sendo influenciadas por uma homogeneidade subjacente, e por uma tolerância mútua sem imposições dogmáticas, que caracterizam a civilização imperial após o seu surgimento na história. Assumir a existência destas circunstâncias antes da conquista faz o seu sucesso mais provável.^{43}

A estrutura do Vale do Nilo como um território habitado contínuo e homogêneo, sem a articulação por cidades indubitavelmente dominantes, continuou por muito tempo dentro do período faraônico. Politicamente, esta estrutura se manifestou na curiosidade de que por mais de mil anos o Egito não teve uma capital permanente. Não havia nenhum equivalente no Egito de uma Níppur, uma Babilônia, ou uma Ashur, da qual o conquistador governava o território. Uma nova cidade, como Mênfis ou Menes, era fundada como o símbolo do reino unificado. E a residência do Faraó era transferida de lugar para lugar, segundo o princípio de que o Faraó moraria próximo ao lugar onde sua pirâmide seria construída, enquanto que a cidade mais próxima seria o centro administrativo. Apenas no meio do segundo milênio, quando Tebas adquiriu um caráter metropolitano, é que podemos falar de uma capital do Egito.^{44}

Se, entretanto, o símbolo das “Duas Terras” possui supostamente um significado cosmológico, surge uma dificuldade real, pois todas as outras civilizações cosmológicas simbolizam a ordem espacial da terra por analogia com os quatro cantos do mundo. Por que o Egito teria um símbolo dualístico? E qual aspecto do cosmos se presta a uma analogia simbólica dualística? Algumas sugestões foram feitas, nenhuma delas completamente convincente. Frankfort explica o dualismo com uma ‘tendência egípcia profundamente enraizada de compreender o mundo em termos dualísticos de pares de contrastes equilibrados em uma estabilidade imutável’. O universo como um todo é concebido como ‘céu e terra’, a terra como ‘Norte e Sul’, e a mesma tendência é observada em pares de deuses, etc. A explicação só pode ser rejeitada como sendo circular, pois esta tendência é precisamente o que necessita de uma explicação.^{45} Wilson, após uma primeira tentativa rejeitada por si próprio,^{46} em última análise inverte a idéia de Frankfort e assume que: “talvez a dualidade das ‘Duas Terras’ tenha sido um fator mais forte na produção do dualismo da psicologia egípcia”.^{47} Concordamos com a conclusão de Wilson e a apoiamos com a reflexão de que é uma propriedade dos rios que eles correm para baixo, de modo que em um vale fechado, o ‘mundo’ naturalmente será imaginado como

tendo as dimensões de ‘rio acima’ e ‘rio abaixo’. Sob as condições topográficas peculiares do Egito, o rio era uma característica tão impressionante do mundo que o Nilo pôde ser utilizado como a fonte da ordem espacial ao invés do horizonte e do sol, com a conseqüência de que um cosmos bidimensional pôde ser espelhado analogicamente na instituição política das ‘Duas Terras’. Outros dualismos topográficos podem ter reforçado a experiência e ter lhe dado a força para permear todo o pensamento egípcio com categorias dualísticas, mas no que concerne o simbolismo das ‘Duas Terras’, o Nilo parece ser explicação suficiente.

A expressão da ordem política por analogia com a ordem cósmica é complicada ainda mais pelo fato de que o símbolo do sol possui um peso no mínimo tão dominante quanto o símbolo do Nilo no pensamento egípcio, se não for ainda mais poderoso. A co-existência dos dois símbolos reflete, talvez, estratos históricos diferentes na gênese da ordem imperial. A concepção bidimensional do espaço cósmico é seguramente a mais antiga pelo menos no que diz respeito ao seu uso político, pois a conquista foi considerada desde os primórdios como sendo a unificação das ‘Duas Terras’. O simbolismo solar, fraco no princípio, foi ganhando força ao longo do Reino Antigo, aparentemente sob influências de Heliópolis e do Delta em geral. Sob a Dinastia V ele se tornou tão forte que o Faraó assumiu o título de ‘Filho de Re’. Ora, onde surge o símbolo do sol, surge também em numerosas ocasiões o símbolo dos quatro cantos do horizonte sobre os quais o sol reina, e a fusão do horizonte com a concepção dualística da ordem imperial em diversos documentos literários resulta em incongruências entre os símbolos logicamente incompatíveis. Além disso, nestas ocasiões os dois simbolismos têm funções diferentes na elucidação do significado da ordem. É aconselhável, assim, examinar alguns hinos solares para esclarecer as funções distintas e as suas relações uma com a outra.

O primeiro hino que chama a nossa atenção é um hino a Hórus. Pela inversão da ordem normal do ‘Alto e Baixo Egito’, ou seja, pela forma do ‘Baixo e Alto Egito’, ele pode ser datado como pertencendo à época da ascendência de Heliópolis, nas Dinastias IV-V. O seguinte trecho do hino é de interesse particular porque exhibe a incongruência topográfica clara entre os dois símbolos:

Saudações a ti, solitário, de quem se diz, ele viverá para sempre!

Hórus vem, ele de longos passos vem;

Ele vem, ele que tem o poder sobre o horizonte, ele que tem o poder sobre os deuses.

Saudações a ti, alma, que está em seu sangue vermelho,
Solitário como o seu pai o nomeou, como os deuses o chamaram,
Que ocupou o seu lugar, quando o céu foi separado [da terra], no local onde teu coração foi satisfeito,
Possa tu caminhar pelo céu de acordo com os seus passos,
Possa tu caminhar pelo Baixo e Alto Egito no meio do qual tu caminhas!

Hórus claramente é o poder sobre o horizonte; ele é a alma divina que se ergue na vestimenta vermelha do disco solar, caminhando pelo cé a alma divina que se ergue na vestimenta vermelha do disco solar, caminhando pelo c, o ‘ deve ter resultado em um intenso inteu. A última linha, no entanto, representando este caminho do ponto de vista da terra, quebra a imagem ao nos lembrar do eixo norte-sul do Baixo e Alto Egito, e menciona o sol como movendo ‘no meio do’, ou mais literalmente ‘dentro’, do Egito pelo qual ele na verdade transita em um ângulo de noventa graus, excluindo todo o resto do mundo que está contido no horizonte. A longa região do Vale do Nilo e o horizonte circular são geometricamente incongruentes.

A mesma tensão está presente muitos séculos depois, em um hino a Amon-Re, do Novo Reino, mas anterior à revolução de Amarna. No hino, Amon-Re aparece no duplo papel de governante das Duas Terras e de deus supremo, que criou tudo o que se encontra dentro do horizonte, incluindo os expressamente mencionados paíhorizonte, incluindo os expressamente mencionados pas Duas Terras e de deus supremo, que criou tudo o que se encontra dentro doses estrangeiros. A tensão se tornou mais sensível, pois o mundo do horizonte e o mundo das Duas Terras são conscientemente distinguidos.

O seguinte trecho do hino enfatiza a soberania de Amon-Re sobre o Egito:

O jovem bem-amado ao qual os deuses louvam,
Que fez o que está abaixo e o que está acima,
Que ilumina as Duas Terras
E transita pelos céus em paz:

O Rei do Alto e Baixo Egito: Re, o triunfante,
Senhor das Duas Terras,
Grande de força, senhor de reverência

O senhor que fez a terra inteira.

E uma passagem posterior, inclusive, identifica o eixo norte-sul como a dimensão desta soberania:

O amor de ti está no céu do sul;

A doçura de ti está no céu do norte.

Uma personalidade divina completamente diferente aparece na seguinte passagem do mesmo hino:

Solitário, de muitas mãos,

Que passa a noite acordado, quando os homens dormem,

Buscando o benefício de suas criaturas,

Amon, fiel em todas as coisas, Atum e Har-akhti.

Louvores são teus, quando todos dizem:

“Seja teu o júbilo, porque tu te cansas por nós!

Saudações a ti, porque nos criaste!”

Saudações a ti de todos os animais!

Júbilo por ti em todos os países estrangeiros!

Até o alto dos céus, até os confins da terra,

Até as profundezas do Grande Mar Verde,

Os deuses se inclinam perante tua majestade

E exaltam o poder de quem os criou

Se alegram quando aquele que os fez se aproxima. [{48}](#)

Aqui Amon-Re se tornou o grande deus-criador a quem os deuses, o cosmos, e as sociedades humanas louvam em gratidão por sua existência e por seus cuidados permanentes. Ele é o deus

Que ergueu os céus e estabeleceu o chão,

Que fez o que é e criou o que existe.

Na criação majestosa de Amon-Re o Egito é apenas uma parte, assim como os países estrangeiros. Ele não parece ser o microcosmos, a sociedade humana que em sua ordem espelha o cosmos. Pois o próprio deus assume uma invisibilidade transcendente da qual nenhuma ordem visível pode ser um análogo adequado. E o hino repetidamente brinca com o significado de Amon como o *amen*, o oculto, o grande:

O Soberano... .

Cujo nome é oculto [*amen*] de suas crianças,

Neste seu nome de Amon. {49}

Quando o Deus supremamente visível do horizonte se recolhe a uma divindade ‘cujo templo é oculto’, aparentemente ele não pode mais ser a fonte de uma ordem imperial analógica.

Mesmo assim, devido a esta transformação potencial do deus-sol visível em um deus-criador invisível e transcendente, em virtude deste suspense entre a visibilidade cósmica e a invisibilidade transcendente, ele se tornou o deus político egípcio por excelência, afetando profundamente a estrutura e a durabilidade da ordem imperial. A experiência que teve este efeito foi preservada no hino solar mais antigo, um hino a Atum, preservado nos Textos das Pirâmides, porém muito mais antigo mesmo que de datação incerta. O hino consiste de duas partes nas quais os mesmos louvores são dirigidos primeiro ao deus-sol e depois ao Faraó falecido que é com ele identificado. Na primeira seção se enumera o que Atum fez para o ‘olho de Hórus’, ou seja, para o Egito:

Saudações a ti, olho de Hórus, que por ele [Atum] foi ornado completamente com suas duas mãos.

Ele não faz com que olhes para o Oeste;

Ele não faz com que olhes para o Leste;

Ele não faz com que olhes para o Sul;

Ele não faz com que olhes para o Norte;

Ele não faz com que olhes para aqueles que estão no meio da terra;

Tu olhas para Hórus. {50}

Em gratidão por tais benesses divinas, no segundo trecho, o Egito oferece a Atum os bens da terra:

É ele quem o adornou; é ele quem o construiu; é ele quem o constituiu;

Tu fazes para ele tudo o que ele te pedes, em qualquer lugar aonde ele vá.

Tu carregas para ele as águas férteis que estão em ti;

Tu carregas para ele os bens que estão em ti;

Tu carregas para ele a comida que está em ti;

Tu carregas para ele tudo o que está em ti;

Tu o carregas para ele, para qualquer lugar aonde o seu coração deseje estar. [{51}](#)

Este é um hino solar estranho, sem paralelo em outras civilizações cosmológicas. Enquanto o sol é o governante do mundo visível, nas quatro direções do horizonte, o Egito *não é* o análogo terrestre do cosmos. Pois o deus-sol usa o seu poder não para fazer do reino um análogo terrestre de seu domínio sobre a terra, mas sim aparentemente para protegê-lo de envolvimento com outros domínios terrestres. O ponto é feito com ainda mais ênfase no terceiro trecho:

As portas se fecham sobre ti como Immutef;

Elas não se abrem para o Oeste; elas não se abrem para o Leste;

Elas não se abrem para o Norte; elas não se abrem para o Sul;

Elas não se abrem para aqueles no meio da terra;

Mas elas se abrem para Hórus. [{52}](#)

Pela graça de Atum, as portas do Egito estão firmemente fechadas para o mundo; o horizonte está do lado de fora.

A estranheza se torna inteligível, sem perder sua originalidade histórica, se consideramos que o hino faz referência a uma ampla diversidade de referências, usando para este propósito a pluralidade de deuses representando o sol. Tanto Atum como Hórus são manifestados no disco solar sem serem idênticos a ele; mas o deus-criador Atum, podemos dizer, está mais remoto nesta visibilidade do que Hórus, o deus do horizonte. Egito, o olho de Hórus, certamente faz parte do horizonte de Hórus, mas requer proteção contra as forças do mal, que também fazem parte do horizonte, e só pode receber esta proteção de Atum. As forças do

bem e do mal, representadas por Hórus e Set, se tornam uma questão de existência no mundo, e nesta luta o auxílio tem que vir de uma fonte mais alta de ser divino – ou seja, de Atum:

Foi ele quem te salvou de todos os males que Set fez a ti. ^{53}

O salto no ser na direção de uma sintonia mais aperfeiçoada com a divindade transcendente não acontece, mas vibra como uma possibilidade inerente ao hino. O Egito, pela graça de Atum, está no mundo mas não é do mundo; ele está fechado contra o mal de Set, está aberto e olha para a força do bem em Hórus. Dentro da compactação da experiência cosmológica, e sob os véus da linguagem politeística, o Egito é o povo eleito de deus.

A segunda parte do hino transfere os louvores da primeira parte para as manifestações de Hórus e Atum no Faraó. A graça e a eleição do deus-sol são atualizadas na ordem da sociedade através do governo de um rei que media as forças divinas da ordem cósmica até seu povo. Através do rei-deus a sociedade egípcia está olhando conscientemente para a ordem reta de Atum e Hórus; a presença do Faraó assegura a existência dentro do mundo sem que o Egito se submeta aos males do mundo; sem o Faraó, não apenas o país cai em desordem política, mas o próprio povo se afasta da justiça do ser divino. Compreendido neste sentido, o hino a Atum revela a estrutura das experiências que sustentam a ordem faraônica. Ele deve ser considerado como um dos documentos mais importantes para o estudo da forma civilizacional egípcia e do segredo de sua estabilidade milenar.

Quando o deus elege o Egito, ele não se revela diretamente ao povo, ou estabelece uma aliança com ele, mas está presente com o povo através de sua manifestação em seu rei. Agora nos aproximamos do aspecto mais intrigante do simbolismo faraônico, a divindade de seu rei. A divindade do rei é um fenômeno raro. Ela ocorre no Egito, mas, exceto em casos isolados, não acontece na Mesopotâmia nem em qualquer outra das civilizações cosmológicas principais. Antes de qualquer interpretação, o próprio fenômeno precisa ser compreendido claramente. Um rei divino não é um deus que assume forma humana, e sim um homem no qual o deus se manifesta. O deus permanece em sua própria esfera de existência e apenas estende a sua substância, de certa forma, até o rei. Um contemporâneo inteligente, Heródoto, que podia fazer perguntas a sacerdotes egípcios, e provavelmente tinha mais prática em lidar com deuses do que nós possuímos hoje em dia, confirma o status estritamente humano do Faraó. O

historiador grego recebeu a informação de que Menes tinha sido o primeiro rei humano do Egito; antes dele, o país havia sido governado por deuses, em particular por Hórus; mas desde Menes o país não tivera ‘nenhum rei que era um deus em forma humana.’^{54} Este ponto deve ser mantido firmemente em nossa mente, especialmente já que as fontes egípcias se referem aos Faraós como deuses, identificam um Faraó com este ou aquele deus, ou se referem a um deus como o soberano do Egito. Quando lemos estas frases, temos que lembrar que as fontes egípcias não são tratados em antropologia filosófica ou em teologia. As identificações abreviadas não significam que os egípcios não sabiam a diferença entre deuses e homens. Eles tinham plena consciência de que seus Faraós morriam como todos os outros seres humanos, enquanto a manifestação imortal de Hórus ou Re continuava em seus sucessores ao longo de suas respectivas vidas. O Faraó portanto não é um deus, e sim a manifestação de um deus; em virtude da presença divina nele, o rei é o mediador do auxílio divino ordenador aos homens, mas não para todos os homens, apenas para o povo do Egito.

A análise do símbolo não está completa, nem explica a extraordinária ocorrência dos reis-deuses no Egito. Uma explicação completa e adequada teria que penetrar na experiência que se manifestava no símbolo, assim como nas circunstâncias que favoreceram o seu desenvolvimento. Tal explicação – distinta da descrição costumeira da superfície fenomenal da instituição faraônica – talvez não seja ainda possível no estado atual da ciência. Mesmo assim, vou arriscar uma sugestão.

A experiência pode talvez ser aproximada pela análise de outra curiosidade egípcia – ou seja, a manifestação de deuses em animais. Algumas páginas excelentes sobre as manifestações animais foram escritas por Frankfort. Em primeiro lugar, a natureza da manifestação é mais clara no caso dos animais divinos do que no caso dos reis divinos. O deus Hórus, por exemplo, que é manifesto no sol e no rei, também é manifesto no falcão; o deus Thoth é manifesto na lua, no babuíno, e no íbis; a deusa Hathor, na vaca; o deus Anúbis, no chacal. Em nenhum destes casos a manifestação animal limita ou define os poderes do deus; o deus permanece distinto de sua manifestação. Em segundo lugar, alguma luz será lançada sobre o significado do símbolo pela observação de que nas manifestações animais dos deuses, o indivíduo e a espécie se confundem. Não é claro se o deus se manifesta na espécie, ou em um animal individual, ou no animal individual como um representante da espécie. Frankfort conclui que os animais inspiravam temor religioso porque ‘nos animais a sucessão contínua de gerações não gerava qualquer mudança... . Os animais nunca mudam, e neste aspecto especialmente eles pareciam compartilhar – em

um grau além do alcance do homem – da natureza fundamental da criação’.^{55}
Na natureza animal, a espécie sobrepuja o indivíduo. Daí – como poderíamos formular – nas espécies animais, com sua constância imutável ao longo das gerações, o homem percebe um grau mais elevado de participação no ser do que o seu próprio; a espécie animal, superando a existência do homem individual, se aproxima do que perdura no mundo e nos deuses.

A idéia de que o divino deve se manifestar nas espécies é intrigante. Seria a divindade do rei um fenômeno do mesmo tipo, apenas exibindo as diferenças superficiais que são necessárias para caracterizar a diferença entre as naturezas animal e humana? Pois o homem, apesar de se conhecer como mais do que um animal de uma espécie, ainda se conhece como o membro de um grupo de seu tipo – ou seja, de uma sociedade com uma durabilidade muito superior à de qualquer homem individual. Portanto, em uma civilização na qual os deuses são vivenciados como manifestando-se nas espécies animais devido à sua durabilidade, poder-se-ia esperar que este ‘estilo’ de experiência e simbolização se estendesse também à durabilidade da sociedade. A estrutura da sociedade, no entanto, difere da de uma espécie animal porque uma sociedade adquire existência pela articulação institucional entre uma multidão de homens e pela criação de um representante. O deus, portanto, não pode se manifestar em qualquer homem aleatório como o representante da espécie, mas apenas no governante, como o representante da sociedade. No Faraó, podemos dizer, o deus não era ‘o homem’ mas sim ‘o rei’ – se bem que temos que ter cuidado para não transformar esta idéia em um carisma de ofício, pois na instituição da ‘dinastia’, no nascimento de cada Faraó como o filho de um deus, estava presente também a idéia do deus-homem que em virtude de suas qualificações está destinado a assumir o ofício de Faraó. Ainda assim, através da manifestação no rei o deus se manifestava na sociedade como um todo; e, por outro lado, ao ser um egípcio, o mais humilde camponês ou trabalhador das pirâmides participava da divindade da ordem que emanava do Faraó; a divindade do Faraó era irradiada por toda a sociedade e a transformava em um povo de deus. Se percebemos a compactação da experiência da ordem que está implícita nestes símbolos – a firme integração do homem na sociedade, a dependência de um sentido da ordem em sua própria vida de uma estabilidade permanente da ordem social – vamos entender com mais facilidade porque a ‘forma’ egípcia se mostrou tão tenazmente resistente a experiências de diferenciação e a uma reorientação da existência humana na direção da divindade transcendente. E vamos entender melhor a magnitude do escândalo que o Cristianismo deve ter sido para homens que viviam em uma civilização cosmológica, se considerarmos que o deus encarnado não era um rei, mas sim um homem comum

de uma classe inferior que não representava ninguém mas mesmo assim era proclamado por seus seguidores como o mediador, representante, e sofredor pela humanidade.

Isto deixa aberta a pergunta de porque a manifestação de deuses em animais e reis foi tão importante na civilização egípcia e tão irrelevante, ou mesmo ausente, em outros lugares. Mais uma vez, não podemos oferecer mais do que uma sugestão. Parece possível que a peculiaridade egípcia esteja relacionada à já discutida transição abrupta de comunidades de vilas primitivas até uma civilização imperial. Como consequência desta transição abrupta, talvez elementos de uma cultura mais antiga, mais primitiva, tenham sido preservados – como indicados pela expressão ocasional de intenções canibais por parte de um rei – que desapareceram em locais onde a evolução política passou pela fase de cidades-estado antes de chegar às fundações de um império. A sugestão pode encontrar apoio em um estudo de sociedades do Leste da África, e de seus traços culturais como a matriz social e cultural da qual nasceu o Egito. Mas isto está fora do âmbito do presente estudo.

Pela mediação do rei, a ordem do cosmos se irradia pela sociedade. Uma seleção de fontes ilustrará o conceito egípcio deste processo. Vamos começar com algumas passagens dos Textos das Pirâmides do Reino Antigo, relacionadas ao status divino do Faraó em sua pureza – ou seja, após sua morte. Os deuses cumprimentam o rei morto no além:

Este é meu filho, meu primogênito ...

Este é meu bem-amado em quem me satisfiz. [{56}](#)

Este é meu bem-amado, meu filho;

Eu dei os horizontes a ele, para que ele fosse poderoso sobre eles como Harachte. [{57}](#)

Ele vive, rei do Alto e Baixo Egito, bem-amado de Re, vivendo para sempre. [{58}](#)

Tu és rei com teu pai Atum, tu és elevado com teu pai Atum;

Tu apareces com teu pai Atum, as tormentas desaparecem. [{59}](#)

Tu foste trazido ao ser, tu te tornaste grande, tu ficaste contente;

Tu foste acolhido no seio de teu pai, no seio de Atum.

Atum, deixa N. ascender a ti, acolhe-o em teu seio, pois ele é teu filho carnal para sempre.

O novo ‘ser’ do Faraó, seu renascimento para a vida eterna, se deve a um segundo nascimento por um ato procriador de Atum e da deusa dos céus mais baixos; ao mesmo tempo, entretanto, o renascimento após a morte^{60} é um nascimento desde a eternidade, precedendo até mesmo a criação do mundo:

A mãe de N., habitante dos céus mais baixos, ficou grávida dele,

N. nasceu de seu pai Atum,

Antes que o céu viesse a ser, antes que a terra viesse a ser,

Antes que os homens viessem a ser, antes que os deuses nascessem, antes que a morte viesse a ser.^{61}

Este personagem, o filho de deus, nascido de seu pai desde a eternidade e voltando após a morte ao seu seio para reinar com ele – este ser ‘cujo espírito pertence ao céu, cujo corpo pertence à terra’^{62} – é, durante sua vida humana, o governante do Egito. O seu governo, que canaliza as forças cósmicas e divinas até a sociedade, começa com a sua coroação. O significado do ato, ou seja, o nascimento do deus que trará a ordem a partir do caos, está expresso nos rituais de coroação do Reino Antigo em termos que se assemelham bastante aos textos mortuários. A semelhança, entretanto, não é um simples paralelismo, pois, como veremos, os atos da ordenação real e cósmica, do segundo nascimento e da ascensão ao trono, são vivenciados como sendo consubstanciais ‘desde a eternidade’. A interpretação dos textos, ademais, não é fácil, pois o teor da compactação se perderá quando transpusermos as diversas correntes de significado em conceitos diferenciados. Vamos começar com um trecho de um ritual de coroação em Buto, no Baixo Egito.

Quando o rei se aproxima da ‘Coroa, Grande-em-Magia’, o sacerdote pronuncia:

Ele é puro para ti; ele se assombra para ti.

Possa tu se satisfazer nele; possa tu se satisfazer em sua pureza;

Possa tu se satisfazer com sua palavra, que ele fala a ti:

“Quão belo é o teu rosto, quando estás plácida, nova, jovem,

Pois um deus, pai dos deuses, te criou.”^{63}

Como em um sonho, as figuras do drama se misturam e trocam de lugar. As palavras entre aspas partem do rei, e se dirigem para a coroa. A coroa que o rei

está prestes a usar é agora o filho de deus, e o rei a cumprimenta como os deuses cumprimentarão o rei renascido. Será então o rei o deus que cumprimenta a coroa como o seu filho?

A troca de identificações simbólicas realmente parece ter sido possível. Existe um texto curioso de Heliópolis sobre o qual as autoridades divergem.^{64} Mercer, o tradutor e editor dos Textos das Pirâmides, o considera como um ritual, re-editado como um texto mortuário^{65}. Frankfort considera todo o trecho como um ritual de coroação.^{66} Não pretendemos tomar partido. Muito mais interessante do que a questão sobre se o documento é um ritual de coroação ou um texto mortuário é o fato de que a questão é difícil, se não for impossível, de se responder, porque os simbolismos são praticamente idênticos.^{67}

O texto começa com um pedido ao rei para que assuma o papel de deus-criador, se erguendo na Primeira Colina que acabou de emergir das águas do caos:

Erga-te sobre ela, esta terra, que emergiu de Atum ...

Erga-te sobre ela; erga-te alto sobre ela,

De modo que tu vejas teu pai; que tu possas ver Re.

Ele veio a ti, teu pai; ele veio a ti, Re.^{68}

A ascensão do rei ao trono repete a ascensão do deus à colina da ordem cósmica, à colina que é simbolizada em todo o Egito nas pirâmides e templos que se erguem sobre o território. Além disso, ao ascender ao trono o rei adquire as características que no ritual de coroação anterior eram atribuídas à coroa, a ‘Grande’, a ‘Grande-em-Magia’:^{69}

Tu te equipastes como o Grande-em-Magia

Nada falta em ti; nada cessa com ti.^{70}

O usuário da coroa possui a substância de sua magia, de modo que agora se torna compreensível que a magia da coroa pudesse ser referida como o jovem deus, nascido de seu pai. E, finalmente, a ascensão ao trono pode se fundir inteligivelmente com a ascensão do deus morto e renascido até o seio de seu pai Atum.^{71} O criador ordenador e o rei ordenador, o pai divino e seu filho desde a eternidade, a coroa e seu usuário, o governante real e o jovem deus renascido

se fundem e estão todos co-presentes no Faraó. A ordem de sociedade que emana do Faraó é consubstancial com a ordem do mundo criada pelo deus, pois no Faraó a própria divindade criativa está presente. A ordem faraônica é a renovação contínua da ordem cósmica, desde a eternidade.

Esta ordem foi seriamente interrompida pelos Primeiro e Segundo Períodos Intermediários, e também por perturbações menores durante os regimes estabelecidos. As fontes do Reino Médio e Novo não têm mais a confiança tranqüila que se nota nos Textos das Pirâmides, mas revelam em sua ênfase discursiva e em seu caráter pregador a luta que se travou por detrás deles. A seguinte passagem, que assume a forma da instrução de um pai para seus filhos, para a vida correta, é uma inscrição do principal tesoureiro de Amenemhet III (Nimaatre, *ca.* 1840-1790 a.C.), da Dinastia XII:

Adorem o Rei Ni-maat-Re, vivendo para sempre, dentro de seus corpos

E se associem à sua majestade em seus corações.

Ele é a Percepção que está nos corações dos homens,

E seus olhos vêem todos os corpos.

Ele é Re, por cujos raios todos vêem,

Ele é quem ilumina as Duas Terras mais do que o disco solar.

Ele é quem faz a terra mais verde do que o Nilo alto,

Pois ele preencheu as Duas Terras com força e vida. [{72}](#).

Ainda mais sucinta é uma inscrição do túmulo de Rekhmire, o vizir de Thutmose III (*ca.* 1490-1436 a.C.):

O que é o rei do Alto e Baixo Egito?

Ele é um deus pelo qual os homens vivem,

O pai e a mãe de todos os homens,

Sozinho em si próprio, e sem igual. [{73}](#)

O Faraó é o pai de todos os homens, como Atum ou Re é o seu pai; e os homens são, por sua mediação, filhos do deus em segundo grau, participando em sua força vital. As imagens do nascimento físico e da absorção física no corpo e no coração expressam vividamente a unidade da ordem divina no mundo e na sociedade. Ainda mais forte é uma inscrição da Rainha Hatshepsut (*ca.* 1520-

1480), que, considerando a sua posição difícil como uma Faraó mulher, tinha talvez que ser mais enfática sobre a sua consubstancialidade com o deus:

Eu fiz brilhar a verdade [*maat*] que ele [Re] amou;

Eu sei que ele vive por ela [*a maat*];

Ela é meu pão, eu como de seu brilho;

Eu sou semelhante a seus membros, sou um com ele.

Ele me gerou, para tornar forte seu poder nesta terra. [{74}](#)

O brilho pelo qual Re vive, e do qual a Rainha come, é o brilho de Maat, a filha de Re, o brilho que expulsa a aurora e reluz no dia. A substância que vive nos deuses e no mundo, nos reis e nas sociedades, não é uma força bruta, mas uma vida criativa, que expulsa a escuridão da desordem e irradia a luz de Maat. O símbolo é compacto em demasia para ser expresso por uma única palavra em línguas modernas. Como a Maat do cosmos, seria traduzida como ordem; como a Maat da sociedade, como a boa governança e a justiça; como a Maat da boa compreensão da realidade ordenada, como verdade. [{75}](#)

O significado cósmico predomina no seguinte Texto das Pirâmides:

N. sai da Ilha da Chama

Depois de colocar a verdade no lugar do erro. [{76}](#)

O Faraó, em seu papel de deus-criador, emerge da Ilha da Chama, que na teologia de Heliópolis corresponde à Primeira Colina. ‘Verdade’ e ‘erro’ seriam aqui mais claramente traduzidos como ordem e desordem (ou caos). Em outro Texto das Pirâmides, o Faraó falecido espera ver a si mesmo “sobre o trono da ‘Verdade que faz vivo’”. [{77}](#) Neste trecho, o significado de Maat como uma ordem resultante se mistura com a própria força ordenadora. E o significado político domina o seguinte trecho:

N. destrói a batalha; ele pune a revolta;

N. se lança como o protetor da verdade; ele a traz, pois ela está com ele. [{78}](#)

Aqui Maat é a força política que estabelece a paz, acaba com a desordem de revoltas, e protege a ordem reta ou justa. Estas funções, entretanto, são

inseparáveis da defesa da verdade no sentido religioso, como revelada em uma inscrição de Tutankhamen se referindo à abolição da heresia de Amarna:

Sua Majestade afastou a desordem [ou falsidade] das Duas Terras,
De modo que a ordem [ou verdade, *maat*] fosse novamente colocada em seu lugar;
Ele fez da desordem [falsidade] uma abominação na terra
Como no “primeiro tempo” [criação].^{79}

A recriação da ordem impoluta da criação que é a função de todos os Faraós assume um caráter especial, pois nesta ocasião se trata de uma restauração política após o interlúdio de Aton. Com as últimas duas passagens estamos próximos do dualismo imanente ao mundo dos persas, a Verdade e a Mentira; podemos vislumbrar o momento em que uma concepção dualística do cosmos e da sociedade seria formada, a não ser que fosse equilibrada pela fé em um deus supremo.

A Maat do deus que está presente no Faraó, finalmente, precisa ser transformada em uma ordem efetiva da sociedade através da administração real. Enquanto uma descrição da administração egípcia e de seu desenvolvimento não seria adequada para o nosso estudo, algumas características serão listadas mesmo assim.^{80} Os primórdios foram de simplicidade patriarcal, com os parentes do Faraó, assim como os parentes de reis anteriores, servindo em diversas capacidades, tanto quanto o pessoal disponível permitisse, de modo a espalhar a substância real por toda a sociedade. A administração foi racionalizada e centralizada na Dinastia IV com o estabelecimento do vizirato, um funcionário principal, como o chefe da burocracia. A transmissão da Maat por parentes de sangue, que inicialmente eram os vizires, foi posteriormente abandonada. Mesmo sob a administração racionalizada permaneceu, entretanto, uma fluidez de jurisdições, com conflitos inevitáveis, pois a Maat era concebida como estando inteiramente presente em todos os oficiais que obedeciam ao rei. O Egito nunca desenvolveu uma organização racional de postos comparável à de Roma. Além destes comentários gerais, vamos limitar a nossa análise à transmissão da Maat do Faraó para o vizir, já que a transmissão posterior para as camadas mais baixas da burocracia seguia os mesmos princípios.

O significado da transmissão pode ser estudado na autobiografia de Rekhmire, o vizir de Thutmose III. O funcionário nos dá um relato orgulhoso e detalhado de sua posse:

Eu era um nobre, segundo após o rei Foi a primeira ocasião em que fui convocado. Todos os meus irmãos estavam na sala exterior. Eu entrei ... vestido em fino linho eu alcancei a porta do palácio. Os cortesãos se inclinaram, e eu encontrei o mestre de cerimônias abrindo caminho para mim.

Depois de descrever o cenário da cena, ele descreve o primeiro efeito da Maat em sua pessoa:

Minhas habilidades não eram mais como tinham sido: minha natureza tinha sido alterada de ontem para hoje, desde que eu vesti as insígnias [do vizir] do Profeta da Maat.

O Faraó exprime o seu prazer ao ver uma pessoa com a qual seu coração se sente em simpatia, e descreve a regra da transmissão:

Que tu possa agir em conformidade com o que eu disser!

Então a Maat vai ocupar o seu lugar adequado.

O relato termina com as conseqüências da conformidade, como manifestada na conduta oficial do vizir:

Eu agi em conformidade com o que ele ordenou Eu ergui a *maat* [justiça] até as alturas dos céus; eu fiz sua beleza circular por toda a terra Quanto eu julguei o queixoso, eu não era parcial. Eu não voltei minha face em busca de recompensas. Eu não exibia raiva a um queixoso, nem o afastava de mim, mas o tolerei em seu momento de ira. Eu salvei os tímidos dos violentos... . [{81}](#)

A *maat* do cosmos circula assim desde o deus, através do Faraó e de seus administradores, até o mais humilde e tímido queixoso na corte.

§ 3. A DINÂMICA DA EXPERIÊNCIA

A seção precedente lidou com a forma da cultura política egípcia; a seção atual lidará com a sua corrosão pelas experiências diferenciadoras.

A forma e a corrosão podem ser claramente identificadas como problemas, mas é difícil, ou mesmo impossível, separá-las no processo histórico. A criação e a corrosão não podem ser atribuídas a períodos sucessivos, e é questionável se, em qualquer momento, existiu uma forma intocada pelo fermento das experiências diferenciadoras, pois as tendências corrosivas podem ser discernidas nos próprios atos da unificação egípcia, como por exemplo na Teologia de Mênfis. Além disso, estas tendências nunca romperam a forma de maneira que possamos falar de uma revolução genuína, pois mesmo no ápice da crise política, quando a desilusão era tão profunda quanto a revelada na Canção do Harpista, os contemporâneos atribuíam os males da época à queda da ordem faraônica, e esperavam o resgate através de seu re-estabelecimento. As fontes analisadas na presente seção, portanto, lidam com a própria forma assim como com a corrosão. Através delas, a nossa compreensão desta forma como algo repleto de possibilidades evolucionárias e ao mesmo tempo magnificamente resistente a um renascimento que significaria a sua extinção será aprimorada.

1. O Tipo Egípcio de Diferenciação

Uma forma viva deste tipo deve ser tratada com cuidado. Do ponto de vista do presente podemos discernir, nas fontes egípcias, as sementes que poderiam ter se tornado conquistas semelhantes às de Israel e da Hélade. Entretanto, como a promessa não deu fruto, não há nenhuma serventia científica em se considerar a promessa como parte da semente – como ocorreu no caso de alguns egiptólogos entusiasmados com um viés progressivista. Para ficarmos seguros dos limites do que é cientificamente permissível, é necessário, portanto, esclarecer a estrutura da simbolização egípcia; devemos penetrar no segredo de uma forma intelectual que mantém sua vida exuberante tão rigidamente confinada às suas fronteiras. O trabalho pode ser iniciado com a explicação dos tipos e graus de diferenciação que *não* são encontrados na civilização egípcia.

Uma ilustração adequada dos limites da diferenciação egípcia é fornecida pelas cosmogonias, quando comparadas com a especulação jônica. Nos vários centros de cultos egípcios, um número considerável de deuses-criadores diferentes era adorado. Em Heliópolis, o deus-criador era Re ou Atum, o poder do sol ao meio-dia e à tarde; em Mênfis, era Ptah, o poder da terra; em Elefantina, era Khnum, um deus enigmático que fez todas as criaturas numa roda de oleiro; em Tebas, era Amon, o poder oculto do vento. Quando examinamos esta lista de poderes elementares criativos – a terra, o vento, o sol – somos

levados a recordar a tentativa dos filósofos jônicos de descobrir a origem do ser na água, no ar, ou no fogo. Evidentemente, egípcios e jônicos estavam perseguindo o mesmo tipo de atividade intelectual. Nos dois casos o homem buscava a origem do mundo que o cercava no tempo e no espaço, e encontrou a resposta em um elemento cuja presença criativa constante sugeria uma criatividade primordial.

Além deste ponto, porém, as duas empreitadas não são nem similares nem paralelas. Elas não são similares porque as respostas, apesar de possuírem uma substância comum, assumem formas muito diferentes. No Egito a resposta é um mito cosmogônico, uma estória da criação, ou, para ser mais exato, da ordenação do mundo, por um deus; na Hélade, é uma especulação sobre o princípio, a *arché*, do ser. Além disso, as diferenças na forma não são paralelas, pois ao fundo da especulação jônica, podemos sentir o pensamento cosmogônico da qual ela deriva. A especulação jônica e o mito cosmogônico se relacionam historicamente na medida em que a primeira deriva do segundo através da diferenciação da experiência e dos símbolos. O mito cosmogônico é uma forma mais antiga e mais compacta de expressar a ordem do ser, e deste mito a especulação jônica diferenciou a idéia de um ser e de um devir que não está aberto aos deuses, e que por causa deste isolamento requer uma interpretação em termos de forças imanentes. Este ato de diferenciação, no qual um mundo com uma ordem imanente do ser é criado pelo filósofo, é claramente uma conquista helênica; nada parecido ocorreu no Egito.

Os limites do mito egípcio são assim claros. Mesmo assim, hoje em dia não é mais possível considerar o mito como não tendo nenhuma outra função na história da humanidade além de fornecer um estágio na direção de formas mais racionais de simbolização; e da mesma forma, não faz mais sentido buscar o significado do mito em suas antecipações parciais de conquistas futuras. Temos que reconhecer que o mito tem uma vida e uma virtude próprias. Enquanto o pensamento egípcio não avançou do mito para a especulação, ele não é totalmente carente de verdade, ou de movimento intelectual. E a própria comparação que revela os limites do mito também aponta para a fonte de sua força. Pois o fato de que a especulação sobre o ser se diferenciou do complexo maior de cosmogonias sugere que o mito é muito mais rico em conteúdo do que qualquer das simbolizações parciais que dele derivam. Este conteúdo mais rico pode ser subdividido em duas classes: o mito, em primeiro lugar, contém os diversos blocos experienciais que se separam no decorrer da diferenciação; e, em segundo lugar, contém uma experiência que funde os blocos em um todo vivo.

Este fator unificante nas cosmogonias egípcias é a experiência da consubstancialidade.^{82}

Da interação destas diversas partes do mito resulta o seu sabor peculiar de compactação. Os ‘elementos’ previamente mencionados, por exemplo, não são discernidos como substâncias, como o material do qual o mundo no sentido imanente é feito, mas sim vistos como forças criativas em suas manifestações cósmicas mais impressionantes – no sol, na terra, no vento. Além disso, os deuses são reconhecidos como manifestados nos mesmos fenômenos cósmicos. E a forma pela qual os deuses estão presentes resiste à qualquer descrição em termos gregos ou modernos. Não se pode falar com propriedade de sua imanência ao mundo, pois ‘imanência’ pressupõe uma compreensão de ‘transcendência’ que ainda não havia sido alcançada, apesar de que é fato que uma experiência de manifestação divina pode levar a uma compreensão final da transcendência divina. O mito em sua forma compacta contém assim tanto o bloco experiencial que seria desenvolvido pelos jônicos e seus sucessores em uma metafísica do ser imanente ao mundo, e o outro bloco, ignorado nesta especulação, que se desenvolveria na fé em um ser transcendente ao mundo.

Em uma compactação que resiste à tradução em um vocabulário moderno, podendo apenas ser dissecada por este vocabulário, o mito mantém unidos os blocos que na história subsequente não apenas serão distinguidos, mas apresentarão uma tendência centrífuga. Se seguirmos as duas linhas de diferenciação que emergem do mito, se considerarmos que elas serão levadas até os extremos de uma fé radical em outro mundo e de uma metafísica agnóstica, e se contemplarmos a desordem inevitável que resulta na alma do homem e da sociedade ao final deste processo, os méritos relativos da compactação e da diferenciação serão vistos com outros olhos. A diferenciação, somos forçados a admitir, não é um bem puro; ela é carregada dos riscos de uma dissociação radical dos blocos experienciais unificados pelo mito, assim como da perda da experiência da consubstancialidade, ao longo do processo. A virtude do mito cosmogônico, por sua vez, é baseada em sua compactação: ele nasce em uma compreensão integral da ordem do ser, fornece os símbolos que expressam adequadamente uma diversidade equilibrada de experiências, e é uma força viva, que preserva a ordem equilibrada na alma dos crentes.

O fardo destas virtudes é carregado pela experiência da consubstancialidade. Ela é, na economia do mito, mais do que uma junção mecânica que unifica os diversos blocos experienciais, e sim um princípio que estabelece a ordem entre os reinos do ser. A comunidade do ser, é claro, é vivenciada como uma comunidade de substância; mas é a substância divina que se manifesta no mundo,

e não a substância cósmica que se manifesta nos deuses. Os parceiros na comunidade do ser são ligados entre si por uma ordem dinâmica na medida em que a substância divina permeia o mundo, a sociedade, e o homem, ao invés da substância humana ou social permear o mundo e os deuses. A ordem da consubstancialidade é portanto hierárquica; o fluxo de substância corre desde o divino até as existências mundana, social, e humana.

À luz desta análise será possível agora caracterizar a natureza e a direção das diferenciações que realmente ocorreram na forma mítica egípcia. A diferenciação não correu na direção da especulação jônica, ou na direção de uma abertura genuína da alma para o ser transcendente; ela é mais uma exploração especulativa dentro dos limites da consubstancialidade. A natureza da substância divina que se manifesta nos degraus existencialmente inferiores do ser se torna objeto de investigação, e a exploração leva – somos inclinados a dizer, inevitavelmente – a uma determinação desta substância como sendo ‘uma’ e ‘espiritual’. Considerando este resultado, é razoável falar de uma evolução egípcia na direção do monoteísmo, pelo menos se ficarmos atentos para o fato de que o pluralismo das manifestações divinas no mundo nunca foi realmente rompida ali por uma experiência de transcendência.

Alguns trechos dos Hinos de Amon da Dinastia XIX ilustrarão a natureza e os limites do desenvolvimento.^{83} Em primeiro lugar, o deus único é desconhecido porque ele surgiu no princípio, sozinho, sem testemunhas:

O primeiro a surgir no início dos tempos,
Amon, que veio a ser no princípio,
De modo que sua natureza misteriosa é desconhecida ...
Fazendo seu próprio ovo, um demônio de nascimento misterioso,
Que criou sua própria beleza,
O deus divino que veio a ser por si mesmo.
Todos os outros deuses vieram a ser após ele ter começado a si mesmo.

O deus, além disso, permanece sendo um deus oculto e invisível, cujo nome é desconhecido:

Um é Amon se ocultando deles,
Se escondendo dos outros deuses

Ele é distante do céu, ele está ausente do submundo,
De modo que nenhum deus conhece sua verdadeira forma.
Sua imagem não se dispõe em textos.
Ninguém dá testemunho dele
Ele é muito misterioso para que sua majestade possa ser contemplada,
Ele é muito grande para que os homens perguntem sobre ele,
Muito poderoso para ser conhecido.
Ao pronunciar seu misterioso nome, deliberadamente ou não,
Qualquer um cai instantaneamente em uma morte violenta.

O deus de forma misteriosa mesmo assim é um deus de muitas formas:

Misterioso de forma, brilhante de aparência,
O deus maravilhoso de muitas formas.
Todos os outros deuses se gabam dele,
Para glorificar a si próprios por sua beleza,
De acordo com sua divindade.

A participação de todos os outros deuses na substância do deus único, entretanto, é hierarquicamente restrita através de uma concepção trinitária peculiar da divindade mais alta:

Todos os deuses são três: Amon, Re, e Ptah,
E não há ninguém que seja segundo a eles.
“Oculto” [*amen*] é seu nome como Amon, ele é Re em seu rosto, e seu corpo é Ptah.
Suas cidades estão na terra, e durarão para sempre:
Tebas, Heliópolis, e Mênfis, até a eternidade.

Em seu conjunto, os textos fornecem uma imagem relativamente clara da situação intelectual. O movimento na direção do monoteísmo é evidente, pela elevação de um deus como o mais alto sobre todos os outros. Além disso, a tentativa de definir a sua natureza como a de um ser antes do tempo e além do espaço do mundo, assim como a sua caracterização como invisível, sem forma, e sem nome, revela a técnica típica da *theologia negativa* ao limitar a natureza do

deus transcendente. Mesmo assim, o movimento de diferenciação não rompe com o politeísmo; ele preserva a experiência de consubstancialidade intacta ao interpretar os deuses manifestos no mundo como participantes de uma única e mais alta substância divina.

De interesse particular é o símbolo trinitário do último trecho. É um dos textos sobre o qual um egiptólogo é ocasionalmente tentado a lançar um olhar especulativo como uma possível antecipação da Trindade cristã. Qualquer sugestão deste tipo nos parece inadmissível. O símbolo é uma óbvia obra de construção política, com o objetivo de permitir que as três cidades rivais participem como iguais da divindade exaltada do Amon de Tebas. Não há nenhum significado oculto no número três; poderiam ter sido quatro ou cinco deuses, se a situação política assim necessitasse. Mesmo assim, o símbolo desperta grande interesse por aspectos menos óbvios. Em primeiro lugar, ele fornece um apoio decisivo à nossa tese de que o desenvolvimento monoteístico egípcio não é motivado por uma experiência genuína de transcendência. A suave despreocupação com o conflito entre a especulação política trinitária e a exaltação do deus único e invisível seria impossível se qualquer conflito desta natureza fosse vivenciado de fato. Tal tolerância pressupõe que os dois tipos de especulação eram interpretados como pertencentes à amplitude de compactação mítica. O trecho é também de interesse ao mostrar que dentro dos limites do mito várias técnicas de especulação estavam disponíveis. O símbolo trinitário, por um lado, inclui os dois outros deuses na exaltação do Amon invisível e oculto; por outro lado, ele preserva as qualidades cósmicas manifestas dos três deuses em sua unidade. Enquanto o deus triuno é oculto, ele é Amon, o Vento; quando ele tem um rosto, uma aparência, ele é Re, o Sol; quando ele tem um corpo, ele é Ptah, a Terra. Nesta construção de um deus supremo, ao lado do qual não há nenhum segundo lugar, o deus único tem três aspectos cósmicos; mas precisamente por ser o portador dos três aspectos, ele não é idêntico a nenhum deles isoladamente. Se traduzíssemos o mito em linguagem teológica, diríamos que a natureza do deus uno pode ser definida analogicamente por predicados do ser imanente. O deus é, e não é, o Vento, o Sol, e a Terra. Apenas na exaltação de Amon os hinos empregam a técnica da *theologia negativa*; na especulação trinitária eles empregam a técnica da *analogia entis*.

Os resultados da análise, válidos para o problema geral da diferenciação dentro da forma cosmológica egípcia, podem agora se aplicados à Teologia de Mênfis.

2. A Teologia de Mênfis.

A Teologia de Mênfis foi preservada como uma inscrição do reino de Shabaka, o rei etíope que fundou a Dinastia XXV em 712 a.C. A data de sua composição, porém, é muito anterior, provavelmente tão antiga quanto a unificação do Egito na Dinastia I, *ca.* 3100 a.C. O título da inscrição é basicamente uma convenção; a caracterização como uma teologia certamente é inadequada. Em relação ao seu conteúdo, encontraremos a mesma complexidade do *Enuma elish* babilônico, pois ela é ao mesmo tempo uma cosmogonia, uma teogonia, e um mito político, com os eventos políticos fornecendo a razão da composição, assim como a chave para a sua compreensão. Em relação à sua forma, diversos artifícios literários são empregados. Encontramos histórias míticas, encenações de mistérios, trechos de construção especulativa, e entre elas até mesmo um estranho relato epistemológico da formação dos símbolos sobre a base da experiência sensorial. Se o conjunto destes pedaços possuiu qualquer forma literária, ela não pode mais ser claramente discernida, pois boa parte, especialmente no meio do texto, foi danificada. Mesmo assim, as subdivisões reconhecíveis são claramente partes de uma composição com o objetivo de justificar a fundação de Mênfis como o novo centro de um Egito unificado. [{84}](#)

Para os propósitos de nossa análise vamos distinguir três linhas de argumentação na Teologia de Mênfis. Elas lidam com (1) a unificação do Egito; (2) o estabelecimento de Mênfis como o centro do novo mundo político; e (3) a especulação teológica que confere a Mênfis sua superioridade sobre todos os outros centros de culto egípcios, especialmente sobre Heliópolis. No próprio texto, porém, as três linhas são de difícil separação. Mesmo onde um dos argumentos apresenta um predomínio claro, como por exemplo na seção sobre a especulação teológica, os outros temas continuam presentes em uma forma atenuada, de modo que o contexto político nunca está ausente. Além disso, a distinção não consegue reproduzir a compactação de pensamento que se deve à experiência da consubstancialidade. Pois nas imagens do texto os eventos políticos são ao mesmo tempo um drama divino-cósmico; e esta unidade substancial dos eventos nos diversos níveis de existência não pode ser comunicada através de qualquer análise; precisamos deixar que o texto fale por si:

... Ptah, ou seja, esta terra, nomeada com o Grande Nome de Ta Tjnen ...

Ele que unificou esta terra apareceu como o Rei do Alto Egito e como o Rei do Baixo Egito. [{85}](#)

Os fragmentos sugerem o significado do grande evento. O nome de Ptah é Ta Tjenen, ou seja, a ‘Terra Erguida’. O nome faz referência à crença cosmogônica de que o mundo começa com a emergência de uma massa de terra, a Colina Primeva, a partir das águas do caos. A terra da criação original é o próprio Egito; e através da identificação mítica, este Egito é o deus Ptah. A terra, além disso, se torna uma só com o aparecimento do rei conquistador, que em virtude deste ato se torna Ptah, a Terra Erguida do Egito. De fato, ao longo da história egípcia, o hieróglifo que designa a ‘colina primeva’ também significa o ‘aparecimento em glória’, especialmente do Faraó quando ele ascende ao trono. As referências à ‘terra’, finalmente, estão provavelmente carregadas de alusões à terra arrancada aos pântanos por Menes para a construção de Mênfis e do Templo de Ptah, assim como à ‘Grande Terra’, ou seja, a província de This da qual vieram os conquistadores. A criação e a unificação, o mundo e o Egito, o deus e o rei, o deus e a terra, o rei e a terra se fundem assim em um drama mítico da ordem que emerge do caos, um drama que se reflete em todos os reinos do ser. O drama, com seus significados estreitamente associados, deve ser mantido em mente durante a análise seguinte.

Sobre a unificação e o estabelecimento de Mênfis como o novo centro poderemos ser breve, pois nenhum problema de diferenciação se apresenta.

A história e justificativa da conquista é apresentada em uma história mítica, com passagens dramáticas misturadas (Seção II). O deus-terra Geb arbitra a disputa entre Seth, seu filho mais jovem, e Hórus, o filho de seu primogênito Osíris, sobre o governo do Egito. Seth recebe o Alto Egito, Hórus recebe o Baixo Egito. Pensando melhor, Geb revoga sua decisão e concede o governo de todo o Egito a Hórus, o filho de seu primogênito, como o herdeiro legítimo. A intenção política do mito é evidente: o Egito é originalmente uma terra sob governo divino; uma dissensão dinástica entre os deuses separou as duas partes do país; uma resolução divina restaura a unidade sob um único herdeiro. Daí, o conquistador é o Hórus, que assume a sua herança legítima de acordo com o decreto divino. Com sua vitória, a dissensão entre Seth e Hórus é resolvida. Como um sinal da nova harmonia, as duas plantas simbólicas das Duas Terras são plantadas aos portões do templo de Ptah em Mênfis. E o nome deste templo é: ‘A Balança das Duas Terras na qual o Alto Egito e o Baixo Egito foram pesados’.

A fundação de Mênfis como o novo centro é justificada por um drama no qual o corpo de Osíris é transferido até a nova capital (Seção VI). O significado da transferência é oferecido no trecho:

Então Osíris se tornou a terra no Castelo Real, no lado norte desta terra que ele tinha alcançado. Seu filho Hórus apareceu como o rei do Alto Egito e como o rei do Baixo Egito nos braços de seu pai Osíris, na presença dos deuses que lá estavam antes dele e atrás dele. {86}.

Apesar de que as seções da Teologia de Mênfis discutidas acima não apresentem nenhuma diferenciação digna de nota, elas tem uma relação com a especulação teológica da Seção V em diversos aspectos. Em primeiro lugar, elas estabelecem o contexto ao qual a especulação pertence, e revelam a motivação política além de qualquer dúvida. Em segundo lugar, com a riqueza de seu mito politeístico, elas arrefecem qualquer tentativa de se exagerar as tendências 'monoteísticas' da Seção V. E, em terceiro lugar, com a livre adaptação do mito aos propósitos políticos, elas revelam a amplitude de movimentos disponível à criação mítica naquele momento. Se esta amplitude geral for tomada em consideração, a especulação da Seção V perde muito do caráter extraordinário que ela apresenta se considerada independentemente.

A especulação teológica, a qual voltamos agora, é uma manipulação livre das cosmogonias e teogonias pré-existentes, com o objetivo de elevar o Ptah de Mênfis até o degrau mais elevado entre os deuses egípcios. Os elementos utilizados são (1) um mito do deus-sol que emerge do caos como o criador, e (2) um mito dos deuses criados pelo deus-sol. O primeiro mito está mais bem preservado em uma versão que designa a ascensão de Atum para fora do caos a Hermópolis. O caos consiste de oito deuses: as águas primevas e o céu sobre elas, o sem limites e o sem forma, a escuridão e a obscuridade, o oculto e o escondido. Desta Ogdóade primeva emerge Atum. De acordo com o segundo mito, é Atum quem cria os oito deuses da ordem celestial e terrestre; junto com Atum, os oito formam a Enéade. Com os dois mitos da Ogdóade e de Enéade como sua base, os autores da Teologia de Mênfis tinham que elaborar Ptah como sendo superior ao deus-criador Atum. Dentro do estilo do mito, o problema tinha que ser solucionado ao se colocar Ptah antes de Atum no processo de criação, ou seja, ao identificá-lo com os deuses da Ogdóade. Ele é:

Ptah-Nun, o pai que gerou Atum;

Ptah Naunet, a mãe que gerou Atum;

Ptah ... que deu à luz os deuses.

Através da identificação com Ptah, porém, os deuses originais da Ogdóade se tornaram virtualmente sem sentido. Ao invés do caos, existe agora no princípio um deus que cria o mundo a partir do nada.

Os autores aparentemente estavam conscientes do problema de uma criação *ex nihilo*, pois eles visivelmente se esforçaram, contra o empecilho das imagens visuais, para entender o processo como sendo espiritual. O trabalho de criação tinha que começar com Atum, o líder da Enéade. A criação do deus-criador anterior pelo novo deus-criador é apresentada nos seguintes termos:

[Algo] -na-forma-de-Atum veio a ser, no coração, e se tornou, na língua [de Ptah].

O tosco ‘algo-na-forma-de’ seria mais bem traduzido pelo grego *eidos*, ou pelo nosso moderno *idéia*. O mundo se origina como uma idéia na mente (o coração) e através do comando (a língua) do deus. Mas o mundo que vem a ser não é o mundo de Gênesis 1 com sua ontologia sóbria e sistemática: o universo inorgânico (1-11), a vida vegetativa (12), a vida animal (20-25), o homem (26-27): ele é o mundo egípcio que é ‘repleto de deuses’, e a sua criação começa com as forças divinas e cósmicas tradicionais, com Atum e sua Enéade. Ptah ainda não é o deus transcendente, mas apenas uma extrapolação especulativa dentro dos limites do mito. O significado do processo como sendo ‘espiritual’ deve ainda ser ponderado por uma reflexão sobre o ‘coração’ e a ‘língua’ do deus. Os dois órgãos que o deus utiliza na produção da idéia são os sítios orgânicos de qualidades divinas e reais conhecidas por outras fontes. O ‘comando’ ou ‘frase de autoridade’ (Hu), e o ‘conhecimento’ ou ‘percepção’ (Sia), são atributos do deus-sol Re, assim como do Faraó. Um Texto das Pirâmides diz:

O Grande [Re] se ergue no interior de sua capela,

E coloca no chão a sua dignidade por N.,

Depois que N. assumiu o comando [Hu] e apanhou o conhecimento [Sia].{87}.

Assim, a ‘espiritualização’ do deus é inseparável daquela do rei. Não podemos esquecer em nenhum momento que em virtude da consubstancialidade, a ‘teologia’ desta seção é ao mesmo tempo uma ‘política’. A criação do mundo como uma ‘idéia’ divina é consubstancial com a criação do Egito como a ‘idéia’ real do conquistador. E podemos inclusive dizer que a criação do Egito a partir do nada, como uma idéia no coração e na língua do

conquistador real, é a experiência que afrouxa os materiais míticos e leva à liberdade consciente da especulação teológica propriamente dita.

A constatação de uma nova liberdade, de uma aventura consciente em teologização, não é arbitrária, e encontra apoio no próprio texto. Pois o relato do primeiro ato criativo é seguido de um ‘ensinamento’ ou ‘doutrina’ epistemológica que parece ser uma nota de rodapé do autor que deseja justificar sua construção extraordinária. Outros deuses, como Atum, podem ter criado fisicamente; Ptah criou com o coração e a língua, e isto lhe dá a sua superioridade:

Acontece que o coração e a língua prevaleceram sobre todos os outros membros do corpo, considerando,

Que o coração está em todos os corpos, e a língua está em todas as bocas,

De todos os deuses, todos os homens, todo o gado, todas as coisas que rastejam, e tudo o que vive;

[Ptah prevalece] ao pensar [como o coração] e ao comandar [como a língua] tudo o que ele deseja.

A visão dos olhos, a audição dos ouvidos, a respiração do nariz,

Todos levam ao coração. Ele [o coração] traz todos os pensamentos à tona,

E a língua anuncia o que o coração pensa.

Assim são feitas todas as obras e todas as artes, a ação dos braços, o movimento das pernas, e a ação de todos os outros membros, de acordo com o comando que o coração pensa, que procede da língua, e que faz a dignidade [ou essência, valor] de tudo. {88}

O texto contém uma antropologia filosófica condensada. O pensamento e a vontade do homem são formados pela observação da situação. A vontade é então transformada em ação planejada e no significado dos artefatos. E já que, em virtude da consubstancialidade, a teoria também se aplica ao deus, as essências de todas as coisas (sua dignidade, seu valor) são encarnações do pensamento divino de acordo com a vontade do deus. A importância dos trechos é tamanha que não pode ser exagerada, pois elas mostram quão longe a diferenciação na direção da antropologia e da metafísica pode avançar sem romper a forma cosmológica. Os homens que podiam incluir em seu mito da criação tais ‘notas de rodapé’, relatando os princípios utilizados em sua construção, seguramente tinham uma atitude mental bem relaxada em relação ao produto de seu trabalho. A Teologia de Mênfis é um documento raro, talvez único, na medida em que ela atesta com autenticidade o grau de consciência racional que pode acompanhar a criação de um mito em 3000 a.C.

O clímax da especulação é a elevação de Ptah sobre Atum. O nome Atum significa ‘tudo’ e significa ‘nada’; ele é o ‘tudo’ em sua totalidade antes de seu

desvelamento na ordem do mundo.^{89} Em razão de sua posição entre os deuses, ele tem o título de ‘O Grande’. Ptah agora é concebido como o criador de Atum e da Enéade, e em razão de sua posição ele recebe o título de ‘O Poderoso Grande’. Deste ‘Poderoso Grande’ deus-criador, portanto, é emanada a ordem do mundo, evocada em todas as suas camadas pela ‘palavra’ que flui do coração e da língua do deus. Ele primeiro cria os deuses, depois os espíritos, macho e fêmea, que fornecem ‘alento’, e finalmente a ordem do homem:

A justiça foi dispensada àquele que faz o que é reto,

A injustiça, àquele que faz o que é errado.

A vida foi dada àquele que é pacífico,

E a morte ao criminoso.

Tendo completado seu serviço, o deus pode descansar:

E assim Ptah ficou satisfeito, depois de fazer todas

As coisas e todas as palavras do deus.

Ao contemplar a sua criação, Ptah vê que ele criou os deuses, as cidades, e os distritos do Egito. Em particular, ele colocou os deuses em seus templos, estabeleceu suas oferendas, e deu a cada deus um corpo de madeira, ou pedra, ou argila, de modo que seus corações fossem satisfeitos. O sucesso da criação se torna aparente quando todos os deuses e seus espíritos se reúnem em torno de Ptah, ‘contentes, pois associados ao Senhor das Duas Terras’. Esta última linha da especulação leva o mito da criação de volta ao seu motivo político, ou seja, a unificação do Egito.

A criação do mundo pela palavra de Ptah levou Breasted a pensar no verbo divino que criou o mundo em Gênesis, e da especulação de São João sobre o Logos. Desde então, a Teologia de Mênfis permaneceu motivo de orgulho para os egiptólogos.^{90} O pensamento egípcio, dizem eles, se mostra desde o princípio no mesmo nível espiritual e moral dos hebreus e de São João; e em sua busca por um primeiro princípio de ordem, assim como pela descoberta do princípio em uma inteligência divina criativa, ele se coloca no nível intelectual dos gregos. Enquanto sem dúvida há um núcleo de verdade nestas afirmações, elas necessitam de algumas qualificações críticas para se tornarem razoáveis;

pois da forma em que estão, elas são muito evidentemente defesas contra as noções progressivistas da história, na medida em que o seu argumento, em substância, é o seguinte: Qualquer um que ainda acredite que os primórdios da civilização humana são ‘primitivos’, e que apenas em Israel e na Hélade chegamos a um nível de interesse real para o homem moderno, forçosamente deve considerar as conquistas presentes no documento mais antigo da história humana. Contra este argumento, devemos insistir que ele só faz sentido se a idéia de um progresso em relação a ‘doutrinas’ for aceita inicialmente. Se, entretanto, substituirmos o princípio do progresso na história das idéias pelo princípio da compactação e diferenciação em relação às experiências, não há nada de extraordinário no aparecimento de idéias e técnicas de pensamento particulares em uma civilização antiga. A especulação egípcia sobre o Logos não deve causar surpresa alguma, já que diferenciações deste tipo são possíveis dentro de todas as formas civilizacionais. Seria surpreendente apenas se houvesse ‘um homem enviado de Deus, cujo nome era João. Este veio como testemunha, a fim de dar testemunho da luz, para que todos cressem por meio dele.’ (João 1:6-7). Pois isto não seria um exemplo de especulação dentro da forma do mito, mas sim de uma ruptura com a forma cosmológica e uma abertura da alma em direção à transcendência. O Logos da Teologia de Mênfis criou um mundo que era consubstancial com o Egito; mas o Logos de João criou um mundo com uma humanidade imediatamente sob Deus. O Logos Joanino teria destruído a mediação faraônica; ele não teria unificado e fundado o Egito, e sim destruído a sua ordem. Breasted, podemos dizer, viu corretamente as especulações paralelas ao nível de ‘doutrina’, mas como a vida não é uma questão de doutrina, estas especulações não afetam a forma, ou essência, de uma civilização. No que diz respeito às experiências de ordem, o paralelo não pode ser sustentado.

3. A resposta à desordem

A construção impressionante da Teologia de Mênfis – Um Deus, Um Mundo, Um Egito – revela a criação da ordem faraônica como a sintonia de uma sociedade com o ser divino. Quando o império se desintegrou institucionalmente ao final da Dinastia VI, os horrores da situação social subsequente poderiam muito bem ter fornecido razões para a reconsideração dos méritos da ordem derrubada, assim como do deus que tinha sido o seu avalista. Era um período de formação de novos laços sociais, da organização de uma nova comunidade, e da petição aos deuses para que fornecessem esta comunidade com um significado

sacro. Das profundezas do desespero poderia ter surgido uma alma purificada de ilusões sobre o mundo e disposta a enfrentar a iniquidade com a força que surge da fé em um deus transcendente ao mundo. Um homem novo, guiado pelo deus que não se manifestava em lugar algum exceto no movimento amoroso de sua alma, poderia ter dado início ao trabalho de criar um governo que seria menos baseado na divindade cósmica das instituições e mais na ordem presente nas almas dos homens que ali vivessem.

Os potenciais da situação, entretanto, não se tornaram atuais sob o estresse dos problemas egípcios. A ordem faraônica tinha caído fragorosamente, mas a fé nela, como a verdade da existência humana, nunca foi abandonada, apesar das tormentas do período. Enquanto as respostas dos homens à sua solidão foram muito variadas, elas tinham em comum uma orientação em direção ao paraíso perdido e que tinha que ser reconquistado. Os documentos literários do período que chegaram a nós contêm expressões de desordem, lamentações, reações agnósticas e hedonistas, expressões de ceticismo e desespero até o ponto do suicídio, e esperanças de um Faraó que restaurará o império até sua glória anterior. É uma literatura sempre fascinante, frequentemente profunda, e às vezes grandiosa, mas que nunca revela uma personalidade religiosa que poderia ter se tornado o centro de uma nova vida em comunidade além dos limites da civilização cosmológica.^{91}

Da quantidade considerável de textos literários que chegaram até nós, um breve texto merece nossa atenção, porque ele mostra que as possibilidades revolucionárias, mesmo que não tenham sido realizadas, foram pelo menos concebidas pelos pensadores da época. É um texto tumular do Reino Médio, datado de *ca.* 2000 a.C.; não se conhece nenhuma cópia de outros períodos.^{92}

Na abertura do texto, o deus-sol recebe as almas dos mortos; elas são liberadas das tormentas do mundo, e receberão bem a mensagem que o deus lhes traz. Ele lhes deseja paz. É a paz que ele conquistou para si próprio quando, através da criação, ele se libertou dos laços da serpente da iniquidade. Quando ele ainda estava nos laços da serpente, o seu coração fez quatro boas ações de modo a refrear o mal; ele repete estas ações de modo que as almas dos mortos possam participar de sua paz. Os quatro atos são os seguintes:

Eu fiz os quatro ventos de modo que cada homem pudesse respirar como seu semelhante em seu tempo. Este foi o primeiro ato.

Eu fiz a grande inundação de modo que o pobre pudesse ter direitos como o grande homem. Este foi o segundo ato.

Eu fiz cada homem como seu semelhante. Eu não ordenei que eles fizessem o mal, foi o coração deles que violou o que eu havia dito. Este foi o terceiro ato.

Eu fiz com que seus corações deixassem de esquecer o ocidente, de modo que as oferendas divinas fossem feitas aos deuses das províncias. Este foi o quarto ato.

O texto é um breve tratado sobre a origem do mal. O seu autor compreende a criação como a conquista do mal através de uma ordem de ‘boas ações’. A boa ordem do mundo e da sociedade é arrancada da iniquidade do caos pelo deus-criador, e em sua bondade é liberada para a existência. Se existe mal no mundo, ele vem do coração do homem – um coração que viola as ordens do deus. Estas sentenças compactas implicam tanto em um mito da Era de Ouro como em uma teodicéia; e elas também implicam a esperança para a restauração da boa ordem quando o homem derrotar o caos que há em seu coração e encontrar sua paz na obediência dos comandos criativos do deus. O texto é verdadeiramente extraordinário, entretanto, por causa do conteúdo destes comandos: o deus criou todos os homens como iguais; ele criou os ventos refrescantes e a inundação do Nilo para benefício do pobre assim como do rico; e ele colocou no coração de todos os homens, da mesma forma, a preocupação sobre ‘o ocidente’, ou seja, sobre sua morte, de modo que por suas oferendas eles tivessem livre acesso ao além. Pela ordem divina, a sociedade se torna uma comunidade de iguais; a desigualdade de posição e riqueza é o mal que procede do coração do homem.

A idéia de uma comunidade de iguais é muito distante do que vemos na Teologia de Mênfis. Infelizmente, é quase impossível determinar o significado do texto com mais detalhes. Os documentos literários que sobreviveram, embora numerosos, não são suficientes para a formação de uma imagem coerente da história intelectual egípcia. Portanto, não podemos colocar o texto em seu contexto. Será que estas idéias têm antecedentes? Serão elas a obra de um indivíduo isolado? São elas representativas de um grupo social, ou de uma região? Não existem respostas a estas questões. Podemos apenas dizer o óbvio: que a *conditio humana* é aqui o centro organizador do pensamento, e não o Faraó com seu Egito unificado. O homem que respira o ar e trabalha o solo, que vive e morre, cujo coração anseia a paz mas peca em contendas, que é homem perante Deus como seu irmão – tudo isso revela uma nova religiosidade da qual uma comunidade de homens imediatamente sob Deus poderia ter surgido. Mas tanto quanto sabemos, isso jamais ocorreu.

É possível, mas não certo, que alguma luz será lançada neste texto a partir de um poema mais elaborado do mesmo período que relata a ‘Discussão de um Homem, Pensando no Suicídio, com sua Alma’.^{93}

O homem está entristecido com a miséria de seu tempo e deseja se livrar de uma vida que se tornou sem sentido. Mas ele hesita antes do ato irrevogável; sua alma não concorda com sua vontade. Na discussão entre o homem e sua alma, os argumentos a favor e contra o suicídio são apresentados, até que a decisão é alcançada e a alma concorda em acompanhar o homem para onde ele for.

A alma discorda do homem, porque o ato de autodestruição é ímpio e imoral. A ordem dos deuses e a sabedoria dos sábios não permitem que o homem encurte o seu período de vida. Contra os argumentos da alma, o homem alega circunstâncias excepcionais que justificariam uma violação da regra perante os deuses. Além disso, de modo a satisfazer outras crenças aceitas, o homem concorda em fazer preparativos para o enterro e para sacrifícios, de modo que a alma não seja prejudicada no além. A alma não está satisfeita com esta proposta, e levanta dúvidas céticas sobre a eficácia destes preparativos para enfraquecer a vontade do homem, as mesmas dúvidas que já vimos na Canção do Harpista. Mas o Homem se aproxima da crise, e a alma apela para o meio desesperado de sugerir o suicídio moral como uma alternativa para o suicídio físico. O homem está em angústia mortal, porque leva a vida a sério, porque ele não agüenta a existência sem significado. Por que não deixar estas preocupações de lado? Por que não simplesmente deixar de desesperar? O homem deve aproveitar os prazeres do dia como vierem: ‘Persiga o dia feliz e esqueça as preocupações!’ Assim termina a discussão com a alma. O homem se irrita com a vileza do conselho; ele agora está em paz consigo e apresenta os argumentos finais para a sua decisão. Em quatro grandes séries de exclamações, ele alcança o clímax de sua decisão em favor da morte.

A primeira série expressa o seu horror perante o conselho da alma. O mero conceber desta idéia já é uma desgraça, e se ele seguisse o conselho, o seu nome se tornaria podridão:

Veja, meu nome vai feder através de ti
Mais do que o fodor da bosta das aves
Nos dias de verão, quando o céu é quente.

Os recursos de sua alma estão exauridos; nenhuma ajuda virá dali; agora ele está sozinho entre os horrores da época. O segundo grupo de exclamações

exprime o seu sentimento de estar perdido no impasse da solidão:

Com quem posso falar hoje?
Os meus semelhantes são maus;
Eu não amo meus amigos.
Com quem posso falar hoje?
Os rostos desapareceram:
Cada homem abaixa seu rosto ao ver seu semelhante.
Com quem posso falar hoje?
O homem devia inspirar a ira por seu caráter malévolos,
Mas ele leva todos a rir, apesar da maldade de seu pecado.
Com quem posso falar hoje?
Não há nenhum justo;
A terra está nas mãos daqueles que pecam.
Com quem posso falar hoje?
O pecado que aflige a terra
Ele não tem fim.

Em tal solidão absoluta, no terceiro grupo de exclamações, o homem se volta para a morte como a salvação do mal:

A morte me encontra hoje
 Como a recuperação de um doente,
 Como a liberdade após um quarto fechado.
A morte me encontra hoje
 Como um céu que se desanuvia,
 Como a luz que leva a lugares desconhecidos.
A morte me encontra hoje,
 Como a saudade de um homem por sua casa
 Após muitos anos passados em cativeiro.

O grupo final revela o que o homem pode esperar no além:

Certamente, aquele que vive no além
Será um deus vivo,
Punindo os pecados de quem os comete.

Certamente, aquele que vive no além
Se erguerá na barca do sol
Levando os escolhidos até os templos

Certamente, aquele que vive no além
Será um sábio, livre
Para falar com Re quando abrir a boca.

O texto não requer maiores explicações. Apenas alguns toques de interpretação são necessários. A primeira parte, a discussão entre o homem e a alma, é uma introdução. Parece um artifício literário para examinar os argumentos da época referentes ao debate sobre o significado da vida. Os argumentos individuais estão presentes em outras fontes. Uma vez expostos, o autor apresenta a sua própria posição, sem qualquer debate posterior, nas trincas da parte principal. Ele rejeita com veemência o niilismo da autodestruição moral. O impasse que precede um suicídio é provocado pela impossibilidade de uma vida espiritual e moral em comunidade com outros.^{94} Isto não é uma questão de riscos e desconfortos inevitáveis em uma época de comoção social; é uma questão da desintegração moral de um povo com o qual alguém é obrigado a viver. A essência da miséria é formulada na linha ‘Cada homem abaixa seu rosto ao ver seu semelhante’. A comunidade do espírito (ou, como diríamos para o Egito, a *maat*) foi destruída. O seu vizinho abaixa seu rosto para que você não veja em seus olhos o acordo que ele fez com o mal, e saiba que ele se tornou conivente. O isolamento do homem espiritual entre seus contemporâneos deixa a morte aparecer como a amiga que abre o portão da prisão da vida. Devemos observar as metáforas da vida como uma doença e uma prisão – são as metáforas que encontraremos posteriormente nos diálogos de Platão. O último grupo de trincas dá as razões para o suicídio como a solução moral. Não é a simples fuga de uma situação insuportável, mas sim o caminho para a redenção. No além, o homem será um deus vivo que pode ajudar na reparação dos males da sociedade ao punir os criminosos, re-estabelecer o culto e as oferendas nos templos, e ser efetivamente ouvido pelo deus.

O poema cresce em significado se nos lembrarmos da experiência da consubstancialidade. A era está em alvoroço porque a mediação da substância divina através do Faraó foi interrompida. Nesta situação o homem pode reforçar

a substância divina ao cometer suicídio e se unir aos deuses vivos que permitem que sua substância permeie a sociedade mais eficientemente do que um mero homem. Pode parecer estranho, mas está de acordo com a ‘forma’ egípcia do mito. O poeta está ligado experiencialmente à mediação da existência reta pela ordem da sociedade; ele não pode imaginar comunidades fora da ordem política imediata sob Deus; e a salvação por um Faraó ainda não está a vista. O suicídio proposto é uma forma extrema, mas aparentemente a única forma efetiva, de um indivíduo egípcio permitir que sua substância participe da restauração da ordem. Se compararmos a solução com a transferência confucionista do *tao* e do *teh* do príncipe para o sábio, ela claramente é um substituto extraordinário para a função ordenadora do Faraó.

É possível, como dissemos, que este poema sobre o suicídio lance alguma luz sobre o Texto tumular anterior. A idéia de que o texto contém o programa de uma revolução igualitária é muito improvável para merecer atenção. Parece, sim, que a análise do impasse foi levada adiante no Texto tumular, até a conclusão de que nenhum homem está livre de culpa, nem mesmo o autor. Todos estão envolvidos, pelas paixões de seus corações, no mal que eles preferem ver apenas em seus arredores. O Texto tumular entende os homens como iguais, não apenas em sua capacidade divina para o bem, mas também em sua capacidade própria para o mal. Apenas no além as suas almas se abrirão para a paz do deus. Se a posição implica na esperança, como no poema sobre o suicídio, de uma comunidade perfeita dos mortos influenciando os vivos, ou se é uma expressão de pessimismo radical sobre os assuntos terrenos, não podemos dizer. O texto não nos fornece pistas.

4. Akhenaton

A tenacidade da forma política egípcia sob a pressão de novas experiências foi submetida a seu teste mais espetacular no período do Novo Reino, durante a assim chamada Revolução de Amarna. Os eventos da época estão intimamente associados ao nome do reformador real Akhenaton (Amenhotep IV, 1375-1358 a.C.); e, sem dúvida, a revolução ganhou sua marca registrada pela personalidade do Faraó, por sua reforma do culto, e em particular pela expressão de sua espiritualidade nos hinos a Aton. Ele foi o primeiro reformador religioso claramente discernível como um indivíduo, não apenas na história do Egito como em toda a humanidade. Mesmo assim, sua reforma político-religiosa teve antecedentes e causas; e uma avaliação de sua natureza precisa requer uma

compreensão das circunstâncias que, por alguns anos, abriram a clareira histórica na qual ele pôde se mover, apenas para se fechar pouco depois e interromper o seu trabalho com o fracasso total.

As vicissitudes da ordem faraônica – a desintegração do Reino Antigo, o Tempo das Tormentas subsequente, a restauração do Reino Médio, a segunda ruptura e a invasão dos Hyksos, a expulsão dos invasores, talvez com auxílio estrangeiro, e a unificação renovada sob os governantes de Tebas – tinham deixado sua marca tanto na organização do império como na posição do Faraó. Um governante do Reino Novo não era mais um Menes que, no impulso de sua vitória criativa, podia reformular os deuses para adequá-los a sua conquista. Ele era mais humildemente um instrumento dos deuses, eleito por sua graça para restaurar e preservar uma ordem milenar que ele não tinha construído, uma ordem que tinha sido, mais de uma vez, ameaçada pelos erros de seus predecessores. Os eclipses do regime político tinham diminuído o prestígio do Faraó em relação ao regime permanente dos deuses; e conseqüentemente, o prestígio dos sacerdotes dos deuses duradouros tinha crescido. Em particular os sacerdotes do Amon de Tebas tinham se tornado uma força política equivalente à do Faraó. Era um poder sólido, cuja força derivava de uma longa história. Por três vezes o Egito tinha sido fundado e restaurado a partir de governantes vindo do sul; por duas vezes, o centro político tinha se movido para o norte, reforçando a influência do Re de Heliópolis. Desta vez, a terceira vez, o deus do sul manteve o seu instrumento sob seu controle; Tebas se tornou a capital do Reino Novo, e o Amon-Re de Tebas se tornou o deus do império.

Mesmo assim, o Faraó ainda era o governante do Egito. E a sua posição adquiriu um brilho adicional, precisamente porque ele, um indivíduo, era o instrumento dos deuses. Se ele não tinha mais o brilho primordial de um conquistador e criador, ele irradiava a luz mais confortante de um salvador e distribuidor de benesses. Esta qualidade messiânica do governante individual se torna visível nas fontes ainda no 22º século a.C.

As ‘Instruções’ de um governante dos Faiyum deste período a seu filho Merikare revela a fé do Faraó em um deus invisível que ‘conhece o caráter dos homens’. O filho é instruído,

Mais aceitável é o caráter de alguém de coração puro, do que o gado do transgressor.

Aja para o deus, para que ele possa também agir para ti...

O deus conhece aquele que age por ele.

O deus é o criador e benfeitor da humanidade, e em seu esquema o governante tem uma função definida:

Bem dirigidos são os homens, o gado do deus.
Ele fez o céu e a terra de acordo com o desejo deles... .
Ele fez o bafo da terra para suas narinas,
Eles que surgiram de seu corpo são suas imagens.
Ele se ergue no céu de acordo com o seu desejo.
Ele fez para eles as plantas, os animais, as aves, e os peixes, para que comessem... .
Ele fez a luz do dia de acordo com o seu desejo,
E ele passeia pelo céu para observá-los.
Ele ergueu um templo em torno deles,
E quando eles se lamentam, ele escuta.
Ele fez para eles governantes, ainda no ovo
Um apoio para sustentar as costas dos deficientes,
Deu o amor de vós para todo o mundo. {95}.

A designação da humanidade como o ‘gado do deus’ não é uma simples metáfora; ela é central para o ethos faraônico. Os “Avisos de Ipu-wer”, do mesmo período, elaboram a idéia ao descrever o Faraó perfeito:

Os homens dirão:
Ele é o pastor de todos os homens.
O mal não está em seu coração.
Mesmo se o rebanho é pequeno, ele passa o dia cuidando dele.

Tal pastor

Vai destruir o mal; ele vai estender seu braço contra ele;
Ele destrói a semente do mal e seus herdeiros.

Entretanto, quando o mal estiver em toda a parte, os homens buscarão seu pastor e não o encontrarão:

Onde está ele hoje? Estará ele dormindo?

Vejam, a sua glória está oculta... .

Do contraste entre a função e o fracasso do Faraó surgem questões e críticas ácidas:

Autoridade, Percepção, e Justiça estão contigo,^{96}

Mas é a confusão que tu espalhas pela terra,

Assim como o barulho da discórdia.

Os homens se conformam com o que comandaste... .

Amará o pastor então a morte?

A questão bem direta faz do Faraó o responsável pela desordem; quando os homens se comportam mal, ainda sim estão executando a vontade do governante. O caráter do Faraó individual, conseqüentemente, se torna a condição da paz doméstica. Do fundo da miséria surgirá a esperança de um governante messiânico que por suas qualidades pessoais trará dias melhores, como expresso nas “Profecias de Neferrohu”, do princípio do reino de Amenemhet I (2000-1970 a.C.):

Então um rei virá,

Pertencendo ao sul, Ameni, o triunfante, será seu nome.

Ele é o filho de uma mulher da Núbia,

Ele nasceu no Alto Egito... .

Rejubilem-se, povo de seu tempo!

O filho de um homem fará seu nome durar para todo o sempre.

Aqueles que se inclinam para o mal e que tramam revoltas vão abaixar suas vozes por medo dele.

Os Asiáticos cairão perante sua espada, e os Líbios cairão perante sua chama.

Os rebeldes pertencem a sua ira, e os traidores, a seu assombro.^{97}

No Reino Novo o rei-salvador tinha que se adequar às condições de um império mundial em expansão e suas burocracias militar, civil, e sacerdotal. A tensão latente é evidente no relato de Thutmose III de seu próprio governo (*ca.* 1450 a.C.). Por um lado, ele é o filho de Amon-Re, o grande conquistador que expandiu as fronteiras do Egito:

O deus é meu pai, e eu sou seu filho.

Ele me ordenou que me sentasse em seu trono, enquanto eu ainda era uma criança... .

Ele fez com que os países estrangeiros se curvassem perante minha majestade... .

Ele deu a vitória através da obra de minhas mãos, para estender as fronteiras do Egito... .

Ele se alegra em mim mais do que em qualquer outro rei que esteve na terra, desde que ela foi criada.

Eu sou seu filho, o bem-amado de sua majestade.

Por outro lado, ele foi um sacerdote de Amon, erguido ao trono pelo colégio sacerdotal por razões obscuras, e muito endividado perante seu deus:

Eu pago o seu bem com um bem ainda maior, fazendo-o maior do que os outros deuses.

A recompensa dele que distribui as benesses é um pagamento a ele de benesses ainda maiores.

Eu construí sua casa com a obra da eternidade... .

Eu estendi os locais dele que me fez.

Eu dotei seus altares sobre a terra... .

Eu sei com certeza que Tebas é a eternidade,

Que Amon dura para sempre... [{98}](#)

Quando lemos este relato duplo de uma vitória brilhante e de uma dívida que deve ser paga, nos perguntamos por quanto tempo a harmonia durará. Cedo ou tarde este filho do deus, com seu exército competente, decidirá que já pagou sua dívida para com o deus, e pode dispensar os fazedores de reis em Tebas. Foi exatamente o que aconteceu duas gerações após Thutmose, o Grande, quanto o império, graças às suas vitórias, vivia um período de estabilidade. [{99}](#)

A revolta de Akhenaton contra o Amon de Tebas tem uma estrutura complexa. Ela é ao mesmo tempo institucional e espiritual, revolucionária e reacionária. Os aspectos institucionais são de fácil compreensão. O Faraó, ainda com seu nome Amon de Amenhotep IV, fundou o culto do novo deus Aton, o dotou de grandes lotes de terra, mudou a sua residência, de Tebas para uma cidade recém-fundada mais ao norte, no local onde hoje é Tell el-Amarna, e apelou para medidas radicais quando encontrou a resistência dos colégios sacerdotais dominantes. Suas posses foram retiradas e a adoração de seus deuses proibida. A ira

particular do rei se dirigia contra Amon. O nome do deus foi apagado por equipes de pedreiros em todos os locais onde havia sido gravado; e os zelosos funcionários apagaram até mesmo o nome do deus presente no nome do pai do rei, Amenhotep. O rei mudou o seu próprio nome para Akhenaton, provavelmente significando o Espírito de Aton. Para a sociedade egípcia foi uma enorme convulsão, na medida em que uma nova classe dominante dos seguidores do rei foi estabelecida no poder enquanto a antiga classe dominante associada aos sacerdotes de Tebas caiu em desgraça e sofreu perdas severas de propriedade. O povo em geral também deve ter sido materialmente afetado pelas mudanças, pois hordas de empregados, artesãos e mercadores, associados ao culto de Amon perderam o seu sustento. A convulsão institucional só foi possível porque o rei tinha o exército, com seu competente comandante Haremhab, a seu lado.

Os outros aspectos da revolta são mais obscuros devido à escassez de fontes. Em particular, a pré-história do deus Aton é obscura. Ele certamente não foi criado por Akhenaton, apesar de não podermos rastrear sua existência antes do reino do pai do rei, Amenhotep III, ou no máximo durante o reino de Thutmose IV. A palavra *aton* era usada há muito tempo; significava o disco solar em sua aparência física, sem referência a um deus. O Aton como um deus-sol aparece pela primeira vez nas inscrições dos reinos imediatamente precedentes; e sob Amenhotep III ele aparentemente recebeu um templo em Tebas, sem qualquer conflito com Amon. As implicações da nova aparência divina podem ser divisadas em um hino solar do reino de Amenhotep III (*ca.* 1413-1377 a.C.). É um hino a Amon-Re. Mas o termo disco-solar, *aton*, é usado ao se dirigir ao deus:

Saudações a ti, disco solar do dia, criador de todos e produtor de suas vidas!

Além disso, este deus-sol recebe a fraseologia messiânica previamente discutida:

Pastor corajoso, levando seu gado,
Seu refúgio e produtor de suas vidas.

E, finalmente, ele é um deus mundial, brilhando sobre todas as terras, e não apenas sobre o Egito:

O único senhor, que alcança os fins de todas as terras todos os dias,

Sendo aquele que as vê passar por sob si. [{100}](#)

O hino sugere que uma resistência ao Amon de Tebas e à seus sacerdotes estava se estabelecendo durante o reino precedente. Já que pela regra da consubstancialidade o caráter do deus-sol também se aplica ao Faraó, os termos messiânicos indicam uma consciência mais aguçada do Faraó como o rei-salvador. E a insinuação do *aton* no nome do deus indica a busca de uma divindade diferente de Amon-Re. A busca pela natureza do ser divino estava avançando até o momento em que um novo nome tinha que ser descoberto, de modo a caracterizar seu isolamento e supremacia como além do panteão egípcio. Além disso, a ênfase (pela primeira vez nas fontes que chegaram a nós) no deus-sol que brilha sobre todas as terras e sobre toda a humanidade sugere que a expansão das fronteiras egípcias e a criação de um império mundial pela Dinastia XVIII foi a experiência que deu força à nova especulação político-teológica. Apenas aproximações deste tipo são possíveis; mas elas são suficientes para assumirmos no mínimo uma geração de preparação experiencial e simbólica para a revolta de Akhenaton.

Os hinos de Akhenaton foram preservados em inscrições nos túmulos de seus nobres. Para o texto completo e uma interpretação elaborada o leitor deve consultar a obra de Breasted. [{101}](#) Vamos comentar apenas alguns pontos que tem relevância para o desenvolvimento da forma política egípcia.

Na revolta, assim como na forma que ela assumiu, a personalidade do Faraó foi o fator decisivo. Os trechos seguintes sugerem o caráter de seu espiritualismo, que o separaram de seus contemporâneos e motivaram a sua revolta:

Tu nasces lindamente no horizonte do céu,
Tu, vivo Aton, princípio da vida!
Tu és gracioso, grande, brilhante, e alto sobre todas as terras,
Teus raios permeiam as terras até o limite de tudo quanto fizeste.

Todo o gado descansa em seu pasto,
As árvores e as plantas florescem,
As aves cantam em seus ninhos,
Suas asas se erguem em adoração a ti,
Todas as bestas se levantam,

Todas as criaturas que voam ou pousam,
Elas vivem quando tu te ergues para elas.
Os barcos navegam para cima e para baixo no rio,
Todas as estradas se abrem quando tu apareces.
Os peixes no rio saltam perante teu rosto;
Teus raios estão no meio do grande mar verde.

Esta é uma voz nova na história, a voz de um homem intimamente sintonizado à natureza, sensível ao esplendor da luz e de sua força que move a vida, louvando tanto o deus quanto a criatura. E a resposta jubilosa à aparição do deus, descrita no hino, continua ao longo do próprio hino como a resposta da alma real ao esplendor de Aton.

O Aton é o deus criador:

Oh deus único, igual a nenhum outro!
Tu criaste o mundo de acordo com o teu desejo,
Quando estavas só.

Mas agora ele se tornou expressamente o criador de toda a humanidade, inclusive os povos estrangeiros:

Os países da Síria e da Núbia, a terra do Egito,
Tu colocaste cada homem em seu lugar,
Tu provês as suas necessidades:
Todos têm sua comida e conhecem o tempo de suas vidas.
Suas línguas são diversas,
E suas formas também;
Suas peles são diferentes,
Como tu distinguiste os povos estrangeiros.

A expansão imperial rompeu com o viés provinciano que observávamos nos hinos do Reino Antigo. O mundo se abriu, e os povos estrangeiros são acolhidos no império. Sua humanidade comum é óbvia, apesar das diferenças raciais, lingüísticas, e culturais. O deus é compreendido como um deus para todos os homens.

Apesar de seus aspectos universalistas e igualitários, entretanto, o hino não é monoteístico, nem proclama um deus redentor para todos os homens. A criação do Aton é mais radical do que qualquer das tentativas precedentes de se entender a natureza da divindade, mas ainda se encontra dentro dos limites do mito politeístico. Akhenaton agiu ao excluir os outros deuses, em particular, o odiado Amon. Mas o próprio zelo na exclusão do nome de Amon das inscrições, de modo a destruir a sua eficácia magicamente, demonstra que o Amon era para ele uma realidade que tinha que ser levada a sério. Além disso, ele não perseguiu os outros deuses com o mesmo zelo. O Re de Heliópolis era pelo menos tolerado; e no próprio hino Aton era identificado com as três antigas divindades solares Re, Harakhte, e Shu. Parece antes que havia uma tendência reacionária na revolução de Akhenaton, na medida em que ele voltou a pedir o apoio das divindades que tinham glorificado os Faraós do Reino Antigo. A afirmação da posição real contra os parasitas sacerdotais de Tebas era fortificado pela lembrança dos deuses antigos.

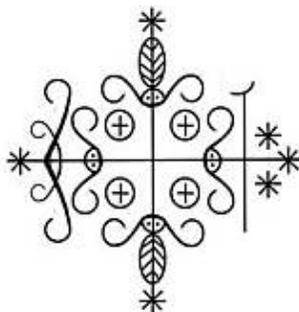
A tendência reacionária, talvez insuficientemente observada até hoje, se sente também na relação pessoal entre o rei e seu deus. O Aton é um deus para a natureza de todos, mas apenas para a alma do rei:

Tu estás em meu coração,
E não há nenhum outro que te conheça,
Exceto teu filho [Akhenaton].
Pois tu o fizeste bem versado
Em teus planos e teu poder.

A posição do Faraó como o mediador exclusivo entre o deus e o homem foi assim re-estabelecida com vigor. A religiosidade pessoal do povo, que tinha crescido desde o Primeiro Período Intermediário, tinha que ser desviada para o Faraó como o deus na terra. Pelo menos foi isto que Akhenaton tentou. O culto de Osíris foi severamente reprimido. As inscrições nas tumbas dos altos funcionários mostram a ênfase nova no monopólio da irradiação divina mantido pela administração sob o rei. No túmulo de Tutu, um alto funcionário da corte sob o regime, o rei é descrito como o filho de Aton, vivendo na verdade, saído dos raios do deus-sol, e por ele estabelecido como o governante do circuito de Aton. O deus concede ao rei sua própria eternidade e o faz à sua semelhança; o rei é a emanção do deus. Aton está no céu, mas seus raios estão na terra; e o rei, sendo o filho dos raios, é o instrumento do deus ao cumprir seus desígnios na

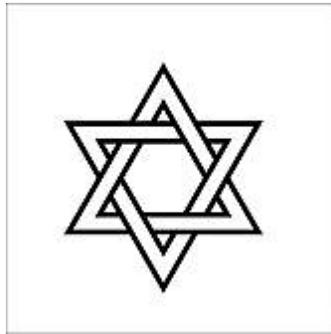
terra. O deus escuta para o rei o que está em seu coração, e pronuncia para o rei o que procede de sua boca. Como o deus se gera a cada dia sem cessar, da mesma maneira o rei se forma de seus raios para viver a vida de Aton. O rei ‘vive na verdade’ do deus da mesma maneira em que a verdade do deus vive nele; e o funcionário executa esta verdade, e é capaz de fazê-lo, na medida em que o *ka* do rei vive nele. A substância do deus, sua *maat*, permeia assim o reino e alcança finalmente os súditos.^{102} Mas o súdito não tem nenhum acesso direto ao Aton. Quanto o Aton nasce no mundo ele abraça seu amado filho Akhenaton; e o filho real, através de seu governo e administração, devolve o mundo ao deus como sua oferenda. O súdito só pode participar na circulação da substância divina através da obediência ao Faraó.^{103}

A beleza dos hinos a Aton, a atmosfera ‘moderna’ de individualismo, de atividade intelectual, de realismo na arte, de humanização do cerimonial da corte, e de uma tensão geral civilizacional constituíram uma tentação para se discernir mais do que está presente nas reformas de Akhenaton. Certamente, o rei era um indivíduo extraordinário. Mesmo assim, quando a análise se encerra, a sua obra revela o impasse do simbolismo faraônico ao invés de um novo começo. Ele era um esteta místico de alto grau, e podia animar a forma, pela última vez, com seu fervor espiritual. Mas nada aconteceu além disso, pelo menos no que diz respeito à ordem política do Egito. Ele negligenciou as necessidades administrativas e militares do império, e não tinha nada a oferecer ao povo. No final de seu reino, pelo menos de acordo com o que as fontes sugerem, ele foi forçado a negociar. E o seu sucessor Tutankhaton se tornou Tutankhamon e se rendeu a Tebas. A forma permaneceu intocada até o seu fim pelas mãos de conquistadores estrangeiros.



PARTE DOIS

A Ordem Histórica de Israel



A experiência compacta da ordem cosmológica se mostrou tenaz. Nem a ascensão e queda dos impérios cosmológicos, nem as repetidas crises do Egito imperial se mostraram capazes de romper a fé em uma ordem divina cósmica da qual a sociedade seria uma parte. É evidente que o contraste entre a duração da ordem cósmica e a fugacidade da ordem social não passou despercebido, mas a observação não penetrou decisivamente na alma, e portanto não levou a novas intuições sobre a verdadeira ordem do ser e da existência. Catástrofes políticas continuaram sendo interpretadas como eventos cósmicos decretados pelos deuses. Nas Lamentações Sumérias sobre a destruição de Ur pelos Elamitas, por exemplo, o ataque Elamítico foi vivenciado como a tempestade de Enlil:

Enlil chamou a tempestade – o povo geme.

A tempestade que aniquila a terra, ele chamou – o povo geme.

A grande tempestade do céu ele chamou – o povo geme.

A grande tempestade urra acima – o povo geme.

A tempestade ordenada por Enlil em seu ódio, a tempestade que varre a terra,

Cobriu Ur como um tecido, a cercou como um lençol de linho.

Um sudário cósmico, de certa forma, foi lançado sobre a cidade pelo deus e as suas ruas se encheram de cadáveres.^{104} No Egito, é verdade, as convulsões institucionais provocaram a diversidade de respostas analisadas no capítulo anterior. A experiência da ordem, mais profundamente abalada do que na Mesopotâmia, se moveu na direção dos limites que ficaram visíveis nos Hinos de Amon, após a Revolução de Amarna.^{105} O homem, em seu desejo por uma nova liberdade, parecia à beira de uma abertura de sua alma na direção de um Deus transcendente; e a nova religiosidade, de fato, alcançou um feito notável de especulação monoteística. Mesmo assim nos Hinos de Amon, a atração do magneto divino não foi forte o suficiente para orientar a alma na direção do ser transcendente. Os poetas egípcios não

podiam romper o laço da ordem faraônica e se tornar os fundadores de uma nova comunidade sob Deus.

Mas foi durante esta época que o laço foi rompido. Os Hinos de Amon foram criados na Dinastia XIX, *ca.* 1320-1205 a.C. E foi durante esta dinastia, de acordo com as conjecturas modernas, que ocorreu o Êxodo de Israel para fora do Egito. Ramsés II é supostamente o Faraó da opressão, seu sucessor Merneptah (1225-1215) o Faraó do Êxodo. Enquanto tais suposições precisas são duvidosas, o século XIII a.C. foi provavelmente a época de Moisés. No momento em que os egípcios estavam se debatendo com o seu simbolismo cosmológico até seus limites, sem ser capazes de romper os laços de sua compactação, Moisés levou o seu povo da escravidão sob o Faraó até a liberdade sob Deus.

Na história pragmática o evento foi muito irrelevante para merecer um registro nas crônicas egípcias. O povo que seguiu Moisés se consistia de alguns clãs hebreus que haviam sido empregados pelo governo egípcio para obras públicas, provavelmente a leste do Delta. Eles fugiram para o deserto a leste e se estabeleceram, por pelo menos uma geração, nas vizinhanças de Kadesh antes de prosseguir até Canaã. No estado centralizado e paternalista do qual eles tinham fugido, eles provavelmente eram tão bem tratados quanto a população nativa da mesma classe social. Mesmo assim, o Egito tinha se tornado um cativeiro para um povo cuja alma nômade ansiava pela liberdade do deserto. Quando esta liberdade foi conquistada, porém, ela se mostrou de um dúbio valor para os homens que tinham se acostumado a uma vida diferente. No nível material, talvez não houvesse muita diferença entre a existência nômade e as obras públicas em um estado paternalista. A frugalidade da vida do deserto inspirava uma nostalgia da culinária egípcia; e tanto quanto sabemos, talvez o cativeiro tenha se tornado um lar para o qual as tribos voltaram arrependidas. Mesmo sem tal anticlímax, o Êxodo foi muito pequeno para ser lembrado. Se nada tivesse acontecido além de uma fuga afortunada para fora do alcance do poder egípcio, a única consequência seria um pequeno aumento no número de tribos nômades presentes na zona fronteira entre o Crescente Fértil e o deserto propriamente dito, vivendo uma vida de subsistência baseada na agricultura em tempo parcial. Mas o deserto era uma parada no caminho, e não o objetivo; pois no deserto, as tribos encontraram seu Deus. Elas fizeram uma aliança com ele, e se tornaram o seu povo. Como um novo tipo de povo, formado por Deus, Israel conquistou a terra prometida. A memória de Israel preservou a história que

de outra forma seria insignificante, pois a irrupção do espírito transfigurou o evento pragmático em um drama da alma e os atos do drama em símbolos de libertação divina.

Os eventos do Êxodo, a parada em Kadesh, e a conquista de Canaã se tornaram símbolos porque eram animados por um novo espírito. Com a iluminação do espírito, o cativeiro institucional se tornou uma casa de morte espiritual. O Egito era o reino dos mortos, o Sheol, em mais de um sentido. Da morte e de seu culto o homem tinha que arrancar a vida do espírito. E esta aventura era arriscada, pois o Êxodo do Sheol no princípio não levou a lugar algum além do deserto da indecisão, entre as formas igualmente desagradáveis de existência nômade e vida em uma alta civilização. Portanto, devemos adicionar o Deserto ao Sheol e ao Êxodo como o símbolo do impasse histórico. Não era um impasse específico, mas o impasse eterno da existência histórica no ‘mundo’, ou seja, no cosmos no qual os impérios nascem e morrem sem mais significado do que uma árvore que cresce e cai, como ondas na corrente da eterna recorrência. Os fugitivos do cativeiro não podiam encontrar a vida que buscavam pela sintonia com a ordem cósmica. Quando o espírito soprou, a sociedade na forma cosmológica se tornou o Sheol, o reino dos mortos; mas quando arriscamos o Êxodo e partimos para o mundo, para fundar uma nova sociedade em outro lugar, descobrimos que o mundo é o Deserto. A fuga não leva a lugar algum, até que paremos para estabelecer nossa direção além do mundo. Quando o mundo se tornou o Deserto, o homem finalmente está na solidão na qual ele pode ouvir trovejante a voz do espírito que com seus sussurros urgentes o tinha impelido e resgatado do Sheol. No Deserto, Deus falou com o líder e com suas tribos; no Deserto, ao ouvir sua voz, aceitar sua oferta, e se submeter a seus comandos, eles finalmente alcançaram a vida e se tornaram o povo eleito por Deus.

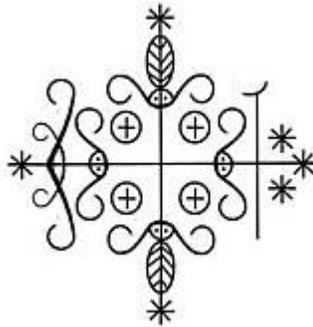
O que emergiu do Deserto não era um povo como os egípcios ou os babilônios, os cananeus ou os filisteus, os hititas ou os arameus, mas um novo gênero de sociedade, separados das civilizações da época pela eleição divina. Era um povo que se movia no drama histórico enquanto vivia atrás de um objetivo além da história. Este modo de existência era ambíguo e repleto de riscos de desvio, pois era muito fácil para o objetivo além da

história se misturar com objetivos alcançáveis dentro da história. O desvio, de fato, ocorreu, logo no princípio. Ele se expressou no símbolo de Canaã, a terra prometida. O símbolo era ambíguo porque, no sentido espiritual, Israel alcançou a terra prometida quando abandonou o Sheol cosmológico até o *mamlakah*, o domínio real, o Reino de Deus. Pragmaticamente, porém, o Êxodo do cativo se prolongou até a conquista de Canaã por meios assaz mundanos; depois, até um reino salomônico com as próprias formas institucionais do Egito e da Babilônia; e, finalmente, até o desastre político e destruição de Israel, como com qualquer outro povo da história. Em seu curso pragmático através dos séculos, Israel não escapou do reino dos mortos. Em um simbólico movimento contrário ao Êxodo sob a liderança de Moisés, os últimos defensores de Jerusalém, carregando Jeremias com eles contra a sua vontade, voltaram ao Sheol do Egito para morrer. A terra prometida só pode ser alcançada pelo movimento dentro da história, mas ela não pode ser conquistada dentro da história. O Reino de Deus vive em homens que vivem no mundo, mas não é deste mundo. A ambigüidade de Canaã afetou desde então a estrutura, não apenas da história de Israel, mas da história em geral.

O breve sumário de questões levantadas pelo aparecimento de Israel na história sugere uma quantidade considerável de complicações em detalhes. Existem dificuldades de cronologia; existe a relação entre os hebreus, Israel, Judá, e os judeus; a relação entre Israel e as sociedades siríacas vizinhas, cuja importância tem sido revelada para nós por descobertas arqueológicas; a relação entre a narrativa bíblica e a história que pode ser reconstituída desde indícios externos; e, finalmente, a relação entre a história pragmática e a história espiritual que levou ao problema cristão da história profana e história sacra. Estas perguntas seriam suficientemente complicadas para um estudo da ordem histórica peculiar de Israel. Mas elas se tornam ainda mais complicadas pela situação e história de nossas fontes literárias. Devemos levar em consideração as transformações que as tradições primitivas de Israel devem ter sofrido após a redação pós-exílica; as deformações de significado provocadas por canonizações e interpretações rabínicas e cristãs; as sutis alterações de significado impostas no texto hebreu da bíblia pelas traduções inglesas desde o século XVI d.C., mudanças que se fossilizaram em convenções tão resistentes que mesmo traduções contemporâneas da bíblia não ousam desviar delas; e, finalmente, a nuvem de debate levantada por um século de alta e baixa crítica que se deposita em

camadas grossas de controvérsia sobre cada problema. Hoje chegamos a uma situação na qual eruditos competentes escrevem tomos sobre a ‘Teologia do Antigo Testamento’, ou a ‘Religião de Israel’, enquanto outros eruditos, igualmente competentes, se perguntam se podemos encontrar uma teologia no Antigo Testamento, ou se Israel tinha uma religião.

É extremamente fácil ser sugado pelo Sheol da história e da filologia. Para evitar este destino, vamos saltar sobre a controvérsia e discutir diretamente o grande problema que interessa, ou seja, a criação da história de Israel. Uma vez que o grande problema da criação da história esteja resolvido, o método que deve ser usado no tratamento dos problemas secundários também ficará claro.[{106}](#)



CAPÍTULO 4

Israel e a História

Os principais aspectos teóricos de um estudo da ordem israelita têm sua origem comum no status de Israel como um povo peculiar. Pela eleição divina, Israel se tornou capaz de realizar o salto na direção de uma sintonia aperfeiçoada com o ser transcendente. A consequência histórica foi uma ruptura no padrão de desenvolvimento civilizacional. Em Israel aparece um novo agente da história, que não é uma civilização nem um povo dentro de uma civilização, como outros. Portanto, podemos falar de uma civilização egípcia ou mesopotâmica, mas não de uma civilização israelita. No caso egípcio, o povo e a civilização basicamente coincidem. No caso mesopotâmico, podemos distinguir grandes unidades étnicas, como os sumérios, os babilônios, os elamitas, e os assírios, dentro da civilização. No caso israelita, temos dificuldades. Segundo Toynbee, podemos falar de uma civilização siríaca a qual pertenciam povos como os israelitas, os fenícios, os filisteus, e os arameus de Damasco. Mas a própria enumeração das subdivisões étnicas torna clara que a posição de Israel era peculiar; pois o povo que produziu a literatura do Antigo Testamento sem dúvida era diferente dos demais. Além disso, o curso da história israelita não coincide com o curso da civilização siríaca. Ela começou antes da cristalização da civilização siríaca na história, e o seu desenvolvimento após a conquista da região por ondas sucessivas de assírios, babilônios, persas, gregos e romanos foi independente, e bastante surpreendente.

1. Israel e o Curso das Civilizações

Vamos nos aproximar do status peculiar de Israel através da cronologia. No que diz respeito à datas absolutas, vamos aceitar a opinião mais recente sem debate.^{107} O que nos interessa, na verdade, é a questão das pessoas, fatos, e eventos aos quais são atribuídas as datas.

Uma primeira tabela cronológica pode ser construída ao se atribuir datas aos eventos narrados na literatura do Antigo Testamento, tais como as histórias dos patriarcas, o exílio no Egito, o Êxodo, e assim por diante, até a história pós-exílica. O resultado, confinado aos eventos principais, é algo como o seguinte:

Tabela I

Era Patriarcal	1900-1700(?)	
Emigração dos Clãs de Jacó até o Egito		1700(?)
Êxodo	ca. 1280	
Principal Conquista Hebraica de Canaã		ca. 1250-1225
Período dos Juízes	1225-1020	
O Reino (de Saul a Salomão)	1020-926	
A Divisão do Reino	926	
Israel	926-781	
Judá	926-586	
Início do Exílio Babilônico		586
Construção do Segundo Templo		520-516
Retorno de Neemias		445
Retorno de Esdras		397

Uma segunda tabela pode ser construída ao se atribuir datas às ondas migratórias e domínios políticos da área geográfica da Síria-Palestina:

Tabela II

Primeiras Ondas Semíticas de Estabelecimento ca. 3000-2000

O Movimento dos Hyksos (Semíticos e Hurrianos)	ca. 1680-1580
Conquistas Egípcias	ca. 1580-1375
Ataque dos Habiru a Canaã	ca. 1480-1350
Conquistas Hititas	ca. 1390-1300
Reconquista Egípcia da Palestina	ca. 1350-1200
Invasão Israelita	ca. 1250-1225
Invasão dos Filisteus	ca. 1190-1175
Período de Ascensão dos Filisteus	ca. 1080-1028
Consolidação do Poder Israelita	ca. 1020-926
De Israel-Judá até o Exílio	926-586
Conquista Assíria de Israel	721
Conquista Babilônica de Judá	586
Domínio Persa	538-332
Domínio Macedônico	332-168
Período dos Macabeus	168-63
Domínio Romano	63-0-395

Finalmente, nós podemos construir uma tabela ao atribuir datas às principais fases da civilização siríaca, de acordo com a definição de Toynbee. De acordo com a interpretação de Toynbee, as invasões dos israelitas e dos filisteus na área da Síria e da Palestina criaram a situação na qual uma civilização autônoma pôde ter início. O domínio hitita e egípcio foi interrompido, os estabelecimentos cananeus independentes foram limitados à faixa costeira setentrional, os filisteus se estabeleceram na costa meridional, e os israelitas no terreno montanhoso ao sul da Síria. Desta situação inicial surgiram o reino de Damasco, as cidades-estado fenícias, e o reino de Israel. O principal choque que limpou a região tornando-a disponível para o crescimento autóctone foi a invasão dos povos do mar minóicos; e Toynbee também atribui à cultura minóica as principais influências que fertilizaram a civilização nascente. Ele está disposto, portanto, a colocar a civilização siríaca ao lado da helênica como afiliadas à civilização minóica. Esta premissa, como veremos, é pouco razoável em sua forma geral, mas tem uma boa dose de verdade. As influências minóicas na área de Canaã foram realmente significativas, mesmo antes da invasão dos filisteus; e as

descobertas dos poemas mitológicos Ugaríticos antes de 1930 nos apresentaram uma teogonia Cananéia-Fenícia que era no mínimo tão relacionada à teogonia helênica, como a conhecemos em Hesíodo, como ao mito babilônico; ou talvez mais relacionada.^{108} A civilização siríaca que pode ser circunscrita desta maneira teve um período comparativamente curto de desenvolvimento. Ela começou a se cristalizar *ca.* 1150 a.C., e sofreu o primeiro e decisivo choque rapidamente, em 926 a.C., quando o reino de Salomão foi dividido entre Israel e Judá. No momento em que o poder ascendente da Assíria requeria a cooperação militar para a defesa comum, os estados siríacos estavam envolvidos em conflitos suicidas entre si. A batalha de Karkar, 854 a.C, ofereceu um alívio temporário; mas em última análise o seu único efeito foi mostrar que uma aliança militar dos estados siríacos, se tivesse durado, talvez pudesse conter o assalto assírio. O Tempo das Tormentas siríaco termina com o estabelecimento de um Estado Universal sob os persas. Da interpretação de Toynbee resulta o seguinte:

Tabela III

Invasão de israelitas e filisteus	ca. 1250-1175	
Crescimento da Civilização Siríaca	ca. 1150-926	
Tempo das Tormentas Siríaco (Os Profetas)		926-538
Estado Universal Siríaco (Império Persa)		538-332

O método da construção de diversas tabelas cronológicas para diferentes classes de eventos tem a vantagem de trazer à tona as diversas facetas de significado associadas aos assim chamados fatos históricos. Esta vantagem é especialmente útil quando tratamos de eventos que aparecem em mais de uma tabela. Existe exemplos disto, nas três tabelas, quando examinamos o período entre a invasão israelita de Canaã e a queda de Jerusalém. Em cada uma das tabelas, por exemplo, a conquista de Canaã tem um significado que difere de acordo com o contexto. Na Tabela I, é o cumprimento de uma promessa divina; na Tabela II ela é uma dentre várias ondas migratórias que bateram na região da Palestina e depositaram o seu sedimento étnico; na Tabela III ela é parte das migrações que destruíram o domínio hitita e egípcio da região e abriu espaço para o crescimento autóctone da civilização

siríaca. Se as três tabelas fossem amalgamadas em uma só, as diferenças de significado desapareceriam, e o resultado seria uma débil seqüência de ‘fatos’ no sentido não-muito-bem-definido da historiografia positivística.

Fora do período de eventos sobrepostos, as tabelas mostra divergências notáveis. Em particular, encontramos uma data para Moisés e o Êxodo apenas na Tabela I, e não nas Tabelas II ou III.

Que uma data para Moisés não esteja presente na Tabela II é digno de nota, mas não surpreendente, pois aqui estamos lidando com os eventos massivos de movimentos étnicos e dominação imperial. Dentro da grande escala destes movimentos de povos, as tribos levadas por Moisés para fora do Egito foram um fator contribuinte anônimo. Devemos sempre lembrar que a importância de Israel na história não se deve a números. Na época de Salomão, inclusive, o povo que chamamos de ‘Israel’ era uma população na qual as tribos da Conquista haviam se misturado com os remanescentes cananeus das ondas aramaicas milenares, com hurrianos, hititas, e filisteus; e o reino era governado pela dinastia davídica, não-israelita.

É um choque, porém, ver a omissão de Moisés da construção de Toynbee da civilização siríaca na Tabela III. Na concepção da história de Toynbee, ‘religiões’ são os ‘produtos’ de sociedades em desintegração. Quando a civilização siríaca se desintegrou ela produziu os Profetas e o Judaísmo, assim como a civilização helênica, ao se desintegrar posteriormente, produziu Jesus e o Cristianismo. Não há lugar para Moisés em uma história de Israel que começa apenas após a poeira das invasões sedimentar, *ca.* 1150 a.C. Onde, então – a não ser que ele deve ser simplesmente eliminado, como um mito – encontraremos Moisés nesta concepção da história? Toynbee o encontra ao assumir uma ‘linha de desenvolvimento espiritual’, na qual tanto o Judaísmo como o Cristianismo podem ser colocados em sucessão. Se a linha é traçada desde os Profetas na direção do passado, encontraremos nela Moisés, e antes dele Abraão, até que alcançamos a adoração primitiva de Yahweh, que Toynbee descreve como ‘o *jinn* que habitava e animava um vulcão no Noroeste da Arábia’. A ‘linha de desenvolvimento espiritual’ subsidiária, que corta através das civilizações, se relaciona com os Tempos das Tormentas nos pontos decisivos. Moisés, portanto, foi ‘produzido’ pela desintegração do Reino Novo egípcio, Abraão foi ‘produzido’ pela desintegração babilônica após Hammurabi – sempre

supondo, e Toynbee não tem nenhuma segurança disso, que Abraão e Moisés foram personagens históricos. [{109}](#)

A construção do ilustre historiador pode parecer estranha, mas faz muito sentido em termos de um estudo de civilizações. A consistência pertinaz, que corre o risco de lançar dúvidas sobre o valor do método, deve inclusive ser louvada. Pois o método, aparentemente, não se aplica à epifania de Moisés ou à constituição de Israel através da Aliança; uma rachadura é evidente, e não é consertada pela construção subsidiária de uma ‘linha de desenvolvimento espiritual’. Se seguirmos Toynbee, teremos à nossa frente (1) uma Israel cuja história só começa após a conquista de Canaã, (2) uma ‘linha de desenvolvimento espiritual’ que vai de *jinn* a Jesus, (3) um Abraão babilônico, e (4) um Moisés egípcio. Quando olhamos para este panorama confuso, nos perguntamos, o que aconteceu com a Israel cuja história foi preservada no Antigo Testamento?

As dificuldades são resultado do confronto de dois tipos de história, representados respectivamente pelas Tabelas I e III. A Israel cuja história é contada no Antigo Testamento não se encaixa no panorama traçado por nossa historiografia crítica contemporânea. Este fato deve ser enfrentado, e devemos compreender que não existem soluções fáceis. Ao tentarmos alcançar um meio-termo, a ‘linha de desenvolvimento espiritual’ de Toynbee deve ser recordada para desencorajar fracassos similares. E não é possível abolir o problema ao descartar uma das duas tabelas. Por um lado, a ascensão e queda dos poderes da ordem certamente são a matéria da história; e se aceitarmos este princípio, temos que aceitar também a escala de importância na qual Israel ocupa um lugar muito pequeno, e, na época de Moisés, absolutamente nenhum lugar. Por outro lado, judeus e cristãos tem o hábito desconcertante de sobreviver à ascensão e queda dos poderes políticos; e não podemos eliminar a história espiritual judaico-cristã sem transformar a história em nonsense. Portanto, não podemos descartar a Tabela I. As duas tabelas devem ser aceitas como legítimas; e o conflito, portanto, deve ser dissolvido em uma análise teórica de sua fonte.

Vamos atacar o problema considerando, por ora, a busca da história pragmática, assim como a Tabela III, como aceitas, e procurando a fonte do problema na Tabela I.

Na primeira cronologia, as datas são atribuídas aos eventos principais narrados na literatura do Antigo Testamento; e este procedimento realmente leva à dificuldades. Pois a história contada do Gênesis até o final de 2 Reis não é uma história crítica de eventos pragmáticos – nem mesmo quando a referência a eventos pragmáticos tem uma base sólida na historiografia contemporânea e nos anais da corte, como para o período do Reino – mas sim um relato da relação entre Israel e Deus. Isso não significa que o relato não tem um âmago pragmático; pois não temos nenhuma razão para duvidar da existência de algum tipo de Moisés pragmático por detrás da história do Êxodo, assim como não temos nenhuma razão para duvidar de algum tipo de mundo por detrás da história da criação no Gênesis. Mesmo assim, os eventos não são vivenciados em um contexto pragmático de meios e fins, como ações que levam à resultados no domínio intramundano do poder político, mas como atos de obediência a, ou deserção da, vontade revelada de Deus. Eles são vivenciados por almas que lutam para alcançar a sintonia com o ser transcendente, que encontram o significado de suas ações individuais e sociais na sua transfusão com os planos de Deus para o homem. Quando vivenciado desta forma, o curso dos eventos se torna história sacra, enquanto os eventos individuais se tornam paradigmas do plano de Deus para o homem no mundo. Ora, o critério de verdade que se aplica a eventos paradigmáticos neste sentido não pode ser o mesmo que se aplica a eventos pragmáticos. Pois um evento vivenciado na sua relação com a vontade de Deus será relatado fielmente se a sua essência como paradigma for elaborada com cuidado. A precisão nos detalhes pragmáticos de tempo, local, personagens, suas ações e palavras é muito menos importante do que a precisão em relação à vontade de Deus na ocasião em questão, assim como a precisão em relação aos pontos de acordo, ou desacordo, da ação humana com a vontade divina. Além disso, um relato original, após entrar na fluxo da tradição oral, pode ser revisado de modo a enfatizar a essência paradigmática; as estórias podem ser retocadas dramaticamente, se necessário com detalhes imaginativos; e o significado dos discursos pode se tornar mais luminoso através de interpolações parenéticas. Um historiador pragmático, é claro, vai lamentar estas transformações como sendo uma falsificação das fontes, mas o autor da história sacra as considerará como sendo um aumento de verdade.

Em algumas ocasiões, entretanto, as tradições se revelam muito recalcitrantes para o gosto de autores posteriores; e a revisão de detalhes

pode ser considerada insuficiente na busca da verdade paradigmática. Então pode ocorrer que obras inteiras da tradição são reconfiguradas em um resumo mais ‘moderno’. O livro que por uma infeliz tradição recebe o nome de Deuterônomo, por exemplo, não é um ‘quinto’ livro de Moisés, mas sim uma enorme parénese adicionada ao Tetrateuco. Escrito na forma literária de um discurso de Moisés antes de sua morte, ela resume a lição paradigmática do Êxodo, do Deserto, e da Aliança como ela era compreendida pouco antes do fim do Reino de Judá. As Crônicas, por sua vez, são uma revisão dos livros dos Reis, de modo a fazer deles uma introdução adequada aos relatos da reconstrução pós-exílica de Esdras e Neemias. Esta multiplicação de histórias paradigmáticas, porém, ainda é um assunto comparativamente simples. A situação se torna ainda mais confusa quando encontramos diversos relatos do que parece ser o mesmo evento, sem que possamos saber por que existe mais de um relato. Por exemplo, o Antigo Testamento fornece dois relatos incompatíveis da conquista de Canaã, em Josué e no capítulo de abertura de Juízes. E ficamos nos perguntando se o mesmo evento pragmático pode ter sido o núcleo do qual duas versões tão divergentes se originaram, ou se a assim chamada conquista não foi antes uma infiltração gradual de tribos hebraicas, da qual duas fases diferentes foram capturadas nas duas versões, cada uma delas elaborada paradigmaticamente de modo a fornecer um relato exaustivo da Conquista simbólica. E, finalmente, precisamos recordar que a multiplicidade de histórias e versões foi integrada pelos redatores pós-exílicos em uma única história com um significado próprio; e que o trabalho dos redatores não foi projetado para ser desintegrado pelos historiadores modernos que buscam o significado de suas partes componentes.

A consideração deste extraordinário complexo de significados sucessivamente impostos uns sobre os outros deixa claro que as histórias paradigmática e pragmática não são inimigas. A história israelita não foi construída visando a confusão de historiadores que sagazmente atribuem uma data a Moisés enquanto não proferem qualquer opinião sobre sua existência. Ela não se interessa em absoluto pela história pragmática, mesmo se por longos períodos o seu núcleo pragmático é tão tangível e claro que sabemos mais sobre certas fases da história israelita do que sobre a Idade Média ocidental. Começamos a perceber que a história é um tecido complicado, do qual dois fios se tornam visíveis nas duas cronologias. Talvez o que aparenta ser um conflito entre eles desapareça quando o padrão no tecido israelita de

significados se torne evidente. Portanto, agora vamos mudar nossa linha de investigação. A Tabela III não será mais aceita sem crítica, será antes deixada de lado como suspeita de ser a causa do problema devido à sua relativa simplicidade, enquanto a história israelita será aceita, na esperança de que a sua estrutura mais complexa solucionará o problema, uma vez que a compreendamos corretamente.

Começaremos da observação já feita, de que a história sagrada israelita não pode ser descartada como irrelevante mesmo dentro da história pragmática, pois foi devido a ela que Israel se tornou o povo peculiar, um novo tipo de sociedade política no plano pragmático. Os homens que viviam o simbolismo de Sheol, Deserto, e Canaã, que compreendiam as suas andanças como o cumprimento de um plano divino, foram transformados por esta experiência no Povo Eleito. Pelo salto no ser, ou seja, pela descoberta do ser transcendente como a fonte da ordem no homem e na sociedade, Israel se constituiu como a portadora de uma nova verdade na história. Se aceitamos isto como a essência do problema, a narração paradigmática, com todas as suas complicações, ganha uma nova dimensão de significado através de seu papel na constituição de Israel. Pois a verdade que Israel portava teria morrido com a geração de seus descobridores, se ela não tivesse sido expressa em símbolos comunicáveis. A constituição de Israel como uma portadora da verdade, como um corpo social identificável e duradouro na história, só podia ser conquistado através da criação de um relato paradigmático que narrasse (1) os eventos relacionados à descoberta da verdade, e (2) o curso da história israelita, com diversas revisões, como uma confirmação da verdade. Este relato é o Antigo Testamento. Precisamente quando reconhecemos a problemática de tratá-lo como um registro pragmático, a narração revela a sua função como a criadora de um povo na política e na história.

Portanto, existe uma conexão íntima entre a narrativa paradigmática do Antigo Testamento e a própria existência de Israel, apesar de não ser a conexão que existe entre uma narração e os eventos que ali são relatados. A natureza desta relação obscura se tornará mais clara se recordarmos que nenhum problema deste tipo surgiu no tratamento da história mesopotâmica ou egípcia. Nenhuma Tabela I atrapalhou o nosso estudo das idéias dos impérios do Oriente Médio. Assim que esta observação negativa é feita, a relevância da Tabela, não apenas para a história israelita, mas para o problema da história em geral, se torna clara. Realmente, não houve nenhuma

oportunidade de se usar uma tabela deste tipo na história mesopotâmica ou egípcia – pela excelente razão de que nenhuma destas civilizações produziu um Antigo Testamento. Apenas Israel se constituiu ao registrar sua própria gênese como um povo como se fosse um evento com um significado especial na história, enquanto as demais sociedades do Oriente Médio se consideravam análogas da ordem cósmica. Apenas Israel teve a história como a sua forma interior, enquanto as outras sociedades existiam na forma do mito cosmológico. Portanto, podemos concluir que a história é uma forma simbólica da existência, da mesma classe que a forma cosmológica; e a narrativa paradigmática é, na forma histórica, equivalente ao mito na forma cosmológica. Assim se torna necessário distinguir as sociedades políticas de acordo com a sua forma de existência: a sociedade egípcia existia na forma cosmológica, enquanto que a sociedade israelita existia na forma histórica.

Agora que o mistério da Tabela I foi solucionado, pelo menos a um certo grau, podemos voltar à Tabela II e analisar com mais cuidado a teoria da história de Spengler-Toynbee que é subjacente à sua construção. A teoria é simples e elegante. Spengler concebe uma civilização (uma ‘cultura’ em sua terminologia) como o florescimento de uma alma coletiva em seu cenário histórico. As almas só florescem uma vez; e a cada civilização assim produzida passa pela mesma série de fases, suas ‘histórias’ respectivas, concebidas como análogos orgânicos de juventude e velhice. Quando a sua vitalidade se extingue, elas se dissolvem em períodos *fellahim* de duração indefinida. Cada civilização, portanto, tem uma história; mas a sucessão das civilizações não é uma história adicional. A teoria tem alguns bons argumentos do senso comum do seu lado. Pois as civilizações do passado, de fato, floresceram e decaíram, e a mecânica deste processo é bem compreendida. Podemos considerar a possibilidade de que a história da humanidade não está confinada para sempre nos moldes civilizacionais, mas enquanto ela for encenada pelas sociedades que chamamos de civilizações, não há razão para assumirmos que as civilizações presentes e futuras escaparão ao destino de suas predecessoras.

A excelência dos argumentos, porém, não reduz a nossa insatisfação com as conseqüências. Pois as civilizações se seguem umas às outras em uma seqüência sem significado; e quando a multiplicidade de almas civilizacionais se extingue, como parece ter ocorrido na opinião de Spengler, a humanidade vai se contentar com uma existência a-histórica e

vegetativa. A imagem é deprimente, e se torna ainda mais sombria quando Toynbee aplica a sua imaginação a ela. Com o pessimista Spengler, pelo menos poderíamos esperar que este melancólico espetáculo de civilizações que florescem e morrem estivesse terminando; mas de acordo com o alegre Toynbee, devemos esperar que este tipo de coisa ocorra enquanto a Terra existir. Pois, aceitando os cálculos de Sir James Jeans para a duração futura da Terra, Toynbee calcula um futuro de 1743 milhões de civilizações. ‘Imagine 1743 milhões de histórias completas, cada uma delas tão longa e interessante como a história da sociedade helênica; 1743 milhões de reproduções do Império Romano e da Igreja Católica e do Voelkerwanderung Teutônico; 1743 milhões de repetições das relações entre a nossa Sociedade Ocidental e as outras sociedades que existem hoje em dia!’ ^{110} ‘Nossos poderes de imaginação são insuficientes,’ exclama o grande historiador ao pensar neste futuro. ^{111}

Nós nos arrepiamos educadamente, como sempre quando convidados a contemplar a infinidade do tempo, do espaço, ou de números sob qualquer outro aspecto do que sua transparência para a infinidade de Deus, mas nos recusamos peremptoriamente a brincar. Para evitar a inevitável insuficiência de nossos poderes de imaginação, vamos aplicar nosso intelecto ao problema. No momento podemos dizer apenas que a teoria de Spengler-Toynbee, de fato, simplificou o problema – com as conseqüências imaginativas acima vislumbradas. Além disso, agora podemos colocar o dedo na ferida, ou seja a despreocupação com o problema da história como uma forma interna. Dos diversos fatores que contribuem na determinação desta ferida, o mais imediatamente interessante é a situação histórica na qual esta teoria foi formulada. Tanto Spengler como Toynbee carregam o fardo de certas tradições humanistas, mais especificamente em sua forma liberal-burguesa tardia, de acordo com as quais as civilizações são entidades místicas que produzem fenômenos culturais tais como mitos e religiões, artes e ciências. Nenhum dos dois pensadores aceita o princípio de que as experiências de ordem, assim como suas expressões simbólicas, não são produtos de uma civilização, e sim suas formas constituintes. Eles ainda vivem no clima intelectual no qual ‘fundadores de religiões’ estavam ocupados fundando ‘religiões’, enquanto na realidade eles estavam preocupados com o ordenamento de almas humanas e, se bem sucedidos, fundaram comunidades de homens que viviam sob a ordem descoberta como verdadeira. Se, porém, a descoberta israelita da história como uma forma de

existência for ignorada, então temos que rejeitar a forma na qual uma sociedade existe sob Deus. O conceito da história como uma seqüência de ciclos civilizacionais sofre do Eclipse de Deus, como um pensador judeu recentemente chamou este defeito espiritual.^{112} Spengler e Toynbee, na verdade, voltaram ao Sheol das civilizações, do qual Moisés levou seu povo até a liberdade da história.

2. O Significado da História

A concepção israelita da história, sendo a mais abrangente, deve ser escolhida ao invés da teoria deficiente de Spengler-Toynbee dos ciclos civilizacionais, que está subjacente à construção da Tabela III. Esta preferência, porém, não resolve as dificuldades inerentes à concepção israelita. Pois, se aceitamos a idéia da história como uma forma de existência, a palavra ‘história’ se torna ambígua. A ‘história’, então, pode designar, ou a dimensão de tempo objetivo na qual as civilizações florescem e decaem, ou a forma interna que constitui uma sociedade. A ambigüidade pode ser resolvida facilmente, é claro, se usarmos o termo em apenas um de seus significados; mas o resultado não é satisfatório. Se eliminarmos o primeiro significado, de modo que as sociedades cosmológicas tivessem apenas uma ‘existência no tempo’, o Egito ou a Babilônia não teriam uma história. Se eliminarmos o segundo significado, como Spengler e Toynbee fizeram, então não existe nenhuma palavra para o que a história é, no sentido estabelecido acima de uma sociedade se movendo no tempo, ao longo de um curso significativo, na direção de um estado de perfeição prometido por Deus. E seria muito inconveniente usar a palavra nos dois sentidos, pois neste caso algumas sociedades seriam mais históricas do que outras. Se escolhermos a concepção israelita, precisamos nos esforçar para resolver os problemas que ela traz em seu bojo.

O problema se origina na seguinte proposição: Sem Israel não haveria história, apenas a recorrência eterna de sociedades na forma cosmológica. À primeira vista, a proposição parece absurda, pois leva a ambigüidades que nos deixam perplexos, e, talvez, até a fuga de Spengler e Toynbee. Mas ela perde o seu tom absurdo se for compreendida em seu rigor metodológico como uma frase sobre a forma interna das sociedades. Não significa que um

historiador do futuro veria uma sucessão interminável de Platões, Cristos, Impérios Romanos, e assim por diante, como Toynbee imaginou em seu devaneio. Pois ‘recorrência eterna’ é o símbolo pelo qual uma civilização cosmológica expressa (ou melhor, pode expressar, se estiver inclinada a tanto) a experiência de sua própria existência, da durabilidade e da fugacidade, na ordem do cosmos. ‘Recorrência eterna’ é parte da própria forma cosmológica – ela não é uma categoria da historiografia, e nunca terá um historiador. Uma sociedade política que compreende a sua ordem como uma participação na ordem cósmica divina, por esta razão, simplesmente não existe na forma histórica. Mas, se ela não existe na forma histórica, podemos dizer que ela tem uma história? Não voltamos ao absurdo de dizer que o Egito e a Babilônia não têm história? Novamente o absurdo se dissolve se o intelecto intervém antes da imaginação perder o freio. As civilizações cosmológicas não são imunes à história, mesmo se elas não apresentam a forma histórica. Lembrando nosso princípio da constância da natureza humana, assim como o princípio da compactação e da diferenciação, podemos esperar que a história esteja presente nelas, da mesma forma que a especulação metafísica e a especulação teológica, porém sempre contidas na compactação da forma cosmológica, nunca diferenciada. E esta presença é revelada assim que, através de Israel, a história se torna diferenciada como uma forma de existência. Começamos a nossa história da ordem, não com Israel, mas com os impérios mesopotâmico e egípcio, pois em retrospecto a busca da ordem no ambiente dos símbolos cosmológicos parece ser a primeira fase da busca pela ordem verdadeira do ser que foi levada adiante por Israel. Em particular, a dinâmica egípcia se mostrou particularmente interessante porque ela revelou o movimento da alma na direção de uma compreensão, nunca realmente alcançada, do Deus transcendente ao mundo.

A ambigüidade de ‘história’, portanto, se dissolve no problema da compactação e da diferenciação. A história egípcia, ou quanto a isso a história mesopotâmica ou chinesa, apesar de transcorrer na forma cosmológica, é história genuína. Mesmo assim, este conhecimento não é articulado no simbolismo compacto das próprias civilizações cosmológicas; a presença da história é descoberta apenas em retrospecto, de uma posição a partir da qual a história como uma forma de existência já se diferenciou. Pela primeira vez, encontramos um problema que vai se apresentar em diversas ocasiões – ou seja, a gênese da história pela interpretação retrospectiva. Quando a ordem da alma e da sociedade se orienta na direção

da vontade de Deus, e conseqüentemente as ações da sociedade e de seus membros são vivenciadas como obediência ou deserção, se cria um presente histórico, irradiando a sua forma sobre um passado que não era conscientemente histórico em seu próprio presente. Seja quando o passado recebe uma tonalidade negativa como o Sheol do qual o homem deve fugir pela irradiação da forma histórica, ou quando ele recebe uma tonalidade positiva como a *praeparatio evangelica* pela qual o homem deve passar para emergir na liberdade do espírito, o passado se incorpora à torrente de eventos que tem o seu centro de significado no presente histórico. A história como a forma na qual uma sociedade existe tem a tendência de estender o seu campo de significado até englobar toda a humanidade – como inevitavelmente deve ocorrer, se a história é a revelação da vontade de Deus ao homem. A história tende a se tornar história do mundo, como ocorreu neste primeira ocasião no Antigo Testamento, com o seu apanhado magnífico da história narrativa, desde a criação do mundo até a queda de Jerusalém.

A tendência da forma histórica de expandir o seu campo de significado além do presente até o passado implica em um número de problemas que serão elaborados nos momentos adequados, em seções posteriores de nosso estudo. No presente contexto apenas os três problemas principais serão mencionados. Eles são, (1) a realidade ontológica da humanidade, (2) a origem da história em um presente historicamente em fluxo, e (3) a perda da substância histórica.

(1) Em primeiro lugar, a história cria a humanidade como a comunidade de homens que, ao longo das eras, se aproxima da ordem verdadeira do ser que tem a sua origem em Deus; ao mesmo tempo, a humanidade cria esta história através de sua aproximação real à existência sob Deus. É um processo dialético complexo cujos primórdios, como vimos, ocorrem no âmago das civilizações cosmológicas – e ainda mais profundamente em um passado humano além do alcance do presente trabalho. A expansão do império sobre os povos estrangeiros, por exemplo, traz à tona a humanidade dos povos conquistados. Nos textos de Thutmose III a Akhenaton o deus que criou o Egito foi transformado no deus que também criou os outros povos que agora tinham sido trazidos ao império. O próprio decorrer da história pragmática, portanto, cria situações nas quais uma verdade sobre Deus e

sobre o homem foi vista – se bem que tão vagamente que a forma cosmológica da sociedade não foi rompida. O domínio da conquista pragmática se tornou transparente para a verdade de que a sociedade dos homens é maior do que a sociedade nuclear de um império cosmológico. Esta observação deve iluminar tanto o mecanismo causal da diferenciação como a realidade objetiva da história. A inclusão do passado na história através de interpretação retrospectiva não é uma construção ‘arbitrária’ ou ‘subjéitiva’, mas sim a descoberta genuína de um processo que, mesmo apresentando um objetivo desconhecido das gerações passadas, leva em continuidade até o presente histórico. O presente histórico se diferencia em um processo que é, ele próprio, histórico, na medida em que o simbolismo compacto gradualmente se afrouxa até que a verdade histórica ali contida emerge em forma articulada. Do presente articulado, então, o processo inarticulado do passado pode ser reconhecido como sendo verdadeiramente histórico. O processo da história humana é ontologicamente real.

Mesmo assim, permanece a ambigüidade de um significado criado por homens que não sabem o que estão criando; e esta ambigüidade muito frequentemente leva até uma complacência que acompanha o conhecimento supostamente mais elevado, e em particular o fenômeno arquiconhecido do orgulho espiritual, nas gerações subseqüentes. Esta complacência e este orgulho certamente não têm base. Pois o raio de luz que penetra desde um presente histórico até o seu passado não produz um ‘significado da história’ que pode ser guardado como uma informação válida para sempre, e também não produz um ‘legado’ ou ‘herança’ no qual o presente pode se sentar confortavelmente. Ao invés disto, ele revela uma humanidade buscando a ordem de sua existência dentro do mundo enquanto se sintoniza com a verdade do ser além do mundo, e ganhando, no processo, não uma ordem substancialmente melhor dentro do mundo, mas sim uma maior compreensão do abismo que separa a existência imanente e a verdade transcendente do ser. Canaã continua tão distante de nós como sempre esteve no passado. Qualquer um que tenha sentido este incremento da tensão dramática no presente histórico está imunizado contra a complacência, pois a luz que ilumina o passado apenas aumenta a escuridão que recobre o futuro. Ele vai se arrepiar perante o mistério abissal da história como o instrumento da revelação divina para propósitos finais que são igualmente desconhecidos dos homens de todas as eras.

(2) A expansão retrospectiva da história sobre o passado cria um presente que tem forma histórica. Surge, então, todo o complexo de problemas ligados à multiplicidade de presentes históricos. Cada presente tem o seu próprio passado; e existem, também, as relações entre os diversos presentes, assim como entre as histórias criadas por eles. A história israelita foi a primeira, mas não a última; ela foi seguida pela cristã, que estendeu a sua própria forma sobre a história israelita e a integrou, em Santo Agostinho, no simbolismo da *historia sacra*. Além disso, paralelamente ao avanço israelita, ocorreu a ruptura helênica da forma cosmológica, resultando na filosofia como a nova forma de existência sob Deus; e a corrente de filosofia helênica (cuja relação com a forma histórica será estudada em detalhes por nós) entrou na, e se misturou à, corrente judaico-cristã da história. Esta multiplicidade de presentes sucessivos, simultâneos, se misturando tem uma aparência surpreendente de arbitrariedade. Existe realmente uma história verdadeira e objetiva que emerge destas construções subjetivas e ficcionais?

A pergunta é legítima; e a suspeição de que a história é uma interpretação subjetiva de eventos passados não pode ser eliminada por qualquer grau de ‘precisão’ na determinação dos eventos. Se existe algo de parecido com a objetividade histórica, a sua fonte deve ser buscada na própria forma histórica; e, da mesma forma, se existe a suspeição da subjetividade, ela deve ser associada à forma. Ora, a forma histórica, compreendida como a experiência do presente sob Deus, aparece como algo subjetivo apenas se a fé é mal entendida como uma experiência ‘subjetiva’. Se, entretanto, ela for compreendida como o salto no ser, como a entrada da alma na realidade divina através da entrada da realidade divina na alma, a forma histórica, longe de ser um ponto de vista subjetivo, é um evento ontologicamente real na história. E ele deve ser compreendido como um evento desta natureza, enquanto basearmos a nossa concepção da história em uma análise crítica das fontes literárias que relatam o evento, e não introduzimos a subjetividade nós mesmos com a especulação ideológica arbitrária. Se os homens a quem o evento ocorreu explicam o seu significado através de símbolos, a explicação lança um raio ordenador de verdade objetiva sobre o campo da história no qual o evento objetivamente ocorreu.

Além disso, já que o evento não é ficcional e sim real, e a explicação simbólica, portanto, é limitada pela natureza do evento, podemos esperar que as diversas simbolizações da ordem histórica se conformem a um tipo geral, apesar de profundas diferenças individuais. E realmente é o que

observamos ao examinarmos a multiplicidade de presentes históricos e de suas simbolizações. Moisés levou Israel desde a morte no cativeiro até a vida da liberdade sob Deus. Platão descobriu a vida eterna para as almas eróticas e a punição para as almas mortas. O Cristianismo descobriu a fé que salva o homem da morte do pecado e permite sua entrada, como o novo homem, na vida do espírito. Em todos os casos de um presente na forma histórica, observamos uma opção radical entre a vida e a morte dividindo a corrente do tempo em um Antes e um Depois da grande descoberta.

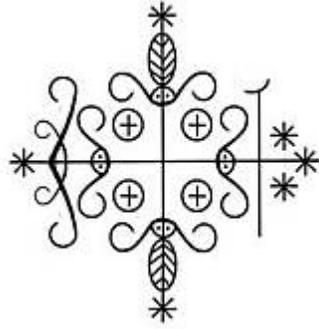
O conteúdo do evento, ainda por cima, fornece o princípio para a classificação dos homens e das sociedades, passadas, presentes e futuras, de acordo com o grau em que elas se aproximam da forma histórica, se mantêm distantes, ou se afastam dela. Este princípio, que permanece sempre o mesmo em todos os casos, inevitavelmente resulta em diferentes resultados de acordo com o horizonte histórico no qual ele é aplicado. Sempre há a divisão do tempo em um Antes e um Depois, assim como a classificação dos contemporâneos entre aqueles que participam do Êxodo, tornando-se assim o Povo Eleito, e aqueles que permanecem no Sheol. A expansão da ordem histórica além deste centro, porém, depende da natureza do passado que é vivenciado como socialmente eficaz no presente. O modelo para o tratamento do passado eficaz em relação ao presente histórico é fornecido por São Paulo em Romanos. O presente histórico era compreendido por São Paulo como a vida sob a revelação divina do Cristo, enquanto o passado eficaz que cercava a nova sociedade era fornecido pelos judeus e pelos gentios. As três comunidades – cristãos, judeus, e gentios – pertencem à mesma humanidade na medida em que todas participam da ordem divina; mas a ordem foi revelada a elas em graus diferentes de clareza, aumentando na sucessão cronológica. Aos gentios a lei foi revelada pelo espetáculo da criação divina; aos judeus, pela Aliança e pelo comando divino positivo; aos cristãos, pelo Cristo e pela lei do coração. A história e a sua ordem, portanto, é estabelecida pela medida na qual as várias sociedades se aproximam da clareza máxima da revelação divina. Esta foi uma extraordinária criação de ordem histórica, centrada no presente de São Paulo e cobrindo os pontos principais de seu horizonte empírico. Evidentemente, a construção não poderia ser final, e teve que ser ajustada de acordo com as mudanças e aumentos do horizonte empírico; mas, ao mesmo tempo, ela permaneceu ‘verdadeira’ durante boa parte de dois milênios.

Quando contemplamos este longo período de tempo, nos lembramos mais uma vez dos eventos cataclísmicos que, no nível pragmático da história, formaram um horizonte tal como o Paulino e agora o estão alterando. As formas históricas israelita e cristão surgiram na situação pragmática criada pelos impérios multicivilizacionais desde Thutmose III, e podemos notar como as conquistas, mesmo dentro da civilização egípcia, induziram e esclareceram a idéia de uma humanidade mais-do-que-egípcia sob um único deus-criador. ^{113} Uma situação pragmática semelhante, mas em uma escala muito maior, foi criada pela expansão imperial da civilização Ocidental por todo o mundo desde o século XVI d.C. Civilizações que antes eram apenas vagamente conhecidas, ou completamente desconhecidas, por nós agora preenchem o horizonte de forma massiva; e as descobertas arqueológicas somaram ao seu número um passado da humanidade que tinha sido eliminado da memória. Esta enorme expansão do horizonte espacial e temporal conferiu ao nosso tempo o fardo de relacionar um passado cada vez mais abrangente da humanidade com a nossa forma máxima de claridade, que é a cristã. É um trabalho que mal começou.

(3) Uma sociedade em existência sob Deus está na forma histórica. Do seu presente sai um raio de significado que ilumina o passado da humanidade da qual ele emergiu; e a história escrita desta maneira é parte do simbolismo com o qual a sociedade constitui a si mesma. Se a história da humanidade é compreendida como um símbolo neste sentido, percebemos que ela fica exposta, como qualquer símbolo, a uma perda de substância. Muito tempo depois que o significado foi drenado dele, o símbolo ainda pode ser usado, como por exemplo quando o passado da humanidade não é relacionado a um presente sob Deus mas sim às opiniões de um historiador nacionalista ou agnóstico. Não é necessário, entretanto, recorrer a exemplos como este para ver que o símbolo está ameaçado por diversos perigos. Pois a massa de materiais que tem peso na história significativa da humanidade tende, por seu próprio peso, a desintegrar o significado que ela supostamente serve. Como um arqueólogo comentou recentemente: ‘Em nosso entusiasmo pela pesquisa arqueológica, somos às vezes tentados a ignorar a razão que dá à Palestina o seu interesse especial aos nossos olhos – quase todo o Antigo Testamento hebreu é um produto do solo palestino e de autores israelitas.’ ^{114} A especialização inescapável penetra em regiões de matérias

e de problemas muito distantes do centro de significado, tão remotos que às vezes o especialista considerará a preocupação com o centro de significado como algo alheio ao trabalho do historiador.

Estas pistas devem ser suficientes para apontar ao problema. Uma vez mais devemos considerar a teoria de Spengler-Toynbee, sob o aspecto em que ela dissolve a história em uma série de desenvolvimentos civilizacionais. A teoria parece estranha, se consideramos que um historiador supostamente relaciona o passado da humanidade a um presente significativo. Por que um pensador deveria se preocupar com a história, se o seu propósito é aparentemente o de mostrar que não há nenhum presente significativo, e apenas situações e respostas típicas e recorrentes? Esta peculiaridade aparente agora se torna inteligível como uma expressão da tensão entre a forma histórica judaico-cristã, na qual a civilização ocidental ainda existe, e a perda de substância a qual esta forma foi submetida. A teoria dos ciclos civilizacionais não deve ser levada a sério; pois se seus autores a levassem a sério, eles não viveriam na forma histórica e portanto não se preocupariam com a história. A teoria é de grande interesse não apenas para seus autores mas também para seus numerosos leitores porque ela revela, aos nossos olhos, a história sendo prestes a ser engolida pelos ciclos civilizacionais. A preocupação com o declínio civilizacional tem as suas raízes na antiga ansiedade fundamentada na possibilidade de que a forma histórica, assim como foi conquistada, também pode ser perdida quando os homens e a sociedade reverterem o salto no ser e rejeitam a existência sob Deus. A forma, evidentemente, não é perdida – pelo menos não completamente – enquanto a preocupação gera empreitadas gigantescas de historiografia; mas certamente ela é muito danificada quando a mecânica das civilizações ocupa o palco principal com uma brutalidade massiva, enquanto o presente originante da história é deixado de lado. A mudança de ênfase é tão radical que ela praticamente deixa a história sem sentido, pois a história é o Êxodo das civilizações. E as grandes formas históricas criadas por Israel, pelos filósofos helênicos, e pelo Cristianismo não constituíram sociedades do tipo civilizacional – mesmo se as comunidades assim estabelecidas, que ainda são as portadoras da história, devem encontrar seu caminho pelo meio da ascensão e da queda das civilizações.



CAPÍTULO 5

A Emergência do Significado

O presente capítulo lidará com o significado da história no sentido israelita. Este significado não surgiu em um momento específico no tempo de modo a ser preservado para sempre, mas emergiu gradualmente, e foi frequentemente revisto à luz dos eventos pragmáticos. Como consequência, o substrato histórico do Antigo Testamento, desde o Gênesis até Reis, exhibe a rica estratificação já indicada. Todos os substratos, entretanto, são recobertos pelo significado imposto pela redação final, assim como pela organização dos livros de modo que eles transmitam a narrativa contínua, da criação do mundo até a queda de Jerusalém.

A intenção dos autores pós-exílicos de criar uma história mundial tem que ser aceita como a base de qualquer entendimento crítico da história israelita. A narrativa bíblica, como sugerimos, não foi escrita com o objetivo de ser desintegrada pela exploração da origem babilônica de certos mitologemas, ou pelo estudo de costumes beduínos que iluminam a Era dos Patriarcas, mas sim para ser lida de acordo com as intenções de seus autores. Uma primeira aproximação destas intenções é dada no Salmo 136.

Organizado em três partes distintas, o Salmo 136 fornece uma espécie de comentário sobre o princípio que governa a história de Israel. Ele se abre com um preâmbulo:

Dai graças ao Senhor, porque ele é bom.

Dai graças ao Deus dos deuses.

Dai graças ao Senhor dos senhores.

Então se seguem as aposições, descrevendo os feitos de Yahweh pelos quais devemos dar graças. Em primeiro lugar, a criação do mundo:

ao único que faz grandes maravilhas,
àquele que com entendimento fez os céus,
àquele que estendeu a terra sobre as águas,
àquele que fez os grandes luminares,
o sol para governar de dia,
a lua e as estrelas para presidirem a noite.

Depois, o resgate do Egito:

àquele que feriu o Egito nos seus primogênitos,
e que tirou a Israel do meio deles,
com mão forte, e com braço estendido,
àquele que dividiu o Mar Vermelho em duas partes,
e fez passar Israel pelo meio dele,
mas derrubou a Faraó com o seu exército no Mar Vermelho.

Depois, a conquista de Canaã:

àquele que guiou o seu povo pelo deserto,
àquele que feriu os grandes reis,
e deu a morte a reis famosos,
a Siom, rei dos amorreus,
e a Ogue, rei de Basã,
e deu a terra deles em herança,
sim, em herança a Israel, seu servo.

O Salmo termina com uma invocação sumária do deus que criou tanto o mundo como a história:

que se lembrou de nós em nossa humilhação,
e nos libertou dos nossos inimigos,
que dá alimento a toda a carne,
Dai graças ao Deus dos céus.

O drama da criação divina passa pelos três grandes atos: a criação do mundo, o resgate do Egito, e a conquista de Canaã. Cada um dos três atos cria o significado onde não havia significado algum: o mundo emerge do Nada, Israel emerge do Sheol do Egito, e a terra prometida emerge do Deserto. Desta forma os atos se interpretam mutuamente como obras da criação divina e como as etapas históricas na qual um campo de significado cresce: Na história Deus continua a sua obra de criação, e a criação do mundo é o primeiro evento da história. A expressão 'história do mundo' pode ser aplicada à esta concepção no sentido pleno de ser a criação do mundo e a história ao mesmo tempo. Em sua abrangência, a narração do Antigo Testamento descreve o processo desde a solidão criativa de Deus até a sua concretização através do estabelecimento dos servos de Yahweh na terra prometida. Como nos Hinos de Amon, podemos discernir estruturas especulativas nas quais a história posterior seria diferenciada, de modo a salientar, na compactação do simbolismo histórico israelita, as linhas básicas dos três grandes blocos da especulação tomista: Deus, a criação, e o retorno da criação até Deus. O segredo da perfeição dramática da história israelita é a presença desta estrutura especulativa, mesmo que ainda em uma forma indiferenciada.

Enquanto o Salmo 136 revela a abrangência especulativa da construção, outros textos devem ser considerados para uma compreensão em detalhes da riqueza da motivação. Os problemas desta natureza foram estudados com cuidado por Gerhard von Rad em sua obra sobre a forma Hexatêutica. Os seguintes exemplos foram escolhidos, portanto, de materiais organizados em

sua obra, apesar de serem movidos a um ponto de vista um pouco diferente, de acordo com os objetivos do presente estudo. [{115}](#)

A motivação mais antiga dentre as que formaram o significado da história israelita provavelmente se encontra na famosa fórmula de oração do Deuteronômio 26:4b-9:

Arameu prestes a perecer era meu pai;
e desceu ao Egito com pouca gente, para ali morar;
e veio a ser ali uma nação grande, forte e numerosa.

Mas os egípcios nos maltrataram e nos afligiram, e nos impuseram uma dura servidão.
Então clamamos ao Senhor Deus de nossos pais,
e o Senhor ouviu a nossa voz, e atentou para a nossa aflição, o nosso trabalho, e a nossa opressão;

e o Senhor nos tirou do Egito
com mão forte e braço estendido,
com grande espanto, e com sinais e maravilhas;

e nos trouxe a este lugar,
e nos deu esta terra,
terra que mana leite e mel.

É claro que esta não é a grande construção do Salmo 136. A oração se concentra mais na experiência histórica da salvação de Israel do cativo do Egito; e já que é uma oração ritual, a ser oferecida com os primeiros frutos da terra, é adequado que ela conclua com a referência a Canaã que os produziu. Mesmo assim, ela tem uma importância especial na medida em que ela mostra como os significados da história se ramificam a partir de um núcleo existencial. Para ser trazida para fora do Egito, Israel primeiro tinha que entrar nele. Se Deus se revela como o salvador em uma situação histórica concreta, a pré-história da situação entra em foco. O Êxodo se estende até a história dos Patriarcas.

Uma vez que o padrão do núcleo em expansão tenha sido determinado, ele pode ser elaborado para se adequar a outras situações concretas. Durante a Dieta de Siquém, por exemplo, a tradição atribuiu a Josué um discurso que elabora a oração ritual de Deuteronômio 26. A referência ao ‘Arameu prestes a perecer’ se expande até um relato sucinto da história dos Patriarcas, mencionando Abraão, Isaac, e Jacó (Josué 24:2b-4). Os milagres do Êxodo são relatados com detalhes específicos (5-7). E o hiato entre o Egito e Canaã, finalmente, é preenchido com a enumeração dos principais eventos das Guerras Transjordanianas, assim como da própria Conquista, até o presente encontro em Siquém (8-13). Em uma outra ocasião solene deste tipo, quando Saul foi constituído rei em Gilgal, Samuel rememora os eventos, começando no Êxodo, através do período dos Juízes e da Guerra Amonita, que inspirou o desejo irresistível do povo por um rei como Amom (1 Sam. 12:8-13). Na literatura litúrgica, as variações sobre o tema podem se tornar bastante longas, como nos Salmos 78, 105, e 135.

Nem toda a história israelita cresce a partir da expansão da experiência do Êxodo, porém. Existem centros de significado concorrentes. A fórmula ritual de Deuteronômio 26, por exemplo, aparece como uma pequena alteração em um contexto ritual diferente em Deuteronômio 6:20-25. Nesta ocasião, não é a oferta dos primeiros frutos da terra de Canaã, mas sim a pergunta sobre por que as leis e ordens de Yahweh devem ser obedecidas, que leva à rememoração do trabalho de Deus pela salvação do povo (6:20). O Êxodo e Canaã, juntos (6:21-23), se tornam o curso da história providencial que serve ao propósito divino do estabelecimento de um Povo Eleito obediente aos comandos de Deus (6:24-25). Enquanto o centro experiencial do Êxodo não é eliminado, ele assume um papel secundário em relação à Aliança do Sinai. Uma outra complicação é introduzida pelo discurso de Josué na Dieta de Siquém (Josué 24:2b-13), na medida em que o discurso é o prelúdio a um ritual (24:14-27) pelo qual as tribos reunidas entram em um berith com Yahweh que pressupõe, mas não é idêntico a, o Berith Sinaítico. Um terceiro centro experiencial parece existir, forte o suficiente para ser expresso em um festival e ritual próprios. Gerhard von Rad o chama de o Festival da Aliança de Siquém; e na reconstrução de seu ritual, distingue:

- (a) Parénese de Josué (24:14 ff.);
- (b) a Concordância do Povo (24:16 ff.);
- (c) a Leitura da Lei (24:25);
- (d) Conclusão da Aliança (24:27);
- (e) Bênção e Maldição (Josué 8:34)[{116}](#)

A Lei que era lida como parte do ritual era provavelmente intimamente relacionada à legislação Sinaítica, de modo que o festival de Siquém forneceria um exemplo de um rito que absorveu o significado de outro rito, originado em uma situação experiencial diferente. Ainda encontramos vestígios de um festival independente do Sinai nos Salmos 50 e 81.[{117}](#)

Os ritos e liturgias, portanto, são a chave do processo no qual o significado da história israelita assumiu a sua forma complexa. Eles revelam, acima de tudo, a sua própria motivação através das experiências de eventos históricos concretos; eles mostram, além disso, as possibilidades de expansão de um núcleo de experiência histórica até o passado e o futuro; e os casos de ritos inter-relacionados, finalmente, prefiguram o método de fusão das diferentes tradições, com motivações experienciais diferentes, em um corpo com significado no nível da historiografia. Antes de este nível ser alcançado, porém, o rito dá mostras da força de sua carga experiencial na medida em que ele estimula a criação de lendas do culto como a forma literária na qual os eventos históricos que motivaram o culto são apresentados. Dentre algumas destas lendas do culto que podemos reconhecer estão a lenda do Passah, que se tornou a forma das tradições do Êxodo, e a lenda do Ano Novo, que se tornou a forma das tradições do Sinai.[{118}](#) A construção historiográfica propriamente dita só começa após as tradições formadas pelas lendas dos cultos, no século IX a.C., quando a motivação para a compilação da história foi fornecida pela monarquia davídica. Neste nível, portanto, é possível combinar as tradições de diversas origens em uma pré-história da monarquia que é coerente, e expandir a narrativa até o passado, além dos Patriarcas, até o Gênesis pré-patriarcal. Uma corrente de motivações, portanto, se ergue a partir das experiências primárias, pelos festivais, ritos, e lendas do culto, até a construção especulativa da narrativa. E já que a corrente se ergue sem perder a sua

identidade de substância, a forma especulativa do significado desvelado pode voltar ao nível litúrgico, como na grande oração de Neemias 9:6-37 que louva a Deus em suas obras desde a Criação, pela história dos Patriarcas, do Êxodo, do Sinai, de Canaã, do Reino, do Exílio, e do Retorno, até o rito pós-exílico da nova Aliança com Yahweh.

A construção da história mundial desvela o significado que irradia a partir dos centros motivadores da experiência. E já que ela é a vontade de Deus, e a sua relação com o homem vivenciada na situação concreta, a história mundial tem significado na medida em que ela revela a vontade ordenadora de Deus em cada etapa do processo, incluindo a própria criação do mundo. Além da construção da história mundial aparece, portanto, uma visão do Deus que por sua palavra deu existência ao mundo e a Israel. Ele é um Deus, com certeza, mas ele tem muitos aspectos, tantos quantos são os modos que ele usa para revelar a sua vontade para homem — através da ordem do mundo que envolve o homem e a história, através da revelação da ordem reta para os Patriarcas e para o Povo Eleito, e através do auxílio que ele traz a seu povo na adversidade. Ele é o Criador, o Senhor da Justiça, e o Salvador. Estes são três aspectos fundamentais do ser divino, que se tornam visíveis na construção israelita da história mundial. Eles se tornam algo como uma ‘teologia’ quando são trazidos à tona no trabalho do Deutero-Isaías; e eles permanecem sendo os modos fundamentais no qual Deus é vivenciado no Cristianismo.

A experiência da existência sob Deus se desdobra no significado da história mundial; e a emergência da ordem significativa a partir de um ambiente com menos ordem é o assunto da narrativa bíblica. O termo ‘emergência’, no presente contexto, é utilizado para denotar o processo no qual qualquer tipo de ordem significativa é trazido para fora de um ambiente com uma carga inferior de significado. Ele se aplica aos três casos principais evocados no Salmo 136, assim como à outras instâncias colocadas entre eles ou após eles. A narrativa bíblica é construída em torno dos grandes casos de emergência, e seu movimento dramático se torna poderoso como a história de recuos, e retornos, a níveis de significação já alcançados.

O Gênesis estabelece o padrão dramático de emergência e recuo da ordem significativa. Ele se abre com a criação do mundo, culminando na criação do homem; ao relato da emergência original da ordem se segue a história do grande recuo, desde a Queda até a Torre de Babel. Um segundo nível de significado emerge com a migração de Abraão desde a cidade caldeia de Ur, como uma parada em Harã, até Canaã. Este é o primeiro Êxodo no qual as civilizações imperiais do Oriente Médio em geral recebem o estigma de ambientes de significado inferior. Canaã, de fato, foi alcançada nesta primeira tentativa, mas as raízes na terra prometida são precárias. Uma série de fomes levam primeiro Abraão a uma estadia temporária no Egito, e depois os clãs de Jacó a uma estadia permanente. O Gênesis termina o relato deste segundo recuo com o retorno do corpo de Jacó a Canaã, para ser enterrado na terra que Abraão comprou de Efrom o Hitita, e com o juramento dos filhos de Israel de levar os ossos de José com eles, quando todos voltarem à terra prometida. A Criação e o Êxodo, assim, são fases sucessivas no desvelamento da ordem do ser; mas o ritmo de emergência e recuo foi observado duas vezes no Gênesis, e a ordem do ser ainda não foi alcançada. O Gênesis é evidentemente o prelúdio do grande evento cuja história é contada em Êxodo, Números, e Josué – ou seja, o segundo Êxodo, a perambulação no Deserto, e a conquista de Canaã. Apenas após o evento principal, a constituição de Israel como um povo através da Aliança e seu estabelecimento na terra prometida, é que alcançamos o presente histórico do qual o raio de significado é lançado sobre o Gênesis. Neste momento, com a emergência completa do significado, a direção fornecida pelo Salmo 136 se encerra, pois este é o presente histórico no qual os redatores pós-exílicos ainda vivem – apesar do curso dos eventos pragmáticos que requereu sérias revisões da concepção original. Antes de nos voltarmos para os eventos perturbadores no presente estabelecido, entretanto, um outro aspecto da emergência do significado deve ser considerado.

A história do mundo é a história de todo o ser criado, e não apenas de Israel. Na medida em que o significado emerge, além da criação do mundo, na história da humanidade propriamente dita, a narrativa bíblica se ocupa com o problema de compreender a história israelita como sendo representante da história da humanidade. Em Gênesis 18:18 Yahweh pergunta a si mesmo:

Ocultarei eu a Abraão o que faço,
visto que Abraão certamente virá a ser uma grande e poderosa nação,
e por meio dele serão benditas todas as nações da terra?

Em Gálatas 3:7-9, São Paulo pode interpretar o seu apostolado entre as nações fora de Israel como o cumprimento da promessa de Yahweh a Abraão: e na mesma época, Filo Judeu interpreta a oração do Sumo Sacerdote judeu como a oração representativa da humanidade a Deus. A capacidade ou incapacidade dos diversos ramos da comunidade judaica de lidar com o problema de seu próprio caráter representativo afetou o curso da história até hoje, como veremos. No momento devemos observar que o Gênesis, como um resumo do passado do qual emergiu o presente histórico israelita, cumpre dois papéis importantes. Por um lado, ele separa a linha sagrada dos portadores divinos de significado do resto da humanidade. Esta é a linhagem de Adão, Set, Noé, Sem, Abraão, Isaac, Jacó, e os doze ancestrais das tribos de Israel. Por outro lado, ele tem que prestar atenção à humanidade da qual a linha sagrada foi separada. Isto é feito em Gênesis 10, na forma de um apanhado das nações que descenderam de Noé depois do Dilúvio e povoaram a terra. Nem todas as nações mencionadas podem ser identificadas com segurança. Mas os filhos de Jafé, pelo menos, são reconhecíveis como os povos do norte, e entre eles os filhos de Javan (os jônios) como os povos de Chipre, Rodes, e outras ilhas. Entre os filhos de Cão são contadas as populações de Canaã além dos egípcios, provavelmente porque a região se encontrava sob a soberania egípcia. Os filhos de Sem, finalmente, incluem os Elamitas, os Assírios, e os Arameus além de Eber, o ancestral dos Hebreus. Alguns detalhes, assim como a exibição de uma animosidade violenta contra os cananeus em Gênesis 9, indicam que o corpo de tradições incorporado neste apanhado geopolítico se formou pouco tempo após a Conquista.

O problema da emergência pode ser analisado em mais detalhes agora, até o curso de eventos sob o presente histórico criado pela Aliança e Conquista. No que diz respeito ao curso da história paradigmática, o padrão estabelecido pelo Gênesis simplesmente se repete, com seus recuos e resgates do nível de significado alcançado pela Conquista. O Livro dos

Juízes é um modelo deste tipo de historiografia, com a sua repetição, algo monótona, algo divertida, da fórmula: ‘então os Israelitas fizeram o mal aos olhos de Yahweh, pois se esqueceram de Yahweh seu Deus e serviram os Baals e os Astarotes’, seguida de relatos de punição imediata através de derrotas militares perante os Midianitas, os Amorreus, ou algum outro vizinho, pelo arrependimento de Israel, e pelo surgimento de um Juiz que restaura a independência.

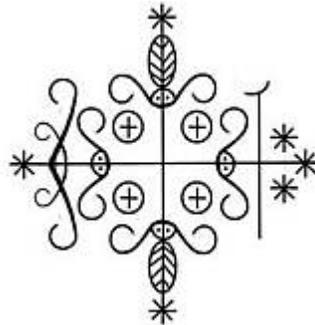
O ritmo formal de ascensão e queda do significado foi mais formalizado ainda com a utilização de doze juízes para cobrir o período; e este padrão do ritmo, com dúzias de juízes servindo de pontuação, poderia ter continuado indefinidamente, se as exigências das políticas de poder não tivessem persuadido as tribos confederadas de Israel de que um governo mais eficaz, centralizado sob um rei, era necessário para fornecer à conquista de Canaã um grau adequado de estabilidade. Foi o estabelecimento deste reino que inevitavelmente produziu o conflito entre a Israel que era um povo peculiar sob a soberania de Deus, e a Israel que tinha um rei como as demais nações. Quer a monarquia tenha sido pragmaticamente bem sucedida, através de sua assimilação do estilo corrente de organização governamental, política externa, e relações culturais com seus vizinhos, como durante o período de Salomão e da dinastia Omríada no Reino do Norte; quer ela tenha fracassado, e em última análise trazido o desastre a Israel através da resistência fútil contra impérios mais poderosos; os Profetas sempre estavam com a razão em sua oposição a ela. Pois Israel tinha revertido o Êxodo e entrado novamente no Sheol das civilizações. Portanto, o padrão de recuo e resgate arrependido ainda se observa ao longo de Samuel e de Reis, mas sem a mesma facilidade que observamos em Juízes, pois cada vez mais fica claro para todos que o próprio Reino é um recuo, enquanto os portadores do significado, paralelos ao Reino, passam a ser os Profetas. Além disso, a organização literária da grande obra histórica não consegue mais lidar adequadamente com o problema da crise. É claro que a história prossegue no sentido formal além de Juízes, através de Samuel e de Reis; mas durante o período do Reino, é necessário ler os livros proféticos assim como os livros históricos se quisermos uma compreensão adequada da luta espiritual de Israel com o problema do Reino. E com o Exílio, a liderança do significado evidentemente passou para os Profetas.

A construção da história paradigmática à luz de um presente que tinha sido constituído pela Aliança estava rachando a olhos vistos – mesmo nas mãos dos redatores pós-exílicos, que aparentemente ainda aceitavam este presente como válido. A fonte das dificuldades vai se tornar mais clara, talvez, se nos afastarmos dos redatores e assumirmos a posição mais distante dos canonizadores rabínicos. Pois a divisão dos livros no cânone rabínico fornece uma pista importante sobre a perturbação na emergência do significado. Os livros sagrados foram subdivididos, no cânone, entre (1) a Lei, (2) os Profetas, e (3) os Escritos. A Lei era composta pelo Pentateuco; os Profetas incluíam Josué-Reis, Isaías, Jeremias, Ezequiel, e os doze Profetas menores; e os Escritos eram compostos basicamente pela literatura pós-exílica, sem incluir, porém, os Apócrifos e os Pseudepígrafos. Examinando o grande desastre político do ponto de vista do sínodo de Jâmnia (*ca.* 100 d.C.), a emergência do significado parece ter ocorrido em três fases principais. A primeira fase começava na criação do mundo e avançava até a constituição histórica de Israel sob a Aliança, assim como a Lei que surgiu neste evento, como seria de se esperar. A segunda fase, porém, trouxe um novo desenvolvimento, ainda não vislumbrado pelos redatores dos escritos históricos, na medida em que a conquista de Canaã, assim como toda a história de Israel como confederação e como reino, foram subordinadas ao significado do Yahwismo emergente dos Profetas. O terceiro grupo, finalmente, sob o título genérico de ‘Escritos’, não tem mais do que um núcleo firme de significado nos livros relacionados à fundação do Segundo Templo (Crônicas, Esdras, Neemias), assim como no livro de hinos da nova comunidade, enquanto é caracterizado negativamente pela eliminação da história macabéia, pela maior parte da literatura-de-sabedoria helênica, e pela quase total eliminação da literatura apocalíptica, a única exceção sendo Daniel. A canonização, assim, formalizou uma situação que já era percebida como existente já na época do autor do Prólogo ao Eclesiástico (*ca.* 130 a.C.), quando ele escreveu: ‘Recebemos muitos e profundos ensinamentos da Lei, dos Profetas e dos Escritos que vieram depois deles. Por tudo isso, deve-se louvar a Israel por sua instrução [*paideia*] e sabedoria [*sophia*]’. Israel, com sua *paidéia* e sua *sophia*, pertence ao passado. A Lei e os Profetas eram capítulos da história que tinham se encerrado. O que finalmente emergiu do duplo jato de sentido não

foi Canaã, mas sim a comunidade de judeus que preservaria o seu passado como um eterno presente, por todo o futuro.

A interpretação retrospectiva a partir da posição rabínica deixa claro que o fator perturbador na forma histórica israelita foi a ambigüidade de Canaã, ou seja, a tradução de um objetivo transcendente em um *fait accompli* histórico. Com a conquista de Canaã, a história israelita, de acordo com a sua própria concepção, tinha terminado; e a continuação só poderia ser a repetição indefinida de deserção e arrependimento que enche as páginas de Juízes. A partir deste ritmo, a forma histórica foi reconquistada, não pelo Reino, mas pela elaboração das possibilidades universais do Yahwismo através dos Profetas. A separação da linhagem sagrada do resto da humanidade – uma empreitada que tinha se confrontado com o impasse de uma nação entre as demais – teria terminado ignominiosamente com a catástrofe política, se o Yahwismo dos Profetas não tivesse tornado possível a gênese de uma comunidade sob Deus que não tinha mais que residir em Canaã a qualquer custo. Mesmo assim, a nova comunidade judaica, que se seguiu aos hebreus da Era Patriarcal, à Israel da Confederação, e ao Reino, tinha um duro caminho a percorrer antes que pudesse se reunir à humanidade da qual tinha sido separada, de modo que a promessa divina feita à Abraão pudesse ser cumprida. E nem toda a comunidade foi bem sucedida na ascensão a este nível mais avançado de significado. Pois, juntamente com a comunidade pós-exílica, surgiu o ramo do Judaísmo Talmúdico, que sobrevive historicamente até hoje – pagando o preço terrível do auto-isolamento, não apenas do nacionalismo Macabeu abortivo, mas também das ricas potencialidades que tinham se tornado visíveis na helenização, na expansão de prosélitos, e nos movimentos apocalípticos. A separação representativa da linhagem sagrada através da eleição divina definhou em um separatismo comunitário, que levou os intelectuais do Império Romano a atribuir a esta comunidade um *odium generis humani*. O que tinha surgido como o portador da verdade para a humanidade, terminou sob a acusação de ódio pela humanidade. O outro, e bem sucedido, ramo foi o movimento judaico que descartou não apenas as aspirações territoriais de uma Canaã, mas também a herança étnica do Judaísmo. Ele se tornou capaz, conseqüentemente, de absorver a cultura helênica, assim como o movimento

proselitista e o fervor apocalíptico, e de fundi-los com a Lei e os Profetas. Com a emergência deste movimento judaico chamado de Cristianismo, Judeus e Gregos, Sírios e Egípcios, Romanos e Africanos puderam ser fundidos em uma única humanidade sob Deus. No Cristianismo, a separação deu seu fruto, quando a linhagem sagrada se reuniu à humanidade.



CAPÍTULO 6

O Trabalho Historiográfico

A concepção israelita da ordem verdadeira na alma humana, na sociedade, e na história não pode ser determinada através de consultas a tratados que lidam explicitamente com estes assuntos. A narrativa histórica que vai da criação do mundo até a queda de Jerusalém não é um livro, nem uma coleção de livros, mas um simbolismo único que assumiu sua forma final através de mais de seis séculos de trabalho historiográfico desde a época de Salomão até *ca.* 300 a.C. Além disso, este trabalho literário escrito absorveu tradições orais que são provavelmente tão antigas quanto a primeira metade do segundo milênio a.C. portanto, é possível encontrar uma tradição do século XVII, lado a lado com uma interpolação editorial do século V, em uma estória que ganhou sua forma literária no século IX a.C. Podemos, ainda, notar que tal composição não é uma colcha de retalhos mal acabada, mas sim uma história coesa que transmite uma lição importante sobre a ética dos nômades, ou sobre a resposta espiritual à revelação, ou sobre a diplomacia em relação à divindades estrangeiras. E podemos, finalmente, descobrir que a estória tem uma função importante em um contexto especulativo e histórico mais amplo, que por sua vez revelam uma composição igualmente complexa. Esta situação é desconcertante, pois parece impossível identificar o objeto de nossa pesquisa. Estamos lidando com as idéias primárias dos séculos XVII, XI, ou V; ou com a idéia presente na composição, que não parece ter qualquer data; ou com o significado que a composição tem em virtude de sua posição no contexto mais amplo? Certamente nenhuma resposta simples é possível, e em muitos casos

nenhuma resposta satisfatória se apresenta. Temos que reconhecer as dificuldades apresentadas por um simbolismo que absorveu tradições e registros primários por mais de mil anos, recobrando-os de interpretações, de interpretações de interpretações, de redações e interpolações, e da imposição sutil de novos significados através da integração em contextos mais amplos.

Para lidar com esta dificuldade, vamos estudar neste capítulo a camada superior de interpretação. Enquanto tal procedimento não resolve todos os nossos problemas, pelo menos ele os restringe a proporções manuseáveis. O estudo separado da camada superior vai permitir a distinção entre a construção do contexto e os materiais utilizados nesta construção, assim como entre os significados contextuais e os significados dos materiais utilizados. Nas partes III e IV que se seguem, vamos lidar com as tradições que foram submetidas à construção historiográfica.

Que a dificuldade não pode ser solucionada com sucesso mesmo por este método de isolamento do contexto abrangente é claro, apenas considerando o vocabulário que estamos empregando. Quando falamos de uma ‘camada superior de significado’ e, para nossa conveniência, a chamamos de o ‘trabalho historiográfico’ propriamente dito, devemos compreender que não existe nenhuma razão pela qual a designação de trabalho historiográfico deva ser negada aos estratos inferiores da narrativa, que assumem o papel de componentes históricos em relação à camada superior. Alguns dos mais extraordinários feitos da historiografia israelita, como as memórias de um autor desconhecido sobre o reino de David e a ascensão de Salomão, pertencem ao estrato inferior. A história e a historiografia só podem ser distinguidas pela posição relativa de um documento na estratificação da narrativa. Um documento será historiografia em relação ao seu assunto específico; mas se tornará material histórico em relação a um trabalho historiográfico posterior que absorveu o assunto específico na forma literária dada a ele pelo esforço historiográfico anterior. A situação é ainda mais complicada pelo fato de que o termo ‘material histórico’ é carregado de problemas agudos. No presente contexto, o leitor deve ser avisado de que esta expressão só está sendo utilizada como um instrumento provisional de análise, que sofrerá qualificações importantes ao longo do capítulo.

O corpo deste capítulo vai lidar com os símbolos (§ 2) e com as motivações (§ 3) do trabalho historiográfico. Estas duas seções principais serão precedidas de uma nota sobre o estado da ciência do Antigo Testamento, referindo-se às fontes e à construção da narrativa (§ 1).

§ 1. AS FONTES DA NARRATIVA

No princípio da seção atual sobre a ‘Ordem Histórica de Israel’ nós passamos por cima das controvérsias da ciência do Antigo Testamento e nos ocupamos diretamente das questões da ordem israelita, ou seja, (1) a forma histórica de existência no presente sob Deus, e (2) a história como o simbolismo desta forma. O procedimento era aceitável porque a ciência do Antigo Testamento, mesmo sendo relacionada a estas questões por meio de seus materiais, raramente se ocupa com a sua penetração filosófica, e conseqüentemente tem pouco a dizer em sua formulação direta. Na medida em que o nosso estudo, por sua vez, se torna cada vez mais profundamente envolvido com os materiais concretos, a situação muda. Quando lidamos com os problemas concretos, temos que nos apoiar nos resultados da ciência do Antigo Testamento; e mesmo quando a interpretação feita à luz de nossos princípios envereda por caminhos desconhecidos, estes caminhos são traçados em um campo que já foi ocupado por eruditos astutos e competentes. Isto se dá particularmente no que diz respeito à autoria, composição, e fontes da narrativa bíblica, e em geral em relação ao complexo de problemas historiográficos que vai nos ocupar, não apenas neste capítulo, mas ao longo de todo o volume.

A situação anunciada cria certos problemas de apresentação. Nosso estudo se baseia nos resultados da ciência do Antigo Testamento, e não podemos conduzir a análise sem uma referência a esta base. A ciência do Antigo Testamento, porém, tem um lugar bem definido na história da civilização ocidental como um desenvolvimento da ciência crítica, perseguido basicamente por eruditos protestantes, em conexão a estudos teológicos. Portanto, suas controvérsias alcançam níveis extraordinários de complicações. Por um lado, os debates até hoje carregam as suas origens teológicas; por outro lado, os eruditos do Antigo Testamento participam

quase incessantemente de avanços bastante não-teológicos nos campos da arqueologia, semitologia, religião comparada, e história geral da antiguidade. A tensão inevitável entre as origens e a direção resultou, especialmente durante a última geração, em uma amplitude de opiniões que torna impossível a um estudante da ordem israelita justificar a sua própria posição em relação aos pontos principais citados na literatura sem ao mesmo tempo escrever uma história da ciência do Antigo Testamento. Esta tarefa, sem dúvida, poderia ter sido realizada. Entretanto, sua execução não é recomendável, pois facilmente dobraria o tamanho de nosso estudo e obscureceria os problemas que são o seu cerne. Um meio-termo teve que ser alcançado para lidar com esta dificuldade.

Nós fornecemos uma exposição formal da situação do problema, ou seja, um apanhado crítico da literatura e uma justificação de nossa própria posição, apenas na ocasião dos Salmos Imperiais, na Digressão do Capítulo 9, § 5. Esta ocasião foi escolhida por oferecer uma combinação feliz de diversas vantagens. Em primeiro lugar, a ciência do Antigo Testamento já tinha progredido no estudo do Saltério até um estágio bem próximo de nossos próprios problemas referentes à ordem israelita de modo que a quantidade de assuntos além de nossos interesses imediatos é mínima. A controvérsia sobre o Saltério, em segundo lugar, é recente, de modo que o apanhado crítico não desequilibrou o nosso estudo por seu volume. E em terceiro lugar, ela exemplifica, com um grau comparativamente alto de clareza teórica, as diversas posições que dividem os eruditos do Antigo Testamento hoje em dia, de modo que o relato forneceu uma imagem do estado da ciência além dos problemas do Saltério. A Digressão crítica, portanto, se tornou representativa da relação em geral entre as controvérsias correntes e o nosso próprio estudo, enquanto o tamanho da Digressão torna claro que o nosso estudo não poderia ser sobrecarregado com tais excrescências. Em todas as outras situações, nós nos confinamos ao argumento em apoio à nossa posição, acompanhado de breves referências à literatura.

A presente ocasião, entretanto, requer uma forma intermediária entre a Digressão recém mencionada e uma nota bibliográfica. Pois, por um lado, o debate sobre a composição da narrativa, da mesma forma que a questão homérica, tem uma amplitude temporal de assuntos em voga que começa no

século XVIII, de modo que um tratamento completo requereria uma monografia exatamente do tipo que queremos evitar. Por outro lado, existe mais de uma razão pela qual os dois séculos de crítica do Pentateuco não podem ser relegados a uma breve nota de rodapé. Em primeiro lugar, não é fácil fornecer referências satisfatórias, pois a falta de fundações filosóficas, que é em geral o fantasma que assombra a ciência do Antigo Testamento, se torna particularmente evidente em seu tratamento do complexo historiográfico. A literatura da controvérsia é túrgida, e sua qualidade teórica é bastante deficiente. Em segundo lugar, os apanhados gerais da controvérsia que poderíamos citar para o leitor também são defeituosos em diversos aspectos. A brilhante história da crítica das fontes do *Histoire* de Adolphe Lods, por exemplo, sofreu com a interrupção de comunicações durante a Segunda Guerra Mundial, de modo que a literatura recente alemã e escandinava não pôde ser digerida; e os suplementos bibliográficos fornecidos por A. Parrot, embora úteis, não substituem uma avaliação crítica.^{119} O ensaio de C. R. North sobre *Pentateuchal Criticism* inclui a literatura recente, e é especialmente importante por causa do espaço que concede à obra de Ivan Engnell.^{120} Infelizmente, porém, ele está limitado ao período entre 1920 e 1950, e a pré-história do problema inevitavelmente escapa do apanhado. Além disso, ele sofre um pouco de chauvinismo profissional na medida em que a obra de Martin Buber, que tem uma importância considerável para a compreensão da narrativa e de sua composição, foi ignorada.^{121} Em terceiro lugar, os labores da crítica do Pentateuco deram frutos conhecidos. Mesmo se a sua validade se tornou duvidosa em muitos aspectos hoje em dia, eles devem ser fornecidos como informação simples, já que o seu conhecimento é pressuposto ao longo de nosso estudo. Portanto, de modo a satisfazer as necessidades de nosso estudo sem nos emaranharmos demasiadamente na história da ciência do Antigo Testamento, vamos nos concentrar nas fases da controvérsia representadas pela crítica literária de Wellhausen e sua escola e pelo método tradicional-histórico de Engnell. Além disso, no caso da fase Wellhausen não vamos detalhar as minúcias do argumento ou as qualificações, refinamentos, e reservas pessoais feitas pelos diversos eruditos, mas sim apresentar a imagem das características típicas da escola.

De acordo com a escola de Wellhausen, podem ser distinguidas no Pentateuco as narrativas do Yahwista (J), e do Elohista (E), assim denominadas por sua designação preferida da divindade como Yahweh ou Elohim nas suas respectivas camadas da narrativa bíblica. As narrativas, baseadas em tradições orais, foram submetidas a diversas tentativas de redação até que a forma preservada emergiu. A narrativa Yahwista surgiu no Reino de Judá, no século IX; a Elohista, no Reino de Israel, no século VIII. Dentro de cada uma delas podemos distinguir outras linhas de tradições componentes. Uma terceira fonte é o Deuteronomista (D), nomeado por seu trabalho principal, o Deuteronomio, que desde De Wette (1806) é considerado como idêntico ao código da reforma de Josias de 621. Tendo em vista os diferentes componentes identificáveis da tradição, assim como as revisões que as narrativas presumivelmente sofreram, as siglas J, E, e D são consideradas como significando não autores bem definidos mas sim ‘escolas’ de historiografia. A escola Deuteronomista supostamente floresceu pelo menos desde meados do século VII até durante o Exílio. A combinação do Deuteronomio com as fontes J e E provavelmente ocorreu no Exílio, e foi acompanhada de um sensível trabalho editorial, dentro do espírito Deuteronomico, nas fontes anteriores. Além disso, parece muito provável que as fontes J e E foram combinadas por uma mão não-Deuteronomista em uma única narrativa antes de serem integradas no trabalho Deuteronomico. Uma quarta fonte, finalmente, é o documento sacerdotal (P, de “Priestly”), que contém o Código Sacerdotal de *ca.* 400 a.C., mas também inclui em seu corpo o Código de Santidade (H, “Holiness”) (Lev. 17-26), que é tão antigo quanto Ezequiel. A integração de J-E-D na narrativa P ocorreu no quarto século, e revisões no espírito sacerdotal talvez ainda estivessem ocorrendo em 300 a.C.

A crítica da Bíblia, como indicamos, carrega o fardo de suas origens teológicas. A crítica do Pentateuco, em particular, é uma unidade tradicional de estudo, porque sempre buscou um autor substituto para os Cinco Livros atribuídos pela tradição bíblica à Moisés. Ela é uma unidade, não porque critérios filológicos separam os primeiros cinco livros da bíblia dos demais, mas por causa de sua oposição à tradição de Moisés. Quando a tensão da oposição foi relaxada, mesmo se nunca eliminada, as considerações filológicas puderam exercer seu peso com mais liberdade; foi apenas então,

como um desenvolvimento secundário, que a análise das fontes se expandiu além do Pentateuco. As fontes J e E, revisadas por uma mão Deuteronomista, se estendem tão claramente até Josué que foi cunhado o termo Hexateuco para descrever o conjunto dos seis livros. E a mesma estrutura de fontes foi descoberta, mesmo se com hesitações e qualificações, em Juízes, Samuel, e nos primeiros capítulos de Reis. Narrativas contínuas componentes, portanto, foram consideradas como se estendendo além do Pentateuco até os primeiros Profetas do cânone rabínico. Sob esta premissa uma narrativa J se estenderia da criação do mundo até a ascensão de Salomão (Gênesis 2 – I Reis 2); uma narrativa E, desde Abraão até a morte de Saul (Gênesis 15 – II Samuel 1); e uma narrativa P, desde a criação do mundo até a morte de Josué (Gênesis 1 – Josué).

Se estas premissas são aceitas, não existe nenhuma narrativa D que seja paralela às de J, E, e P. É claro que o próprio Deuterônomo é obra dos Deuteronomistas, mas de maneira geral o seu papel na parte anterior da narrativa é principalmente editorial. O seu trabalho independente começa apenas em Reis; e conseqüentemente a estrutura de Reis difere substancialmente da dos demais livros. Ele foi possivelmente escrito por um único autor, no retrospecto do final do Exílio; e ele não é um amálgama editado de narrativas pré-existentes cobrindo o mesmo período, mas se baseia em obras contemporâneas tais como os Atos de Salomão (I Reis 11:41), ou os Atos dos Reis de Israel (I Reis 14:10) e Judá (I Reis 14:29), e nos ciclos de lendas de Elias e Eliseu. Além disso, a composição segue um princípio claro na medida em que a fundação do Templo de Salomão, compreendida como a ruptura formal com os falsos deuses e a concentração do culto em Yahweh, é considerada um marco na história israelita. O arco da história portanto se ergue sobre os dois pilares da história de Salomão no princípio e a Reforma de Josias no final. A construção, além disso, é caracterizada por um alto grau de autoconsciência, na medida em que se baseia claramente em uma torah formulada em Deuterônomo 12: ‘Não fareis conforme tudo o que hoje fazemos aqui, cada qual tudo o que bem lhe parece aos olhos,’ servindo os deuses das demais nações; quando o povo se estabelecer na terra prometida, vivendo em segurança, então ‘no lugar que o Senhor escolher numa das tuas tribos, ali oferecerás os teus holocaustos, e ali farás tudo o que eu te ordeno.’ O conflito entre os cultos cananeus e

Yahweh, assim fornece o princípio da relevância; e a história da monarquia é narrada como uma seqüência de eventos paradigmáticos à luz da torah Deuteronomica.

Da obra da escola de Wellhausen emerge uma concepção bem definida da composição do Pentateuco e também da Bíblia em geral. A autoria Mosaica da tradição foi o ponto de partida para um trabalho de crítica literária que distinguiu as ‘fontes’ ou ‘documentos’ designados pelas siglas J, E, e P e inicialmente atribuídas a autores definidos. Com o aumento da dissecação filológica dos documentos em suas linhas componentes, que sofreram revisões, edições, amalgamações, e redações, o número de ‘autores’ teve que ser multiplicado; e já que as principais unidades da crítica literária foram de maneira geral mantidas, os ‘autores’ tinham que ser agrupados dentro das ‘escolas’ às quais correspondem as siglas. Moisés, como o autor do Pentateuco, foi então substituído pelos autores das diversas linhas componentes da narrativa. Qualquer significado que pudesse ser encontrado na narrativa tinha que ser encontrado no nível das ‘fontes’ discernidas pela crítica literária. A situação foi bem descrita por Martin Noth: ‘A gênese do Pentateuco como um todo, ou seja, a integração da narrativa-J, incrementada por numerosos elementos-E, no arcabouço literário de P, não é muito importante do ponto de vista de uma história das tradições. Foi um trabalho puramente literário, que não adicionou nenhum material, ponto de vista, ou interpretação novos; uma simples adição, cuja única importância é que o seu total foi o Pentateuco como hoje se apresenta a nós em sua forma final.’^{122} Algum autor desconhecido, por razões desconhecidas, fundiu as diversas narrativas em um todo enciclopédico, sem adicionar nada original. ‘Teria sido importante, se algo novo tivesse resultado da fusão das fontes para o curso da pré-história israelita contada no Pentateuco, ou para a sua interpretação teológica. Mas não foi o caso. Devido ao pano de fundo comum das tradições orais completamente desenvolvidas, e devido à dependência literária mútua, a história tinha sido narrada em todas as fontes de uma forma tão similar que mesmo a combinação das fontes não operou mudança alguma.’^{123}

Os métodos e os resultados da escola de Wellhausen engendraram um clima de insatisfação que tem dificuldades de se articular e fazer suas queixas abertamente. Mesmo assim, existem expressões ocasionais que

chegam perto do alvo, como a reclamação de Volz sobre a sinopse de Eissfeldt, que organizou os fragmentos das supostas fontes em colunas paralelas. ‘Eu vejo nesta Sinopse o ápice do método até então dominante, e acho que ela prova exatamente o oposto do que deseja provar, pois os fragmentos miseráveis de narrativa que estão contidos nas colunas mostram precisamente que não havia quatro narrativas originais, e que toda esta Sinopse do Pentateuco não é nada além do que a criação artificial da erudição moderna.’^{124} E da sua maneira mais suave, Gerhard von Rad declarou sua intenção de ir ‘além da análise das fontes, que já foi batida ao extremo’ e então calmamente procede a ‘desvelar os problemas do Hexateuco em sua forma final.’^{125}

Se agora nós mesmos tentarmos formular a causa da insatisfação, podemos articulá-la em três proposições:

- (1) O desaparecimento de Moisés como o autor do Pentateuco resulto no desaparecimento do significado da narrativa bíblica em sua forma final.
- (2) O que se descobriu em seu lugar não valeu a pena em comparação com o tesouro de significado que sempre foi percebido na narrativa, mas agora escapava aos críticos.
- (3) É duvidoso que algo, além dos resultados estritamente filológicos, tenha sido realmente descoberto.

O significado das proposições pode ser elucidado ao refletirmos sobre a última em primeiro lugar. O trabalho crítico da escola de Wellhausen se move em um nevoeiro metodológico, pois é insuficientemente consciente da diferença entre o trabalho empírico e filológico e as interpretações aplicadas aos resultados. Podemos distinguir muito bem unidades de texto através de critérios tais como os nomes utilizados para a divindade, o estilo literário (narrativa simples ou oração majestosa), graus de antropomorfismo na concepção da divindade, arte da caracterização, preferências por assuntos e regiões, relatos de eventos (primitivos e legendários ou espiritualmente articulados), e assim por diante; em todos estes aspectos o trabalho crítico pode ser impecável e os resultados firmemente estabelecidos, mas ainda não

sabemos o que as unidades discernidas por estes critérios significam em termos de simbolismos, concebidos para a articulação de experiências concretas de seres humanos concretos. Em princípio, é possível que as ‘fontes’ sejam apenas coleções de depósitos estilísticos arrancados de contextos que o crítico literário não consegue compreender. Enquanto esta possibilidade radical não se aplica ao caso sem qualificações, devemos admitir que a natureza das coleções não pode ser determinada pelos critérios filológicos utilizados em sua formação, mas apenas à luz de premissas sobre as formas simbólicas. E a premissa de que as coleções em questão são documentos que emanaram de autores bem definidos se baseia apenas em um preconceito do século XIX de que corpos de texto literário, se apresentam um certo comprimento e características definidas de estilo, são ‘livros’ que inevitavelmente têm ‘autores’. Que o problema não é tão simples é claro se o leitor recordar do Capítulo 5, § 2, onde os materiais reunidos por von Rad foram usados para rastrear a emergência do significado a partir dos motivos primários nas experiências de situações e eventos históricos, através de festivais e assembléias cerimoniais, rituais, e lendas de cultos, no nível historiográfico. Um campo complicado e objetivo de experiências e simbolizações foi descoberto, no qual diversos seres humanos participaram nos níveis de suas consciências coletivas como tribos e como o povo da aliança. E este campo de ordem vivenciada e de sua simbolização é tão firme em sua estrutura que mesmo no nível da elaboração historiográfica, mesmo havendo espaço para qualidades pessoais de sensibilidade, imaginação, e dons de expressão lingüística da parte dos participantes individuais do processo, certamente não há espaço para interpretações pessoais da ‘história’, ou para ‘autoria’ no sentido moderno. Além disso, o conceito não-analisado de autoria encorajou a crença, na escola de Wellhausen, de que poder-se-ia saber o que os autores presumidos tinham escrito se chamássemos o seu produto de uma ‘narrativa’ ou de uma ‘história’, mesmo se atrás de tal vocabulário se escondiam os problemas formidáveis da forma simbólica, não apenas da própria narrativa mas da coleção canônica do Antigo Testamento como um todo.^{126} Problemas desta natureza, porém, não podem ser encarados através da dissecação de um texto em suas fontes, por critérios literários, mas apenas por uma análise de seu conteúdo; conteúdo, aqui, significando as unidades de significado que podem

ser encontradas no texto em sua forma final, através da aplicação de uma teoria de formas simbólicas. Este postulado evidentemente não implica que as linhas componentes do texto identificadas pela análise Wellhausiana são irrelevantes. Pelo contrário, é bem possível que as unidades discernidas por uma análise dos símbolos sejam inteiramente circunscritas a uma ou outra das ‘fontes’; e as fontes discernidas pela crítica literária certamente devem ser examinadas de perto, pois se separadas de seu contexto, elas podem revelar unidades de significado que de outra forma escapariam à nossa atenção. Estas coincidências, porém, são questões de fato, e não a consequência de uma harmonia pré-estabelecida entre as fontes e as formas simbólicas. A análise das fontes, portanto, pode ser útil, se utilizada com modéstia, na busca de unidades da forma simbólica; mas ela pode também se tornar completamente destrutiva se assumir que o texto integral não tem nenhuma unidade de significado que permeie todas as fontes.

As reflexões acima levam às outras duas proposições oferecidas anteriormente. A pergunta sobre se uma unidade de forma simbólica se encontra dentro do campo de uma das fontes da crítica literária, ou atravessa várias delas, é uma pergunta de fato. E a nossa análise vai mostrar em diversas ocasiões, e especialmente no Capítulo 12 sobre Moisés, que unidades muito importantes do texto, com forma e significado próprios, realmente atravessam várias fontes. Mas aqui não é o local para nos dedicarmos a casos específicos. Pois existe uma infinidade de significados além das fontes componentes na narrativa bíblica, pela excelente razão de que ela foi composta com este exato objetivo em mente, ou, como seria melhor dizer, que ela cresceu até alcançar a sua forma final através dos trabalhos, ao longo dos séculos, de um grande número de homens que selecionaram e combinaram tradições de modo a trazer a uma perfeição paradigmática os significados que não haviam sido articulados com o mesmo grau de clareza nos materiais originais. Se os trabalhos de composição não tivessem acrescentado novos estratos de significado articulado, a narrativa bíblica em sua forma final seria a *Glasperlenspiel* de intelectuais desempregados que deveriam ter deixado as suas fontes intocadas. Quando temos que escolher entre as alternativas de que ou os compositores da narrativa bíblica arruinaram o significado de suas fontes ou os críticos

literários arruinaram o significado do trabalho de composição, preferimos a segunda.

Mesmo assim, os resultados da crítica não podem ser ignorados. Enquanto algumas unidades de significado atravessam as fontes, outras unidades, algumas muito importantes, coincidem com elas. O assim chamado documento Yahwista, em particular, é um corpo de texto rico em significados que aparentemente forneceu o núcleo historiográfico da narrativa em expansão. Seguindo a caracterização da obra Yahwista dada por von Rad, podemos resumir sua conquista da seguinte forma: o Yahwista aparentemente alcançou o nível historiográfico através da expansão dos motivos contidos na fórmula de oração de Deuteronômio 26:4b-9. Ele organizou os materiais da Era Patriarcal, utilizando a tradição do Deus dos Patriarcas e a promessa de um estabelecimento em Canaã, de tal forma que os eventos se tornaram transparentes ao guiamento providencial de Yahweh. O curso da história Patriarcal, desta forma, ganhou uma entelúquia em dois respeitos: Por um lado, a promessa de estabelecimento foi cumprida nos eventos que cercam a Conquista; por outro lado, a Aliança com Abraão foi confirmada através da Aliança com Israel no Sinai. Além disso, o curso tateante da história desde o ‘Arameu prestes a perecer’ até a Conquista foi expandido, ainda dentro do documento Yahwista, pela pré-história desde a criação do mundo até Abraão.^{127} De fato, está é uma grande construção simbólica, contida completamente em uma das fontes. E na medida em que a fonte J é a mais antiga, nós nos aproximamos aqui dos princípios do trabalho simbólico que em última análise se tornou a narrativa em sua forma atual.^{128}

Por outro lado, o fato de que uma unidade importante de significado pode ser encontrada dentro de uma única fonte dentre as delimitadas pela crítica literária não deve nos cegar para o outro fato de que não sabemos quase nada sobre ‘o Yahwista’. Premissas sobre a maneira pela qual esta unidade foi gerada não podem ser baseadas em suas características literárias, como enfatizamos, apenas em seu conteúdo; e o significado do conteúdo não requer que seu criador seja um único autor. Pois a entelúquia do símbolo historiográfico não faz nada além de articular a entelúquia vivenciada pela existência de Israel sob Deus. O *telos* do povo era ontologicamente real, e quem quer que participasse com sensibilidade e imaginação da ordem de Israel era um participante em potencial na criação do símbolo

historiográfico. As características historiográficas não indicam nada além da linguagem comum de um grupo de pessoas, talvez numerosas ao longo do tempo, que se ocuparam com as tradições referentes à existência de Israel sob Deus. Chegamos finalmente à deficiência filosófica principal da crítica literária, ou seja, a tentativa de tratar a narrativa bíblica como se ela fosse ‘literatura’ no sentido moderno e a negligência de sua natureza como um simbolismo que articulou a experiência de ordem de um povo – da ordem ontologicamente real da existência de Israel na forma histórica.

O trabalho da escola de Wellhausen resultou em um vácuo teórico. O significado tradicional que irradiava sobre a narrativa bíblica a partir de símbolos tais como o Antigo Testamento do Cristianismo, a palavra de Deus, ou os Cinco Livros escritos por Moisés com inspiração divina tinham evaporado sob uma investigação empírica da narrativa como um documento literário com um ou mais autores. Além disso, a dissecação do texto em unidades literárias cada vez menores tinha levado a investigação para muito longe do significado tencionado pela própria narrativa, enquanto fornecia resultados de validade duvidosa sobre a história pragmática primitiva de Israel. E, finalmente, não foi desenvolvida uma filosofia das formas simbólicas, que ligasse a narrativa simbólica aos problemas da existência humana em resposta à revelação divina na história. A insatisfação com esta situação levou à enérgica reação contra a escola de Wellhausen corporificada no trabalho de Ivan Engnell.^{129}

Engnell distingue quatro métodos principais para o estudo do Antigo Testamento. Eles são, na seqüência de seu desenvolvimento, (1) o método de crítica das fontes da escola de Wellhausen; (2) o método das formas literárias de Gunkel; (3) os métodos da história comparada das religiões; e (4) o método tradicional-histórico representado por ele mesmo.^{130} Uma descrição do método de Engnell deve ser precedida de um esclarecimento sobre certas complexidades em sua posição. Em primeiro lugar, enquanto o método tradicional-histórico invalida e substitui os anteriores em alguns aspectos, ele apenas os suplementa em outros. Os métodos anteriores, portanto, ainda deverão ser usados, na medida em que eles geram resultados válidos.^{131} E o método tradicional-histórico, ainda por cima, tem uma dupla preocupação com (1) a formação da narrativa através da tradição ao

invés de através da atividade literária de autores definidos, e (2) o caráter peculiar da história tradicional em comparação com a história pragmática. Vamos nos concentrar, por ora, nos resultados do método na medida em que ele se ocupa com a formação da narrativa, e na medida em que ele substitui a concepção da escola de Wellhausen.

No Antigo Testamento, Engnell encontra três grandes coleções de tradições: A primeira vai de Gênesis a Números; a segunda, de Deuterônomo até II Reis; a terceira, de I Crônicas até Neemias.^{132} Nosso foco no momento são as duas primeiras. A primeira coleção, à qual Engnell se refere brevemente como o Tetrateuco, se origina em um círculo tradicionalista que, por uma conveniência de linguagem, pode ser chamado de o círculo-P. A sigla convencional, entretanto, não mantém o seu significado original no discurso de Engnell. Pois o círculo-P deve ser interpretado como um grupo de pessoas que preservou certas tradições, idênticas em geral aos materiais-P da escola de Wellhausen, e as combinou com materiais preservados em outros círculos tradicionalistas para gerar o Tetrateuco. Portanto, nunca existiram narrativas competidoras cobrindo o mesmo período lado a lado, prontas para serem combinadas em uma história enciclopédica por um redator desconhecido que não acrescentou nada original. Ao contrário, co-existiam vários círculos tradicionalistas, cada um deles preservando o seu próprio conjunto de tradições e as assimilando às tradições dos demais círculos, se isso fosse desejável por qualquer razão, até que o círculo-P combinou o que era presumivelmente o seu próprio material com as tradições de outros círculos de modo a formar a narrativa do Tetrateuco, com o seu significado próprio. Engnell assume que o núcleo da tradição que irradiou o seu significado pela construção do Tetrateuco foi a Lenda da Passah em Êxodo 1-15, neste aspecto seguindo a opinião de Pedersen.^{133} As mesmas premissas sobre o Tetrateuco, portanto, se aplicam ao trabalho Deuterônômico. Um círculo-D de tradicionalistas deve ser assumido por detrás da coleção Deuterônômica, se bem que as probabilidades de um número menor de mãos envolvidas na redação final, algo como uma escola de autores, são um pouco maiores do que no caso de P. Os dois círculos existiram lado a lado e concluíram seus trabalhos no período pós-exílico, ambos talvez tão tarde como no tempo de Esdras e Neemias. Por quem, finalmente, as duas coleções foram combinadas em uma

narrativa, presumivelmente ao se colocar a estória-P da morte de Moisés ao final dos discursos Deuteronômicos (Deuteronômio 34), não podemos mais precisar.

Uma avaliação comparativa do novo método tradicional-histórico e do antigo método de crítica das fontes tem que partir do princípio de que dois conjuntos de premissas devem ser comparados entre si. Nem o novo, nem o velho método podem usar fontes independentes para recolher informações sobre a gênese e a autoria da narrativa; ambos devem basear seus argumentos na própria narrativa. Se, portanto, a concepção de Engnell for considerada como um avanço real sobre a escola de Wellhausen, como acreditamos que deve ser, a razão é que a visão tradicional-histórica é baseada em uma compreensão muito mais profunda do conteúdo da narrativa do que a concepção da crítica das fontes. O que caracteriza a obra de Engnell, e da escola de Uppsala em geral, é um notável respeito pelo Texto Masorético em sua forma final, uma relutância em operar com conjecturas e emendas (e particularmente uma relutância em utilizar a Septuaginta como uma escapatória fácil quando o texto hebraico é difícil), um equipamento filológico excelente para lidar com o texto, e um conhecimento vasto dos materiais comparados para a elucidação de símbolos e de padrões de culto. Estas virtudes técnicas são a armadura de uma vontade, nem sempre articulada com clareza, de voltar aos significados implícitos na própria narrativa e em suas subunidades, que a escola de Wellhausen tinha substituído pelos significados nas narrativas J, E, P e D. E a premissa tradicional-histórica claramente se encaixa melhor ao significado interno da narrativa do que a premissa da crítica das fontes. Se, por exemplo, o Tetrateuco é concebido como um trabalho que recebeu o seu significado, assim como a sua forma final, através de um círculo tradicionalista, o corpo do texto recupera o significado que tinha perdido sob a premissa de uma combinação mecânica das fontes; e, ao mesmo tempo, se livra do incômodo redator que combinou fontes que teriam sido mais claras se tivessem permanecido isoladas. Além disso, a premissa de círculos tradicionalistas é elástica o suficiente para acomodar os diversos gêneros de tradições que são claramente discernidos, não apenas na narrativa mas no Antigo Testamento em geral. Podemos assumir círculos de escribas e eruditos para a literatura de sabedoria, grupos de cantores para a literatura dos salmos, um colégio de

sacerdotes para as coleções da lei, grupos de discípulos em torno de um mestre para a literatura profética, de bardos ou poetas (os *moshlim* de Números 21:27) para os provérbios, e finalmente de contadores de histórias ou mestres da tradição em um sentido mais estrito para os diversos tipos de lendas patriarcais, heróicas, e proféticas.^{134} Um panorama esplêndido se abre sobre a cultura de Israel, assim como os diversos círculos de homens que a preservaram e expandiram. O anacronismo deliberado de Engnell, quando ele fala do círculo-P como uma ‘Academia Israelita de Literatura, História e Antiguidades, sempre mantendo, é claro, sua raiz e interesse principal no culto’^{135} é particularmente feliz. Fica a questão sobre se esta analogia é realmente tão anacrônica; pois a preocupação com o passado como um registro paradigmático das relações entre Deus e o homem, se estendendo por um período de mais de mil anos, não poderia ter sido traduzida em livros se não houvesse um aparato considerável de pessoas e instalações materiais, para preservar este enorme conjunto de tradições não apenas mecanicamente, mas com a inteligência e erudição necessárias.

Engnell absorveu completamente, dentro de seu método tradicional-histórico, a percepção de que a história tradicional não é história pragmática. Já que este componente do método deriva primariamente da revolta anterior de Pedersen contra a escola de Wellhausen, alguns trechos do estudo de Pedersen sobre a Lenda Pascal vão ser de muita valia na compreensão do problema:^{136}

A estória da travessia do mar dos juncos... , assim como toda a lenda da emigração, mesmo inseridas em um relato histórico, é evidentemente de um caráter cúltico, pois toda a narrativa visa a glorificação do deus do povo no banquete pascal através da exposição do evento histórico que criou o povo. O objetivo não podia ser a exposição correta de eventos ordinários, e sim, pelo contrário, a descrição da história em um plano mais elevado... . A lenda se propõe a descrever a luta mítica entre Yahweh e seus inimigos, e este propósito domina a narrativa de tal forma que é impossível descobrir quais foram os eventos transformados neste drama grandioso... . A separação costumeira das fontes desta parte da lenda do festival que se referem à partida e à travessia do mar de juncos é resultado de uma incompreensão da

natureza da estória. A narrativa não é um relato, mas sim uma glorificação cültica.

Nestes comentários, sobre uma subunidade concreta da narrativa, Pedersen se refere aos pontos principais da questão: Em primeiro lugar, a Lenda Pascal atravessa todas as fontes; sua unidade de significado é arruinada quando o texto é dissecado de acordo com os princípios da crítica literária. Esta unidade de significado, além disso, mesmo que esteja encravada em algo que passa por história pragmática, não tem nada a ver com a história pragmática. A tentativa de uma reconstrução ‘realista’ dos eventos será em vão, pois a ordem dos eventos dentro da narrativa é governada pelo drama da vitória de Yahweh sobre seus inimigos. Finalmente, o significado da narrativa é descrito como uma ‘glorificação cültica’ do Deus que criou o seu povo. Neste ponto podemos relacionar a posição de Pedersen e Engnell com a nossa, na medida em que a ‘glorificação cültica’ é um caso especial daquilo que chamamos de ‘história paradigmática’. Além disso, novamente encontramos a ‘emergência de significado’, na medida em que o significado paradigmático não é diretamente imposto por um historiador sobre os eventos, antes crescendo ao longo das etapas dos eventos como vivenciados pelos participantes, da cristalização da experiência em um culto, da elaboração do significado do culto em uma lenda de culto, e da posterior elaboração historiográfica da lenda do culto, provavelmente antes, durante, e depois de sua integração naquilo que Engnell chamou de a coleção-P do Tetrateuco. E neste crescimento complicado do significado paradigmático, finalmente, diversos círculos tradicionalistas devem ter participado, se assumirmos os critérios das fontes da escola de Wellhausen como indicadores destes círculos, mesmo se os contextos originais dos elementos discerníveis por critérios de fontes no texto final não podem mais ser reconstruídos e se os próprios elementos isoladamente não possuem mais um significado coerente.

Apresentamos o problema através de uma oposição entre a posição de Engnell e a imagem resumida da crítica das fontes. O leitor deve agora ser alertado contra a generalização deste método de apresentação em uma fórmula sobre o estado do estudo do Antigo Testamento em relação aos problemas historiográficos. Pois Engnell, em suas formulações ásperas, se

rebelou contra um estado da ciência que era dominante há trinta anos atrás. Durante a última geração, os eruditos gradualmente se afastaram de uma situação que era típica para *ca.* 1920; e o próprio Engnell não se furta de aceitar o apoio, originário de vários locais, ao seu método tradicional-histórico.^{137} A complexidade do Antigo Testamento não pode ser removida por uma breve fórmula teórica, e as linhas de desenvolvimento da ciência não são tão simples como o nosso breve relato sugeriu. Engnell, por exemplo, seguindo a opinião de Pedersen, considera a Lenda Pascal como o núcleo de significado do Tetrateuco. E ninguém pode negar que a experiência do Êxodo é um dos grandes centros de motivação que deixou a sua marca na organização das tradições. Von Rad, por outro lado, enfatiza a experiência do Sinai como um centro motivador que irradia ordem pela narrativa. E novamente ninguém pode negar a força da experiência do Sinai e de sua influência cristalizadora sobre as tradições – mesmo que o resultado desta interpretação seja um Hexateuco e não o Tetrateuco de Engnell. Além disso, a construção historiográfica, independentemente das tradições por ela utilizadas em seu trabalho, possui um centro motivador independente, a monarquia Davídica. O ponto literário de cristalização da narrativa provavelmente não foi nem a Lenda Pascal nem a Passagem do Sinai, mas sim as Memórias de David – e com esta observação já nos encontramos além do Tetrateuco e do Hexateuco, em contextos organizacionais nos quais a mão do ‘Yahwista’, no sentido utilizado por von Rad em sua obra, não pode ser negada.^{138} A crítica de fontes à moda antiga, de fato, está morta e enterrada. O que transparece após o esforço de estudantes do Antigo Testamento é a rica estratificação da narrativa e a pluralidade de centros motivadores. E esta nova liberdade de exploração crítica está prestes a consertar grande parte dos danos infligidos ao significado da narrativa pelos preconceitos literários do século XIX.

§ 2. OS SÍMBOLOS DA HISTORIOGRAFIA

Ao longo desta parte nós falamos da história como a forma israelita de existência, de um presente histórico criado pela Aliança, e de uma historiografia israelita, ignorando por enquanto que a língua hebraica não

possui nenhuma palavra que possa ser traduzida como ‘história’. Isto é um assunto grave, pois aparentemente estamos violando o princípio fundamental da hermenêutica – que o significado de um texto deve ser estabelecido através da interpretação do corpo literário. Não é permissível que ‘coloquemos uma interpretação’ de uma obra literária através do uso anacrônico de um vocabulário moderno sem equivalentes no próprio texto. Portanto, duas perguntas agora demandam uma resposta: (1) Como podemos justificar o uso do termo ‘história’ em uma análise dos símbolos israelitas? e (2) o que os autores israelitas estavam fazendo, como expresso em sua própria língua, quando escreviam o que chamamos de ‘história’?

A justificativa demandada pela primeira pergunta será baseada no princípio da compactação e diferenciação. Os pensadores israelitas realmente não diferenciaram a idéia de história até o ponto em que um vocabulário teórico é formulado. Mesmo assim, com as devidas precauções, o vocabulário moderno pode ser utilizado sem a destruição do significado dos símbolos israelitas, pois a idéia de história tem sua origem na Aliança. O simbolismo Mosaico compacto da existência comunitária sob a vontade de Deus como revelada em suas instruções, em sua continuidade ao longo da história israelita, judaica, e cristã, sofreu um processo de articulação do qual resultou, entre outras, a idéia de história. Depois de três milênios de deserções e retornos, de reformas, renascimentos, e revisões, de ganhos cristãos e perdas modernas de substância, nós ainda vivemos no presente histórico da Aliança. Além disso, o trabalho de historiógrafos israelitas ainda está ocorrendo, mesmo se, graças à diferenciação teórica, as técnicas foram alteradas. Pois Israel se tornou a humanidade; e a amalgamação das Instruções se tornou a revisão de princípios.

O uso de termos tais como ‘história’, ‘presente histórico’, ‘historiografia’, porém, é mais do que justificado em uma análise dos símbolos israelitas – é uma questão de necessidade teórica. Pois se o vocabulário diferenciado fosse rejeitado, não haveria instrumentos para a análise e interpretação críticas. Se confinado ao uso dos símbolos hebraicos, o nosso entendimento se encerraria na própria compactação que, ao longo da história israelita, levou aos impasses desastrosos discutidos anteriormente. Mesmo assim, enquanto não podemos abrir mão do vocabulário teórico moderno, um extremo cuidado é necessário em seu uso, pois a idéia de

história absorveu experiências além do horizonte israelita, e corremos o risco de projetar significados posteriores, p. ex., cristãos, em símbolos primitivos. Portanto, a interpretação deve ser mantida o mais próximo possível do texto bíblico. Além disso, uma breve reflexão sobre a natureza peculiar da compactação israelita será adequada agora.

A natureza da compactação israelita já foi comentada nas análises dos Capítulos 4 e 5. Os eventos na esfera social não eram mais vivenciados como parte da ordem cósmica e divina, tendo se tornado transparentes à ordem da realidade divina transcendental. O impacto da nova experiência deve ter sido avassalador, pois a comunidade que a sofreu, assim como seus líderes, se tornou separada das sociedades cosmológicas vizinhas, o que significava, à época, toda a humanidade, como um povo peculiar. Foi talvez este fardo do impacto divino em uma comunidade comparativamente pequena, ferida traumáticamente pelos estresses e dificuldades da existência pragmática, que selou o significado do evento de forma permanente com suas características concretas e circunstanciais. De qualquer maneira, as implicações universais da experiência nunca foram explicadas adequadamente na história israelita. O significado espiritual do êxodo para fora da civilização foi bem compreendido, mas mesmo assim se tornou inseparável do Êxodo concreto do Egito; o Reino de Deus nunca foi dissociado de Canaã; a grande revelação original permaneceu tão avassaladoramente concreta que suas renovações espirituais tiveram que assumir a forma literária de adições às Instruções; e a palavra de Deus à humanidade através de Israel se tornou a escritura sagrada de uma comunidade étnico-religiosa particular. A natureza da compactação israelita pode ser resumida, portanto, como uma hipoteca perpétua do evento concreto, imanente ao mundo, sobre a verdade transcendente que naquela ocasião foi revelada.

A compactação da forma descrita acima é peculiar a todo o corpo de símbolos nos quais o pensamento histórico israelita se expresso. A partir deste corpo precisamos separar para nossa consideração alguns símbolos que tem uma relação direta com a pergunta: O que os historiadores israelitas estavam fazendo, em seus próprios termos, quando escreviam a história? De

quem, ou do que, era a história que eles estavam escrevendo? E qual o nome que eles davam ao objeto que escreveram?

O assunto central da historiografia israelita, como vimos, é a história mundial no sentido de um relato da emergência da ordem divinamente ordenada no mundo e na sociedade através dos atos criativos de Deus. Se deixarmos de lado, por um momento, o breve relato introdutório da Criação, assim como o seu significado nos eventos posteriores, veremos que a massa enormemente preponderante do relato se ocupa com o drama humana da obediência, e deserção, da vontade de Deus. Portanto, o historiógrafo, em primeiro lugar, se preocupa com as instruções divinas (*toroth*) que fornecem a medida da conduta humana e de sua avaliação. No reino dos símbolos historiográficos, este tema central ganhou precedência sobre todos os outros na medida em que forneceu o próprio título da Bíblia: ‘Lei [*torah*], Profetas, e Escritos.’ Este corpo agregado de literatura é referido simplesmente como o ‘livro’, *sepher*, a Bíblia.

O drama do homem sob a vontade de Deus não pode se desenrolar sem a existência contínua da humanidade que supostamente deve viver de acordo com as Instruções. O homem, portanto, com a ênfase em sua capacidade reprodutiva, é a segunda grande preocupação dos historiadores israelitas.

A humanidade é concebida como um clã, derivando o seu laço comunitário de um ancestral comum. A história, sob este aspecto, se torna um relato das gerações (*toldoth*) do homem a partir de Adão, até o tempo do escritor. A idéia, assim como algumas de suas conotações, pode ser discernida na abertura de Crônicas. O autor deste trabalho histórico tardio começa com um longo relato das genealogias israelitas desde Adão até o Exílio (1 Crônicas 1-8), de modo a ligar os homens que voltaram do Cativo Babilônico, e especialmente aqueles que ocupam lugares importantes no momento, com o passado e assim garantir sua descendência legítima (9).^{139} O registro genealógico, portanto, tem sua função imediata na purificação de Esdras. Como a ‘semente sagrada’ tinha sido poluída através de casamentos com estrangeiras, elas e seus filhos teriam que ser expelidos através de uma aliança solene com Deus. Era um assunto sério que assumiu um caráter cômico: ‘todo o povo se assentou na praça diante da casa de Deus, tremendo por causa deste negócio e por causa das grandes chuvas.’

(Esdras 10:10). Chefes de clãs de linhagem pura, impolutos com casamentos estrangeiros, seriam a classe dominante dos novos estabelecimentos em Jerusalém e nas cidades circundantes. Para estabelecer a descendência pura, a genealogia tinha que ser traçada até o Reino pré-exílico.

Neste momento da construção, aparece uma nova fonte autenticadora. Para o período até a queda de Jerusalém, o autor aparentemente se baseou nas memórias dos vivos; para o período da monarquia, porém, ele se refere ao ‘Livro dos Reis de Israel’ como a fonte de seus registros (I Crônicas 9:1). O que quer que este ‘Livro’ tenha sido, a referência sugere a existência de fontes literárias lidando com as genealogias das principais famílias israelitas; e estas fontes, por sua vez, provavelmente se baseavam nos arquivos do Templo, ou em outros arquivos públicos. Até que período as genealogias escritas de ‘toda a Israel’ alcançava não fica claro em Crônicas; mas a sua organização de acordo com as tribos em I Crônicas 2-8 sugere que elas foram construídas, em princípio, de modo a se estender até os ancestrais dos clãs de Jacó.

Além das tribos da confederação entramos no território das lendas, mitos, e especulações. O grande ponto nodal no simbolismo é a descendência de Sem, ‘o pai de todos os filhos de Eber’ (Gen. 10:21). A palavra hebraica *shem* significa ‘nome’. Com Sem o registro de nomes chega à abstração do Nome pelo qual ‘toda a Israel’ se distingue de uma humanidade simbolicamente anônima. A partir de Sem, então, o registro se estende até Adão. A palavra hebraica *adam* significa ‘homem’. O homem com o Nome descende, em última análise, do Homem genérico.

O registro em Crônicas ilumina os diversos usos que podem ser dados a genealogias, assim como a tensão que deve se desenvolver entre a idéia de clã e a idéia de humanidade. O símbolo do *toldoth* se aplica a todo o curso da história israelita. Podemos distinguir as seguintes fases de aplicação, em ordem cronológica: (1) a purificação dos exilados que retornaram a Canaã; (2) os líderes dos clãs do Reino; (3) as tribos da Confederação; (4) a sucessão de Patriarcas; (5) a segunda humanidade, de Noé até Abraão; (6) a primeira humanidade, de Adão até Noé. A confiabilidade dos registros em detalhe não é um problema; mas precisamos observar que a forma do registro é aplicada não apenas à história Patriarcal mas também à história pré-Patriarcal, onde ela não é mais adequada para servir a história dos clãs,

mesmo que sem segurança; evidentemente, o simbolismo dos clãs foi expandido para recobrir a especulação sobre a origem da humanidade. Esta especulação em expansão, porém, não possui uma função independente no contexto dos registros de Crônicas; o seu papel é garantir a pureza da 'linhagem sagrada'. Pois o registro é construído rigidamente de acordo com o princípio de separação da linhagem principal da humanidade dentre as linhagens laterais. Uma série de nomes da linha principal é enumerada até que os nomes de ancestrais de linhagens laterais aparecem; neste momento, a linha principal é interrompida, as linhas laterais são explicadas, e a enumeração volta à linha principal. Os descendentes de Adão, por exemplo, são enumerados até Sem, Cão, e Jafé; então os descendentes de Jafé e Cão, assim como as linhas laterais de Sem, são explicadas; e o registro retorna para a enumeração da linha principal, de Sem até Abraão; e assim por diante. O procedimento de recapturar a linhagem principal repetidas vezes de dentro da massa lateral da humanidade é um prelúdio impressionante à recente recaptura que será relatada, na qual os homens que voltaram do Exílio serão separados como o 'remanescente', como os 'filhos do cativo' (Esdras 8:35), de dentro dos 'adversários', dos 'filhos da terra' (*am-ha-aretz*, Esdras 4:1-4), ou seja, dos israelitas que permaneceram em Canaã quando os outros foram levados até o cativo.

Até este ponto a análise nos dá o seguinte resultado. O símbolo historiográfico do *toldoth* tinha como base as genealogias dos clãs da Confederação Israelita. A genealogia, assim, se tornou o símbolo que expressa a unidade de grupos que, por sua substância, não seria de forma alguma composto de clãs. A experiência dominante na criação destes grupos foi a Aliança do Monte Sinai, que formou algo como uma liga anfiteônica de clãs anteriormente separados, com o nome de Israel. A comunidade que se originou com a Aliança, assim, foi submetida a trabalho genealógico; e como consequência os clãs originais, assim como outros que se uniriam posteriormente, como por exemplo Judá, foram constituídos como tribos descendentes de um único ancestral, Jacó-Israel. A Aliança, porém, era uma revelação divina da ordem verdadeira e válida para toda a humanidade, feita a um grupo particular em um momento particular. Portanto, a idéia da humanidade sob um Deus e a idéia de um núcleo de crentes fiéis poderia ser, e foi, diferenciada a partir dali. Novamente, as duas idéias foram submetidas

à forma genealógica. A idéia da humanidade foi formulada como uma genealogia que se estendia até Adão; o núcleo de crentes fiéis se tornou o 'remanescente' que preservava o registro genealógico da 'linhagem sagrada'. Nos dois casos o trabalho genealógico era mais do que uma formalidade inócua. A idéia de humanidade jamais poderia ser compreendida completamente, apesar da luta árdua dos profetas, porque a sua formulação como uma genealogia permaneceu intimamente ligada à idéia de uma linhagem sagrada genealógicamente separada. E a idéia de um núcleo de crentes fiéis degenerou, graças à influência genealógica, no resultado grotesco da purificação pós-exílica: Um grupo numericamente pequeno de exilados voltou a Jerusalém e excomungou o *am-ha-aretz*, ou seja, o povo de Israel que vivia na terra prometida. O povo de Israel teve que esperar por sua vingança histórica até o momento em que, do *am-ha-aretz*, surgiram Jesus e o Cristianismo.

Mesmo assim, além da contração genealógica até o remanescente, existe também a expansão genealógica até a humanidade. Voltamos agora a examinar a especulação, em forma genealógica, da idéia de humanidade que se encontra em Gênesis. A especulação desenvolve um estilo característico na construção de grandes registros que atravessam os intervalos entre as principais catástrofes e regenerações humanas. Omitindo as complicações da história de Abel e Caim, o primeiro registro se estende de Adão até Noé (Gênesis 5). Depois da destruição da humanidade no Dilúvio, um segundo registro começa com Noé (6: 9-10). Ele é breve, englobando apenas o próprio Noé e seus três filhos Sem, Cão, e Jafé. Se os dois versos foram em algum momento o início de um registro mais longo, não sabemos. Mas entendemos a razão pela qual o registro tinha que ser interrompido aqui, para voltar apenas em Gênesis 11:10, onde prossegue de Sem até Abraão – é que entre as duas partes se encontra o registro geopolítico já discutido de Gênesis 10. Os historiadores responsáveis pela organização final do Gênesis queriam que a sua história mundial abarcasse a humanidade, e queriam esclarecer a relação entre a linhagem sagrada e o resto da humanidade. O local lógico para a inserção do registro era a geração após Noé, quando a primeira humanidade tinha sido convenientemente destruída e a segunda humanidade começava a se espalhar; graças a este posicionamento, os ancestrais de Israel eram agora da mesma idade dos ancestrais do resto da

humanidade – um ponto que deveria ser importante para um povo cercado pelas antigas e avançadas civilizações do Egito e da Babilônia. Mesmo assim, a tensão entre a humanidade e a linhagem sagrada é preservada. Depois do interlúdio da Torre de Babel (Gen. 11: 1-9), que explica a dispersão lingüística e geopolítica da humanidade que é pressuposta em Gênesis 10, o objetivo principal é recuperado, e o registro da linhagem sagrada prossegue, desde o Nome até Abraão. Com o êxodo do primeiro Patriarca para fora da civilização, a separação começa; e Deus, por sua vez, passa a atacar o problema de se estabelecer a ordem humana de acordo com a sua vontade, um problema que ele não conseguiu resolver pelo meios algo violentos de expulsão do Paraíso, destruição pelo Dilúvio, e dispersão da humanidade e confusão lingüística após o episódio de Babel.

Em comparação com a determinação fanática do autor das Crônicas de expelir o povo de Israel para fora da linhagem sagrada, em Gênesis nos encontramos em uma atmosfera de isenção intelectual. Existem sutilezas implícitas em sua construção que requerem a nossa atenção. Os registros são formais, na medida em que eles começam com a frase: ‘Estas são as gerações [*toldoth*] de ...’ (Gen. 6:9; 10:1; 11:10). O significado da formalização se torna mais visível no registro de Adão, que começa: ‘Este é o livro [*sepher*] das gerações [*toldoth*] de Adão’ (Gen. 5:1). O que a palavra ‘livro’ significa neste contexto não é de fácil interpretação; mas provavelmente não estaremos longe da verdade se seguirmos a tradição de Buber como *Urkunde* e assumirmos que ela significa algo como um registro autêntico. A insistência sobre a confiabilidade do registro merece atenção, pois certamente os redatores da narrativa perceberam que os *toldoth* de Adão em Gênesis 5 diferem dos relatos das gerações de Adão que começam em 4:17 e 4:25. Se algo é inerentemente duvidoso, é esta coleção de registros preservados com reverência, mas conflitantes. Além disso, se levanta a pergunta, quem no mundo teria qualquer interesse nestes registros e em sua autenticidade? Não podemos utilizar, em busca de uma resposta, os costumes nômades e a notável habilidade dos sheiks beduínos de lembrar doze gerações de ancestrais, cobrindo um período de aproximadamente quatro séculos. Pois os registros não são os ancestrais de ninguém, e sim construções que usam o simbolismo dos clãs como um instrumento para a especulação sobre a gênese da humanidade e do mundo. Portanto, se

assumirmos que os antigos simbolistas não eram tão ingênuos como os modernos fundamentalistas, esta qualidade de confiabilidade não se aplicava aos detalhes dos registros, e sim ao significado simbólico que eles pretendiam transmitir.

Uma pista para o significado é fornecida em Gênesis 2:4: ‘Estas são as gerações [*toldoth*] do céu e da terra’. A passagem abre um relato da criação, mas usa a mesma terminologia que se encontra nos registros genealógicos. É um uso estranho; pois o nome *toldoth* contem o verbo *yalad*, ‘gerar’, e assim se refere inquestionavelmente, não à criação, mas sim à procriação. Portanto, temos que concluir que o contraste é intencional, precisamente visando revelar uma conexão mais profunda entre a criação e a procriação. A premissa é confirmada pelo que se segue à estranha passagem. Pois o relato da criação (2:4-7) a descreve como uma seqüência de gerações, cada uma das anteriores procriando a posterior com o auxílio criativo de Yahweh:

Eis as origens dos céus e da terra, quando foram criados:

No dia em que o Senhor Deus fez a terra e os céus
não havia ainda nenhuma planta do campo na terra,
pois nenhuma erva do campo tinha ainda brotado;
porque Yahweh-Elohim não tinha feito chover sobre a terra,
nem havia *adam* [homem, Adão] para lavrar a *adamah* [solo].

Um *ad* [pronunciado ‘ed’, vapor], porém, subia da terra, e regava toda a face da terra.
E formou Yahweh-Elohim o *adam* do pó da *adamah*,
e soprou-lhe nas narinas o fôlego da vida;
e *adam* tornou-se alma vivente.

Nenhuma tradução moderna pode transcrever o que está implícito no texto hebraico, ou seja, que a primeira geração da criação, os céus e a terra, se tornaram procriativos e cooperaram com Yahweh na obra da criação. A partir da fertilização de *ad* e *adamah* surge, com a ação formadora e

animadora de Yahweh, a segunda geração de *adam*, com o seu duplo significado de homem e Adão.

O papel da passagem na construção simbólica se torna ainda mais claro quando o comparamos com a abertura do registro de Adão:

Este é o livro [*sepher*] das gerações [*toldoth*] de *adam* [homem, Adão]:

No dia em que Deus criou *adam*,
à semelhança de Deus o fez.
Homem e mulher os criou;
e os abençoou,
e os chamou pelo nome: *Adam!* no dia em que foram criados.

Adão viveu cento e trinta anos,
e gerou um filho à sua semelhança, conforme a sua imagem,
e o chamou pelo nome: Sete!

Ao ver a estrutura lingüística do texto, o leitor não tem dúvidas de que as *toldoth* de Adão dão continuidade às *toldoth* dos céus e da terra. A intenção dos autores era misturar os significados de criação e procriação em um processo cooperativo; a ordem do ser surge a partir da iniciativa criadora de Deus e da resposta procriadora da criação. Portanto, o que é confiável sobre os registros não é a ascensão genealógica dos vivos até algum ancestral remoto, mas sim a descendência geradora a partir de Deus – geradora compreendida no duplo sentido de criadora-procriadora. O *adam* que foi criado por Deus com a resposta procriadora de *ad* e *adamah* continua a gerar a si mesmo à imagem de Deus. Aos vivos, os registros autenticam que eles são *adam* à imagem de Deus – ou seja, a substância humana que supostamente deve cooperar na geração da ordem do ser através de sua submissão procriadora à vontade criativa de Deus.

A ordem divina da criação não se encerra com o Homem. O trabalho prossegue através das instruções dirigidas a *adam* e que requerem a sua

obediência cooperativa. Certamente, a cooperação seria impossível se não houvesse nenhum *adam*; e a instrução básica, que assegura a sua existência continuada, é portanto o ‘Frutificai e multiplicai-vos; enchei a terra e sujeitai-a!’ ordenado por Deus a Adão (Gen 1:28) e a Noé (Gen. 9:1). Mas esta torah, operativa no nível das *toldoth*, ainda não é suficiente para se alcançar a ordem do ser; pois, como a realidade demonstrou, a humanidade profana frutificou, se multiplicou, e encheu a terra com mais eficiência do que Israel. Portanto, o processo de história mundial alcança o seu nível mais elevado com a eleição divina de indivíduos e grupos que são dignos de receberem instrução especial, e com a resposta confiante dos indivíduos e grupos eleitos. A relação especial entre Deus e o homem é formalizada através das alianças. A aliança, o *berith*, deve portanto ser considerada, juntamente com as *toroth* e as *toldoth*, como o terceiro grande símbolo utilizado na expressão do pensamento histórico israelita.

O *berith* em geral como uma instituição legal, assim como o Grande *Berith* entre Yahweh e Israel, serão discutidos posteriormente. Entretanto, precisamos estar cientes de que ao tentar determinar a função historiográfica do símbolo, estamos lidando com uma camada de significado que recobre as outras duas. O problema é similar ao das *toldoth*. No caso das *toldoth*, a instituição básica era o clã com um ancestral famoso. As genealogias dos clãs eram acessíveis ao público. A forma da genealogia foi então empregada para simbolizar o laço comunitário de grupos que não eram clãs, como na construção tribal da Israel que foi constituída pelo Grande *Berith*, assim como na especulação sobre a origem e diversificação da humanidade. E sobre as *toldoth* de Adão, finalmente, foram impostas as *toldoth* dos céus e da terra, de modo que desde sua origem a história da humanidade fosse preenchida com a vontade criativamente ordenadora de Deus. Da mesma forma vemos, na base institucional do caso do *berith*, os acordos federais entre clãs de nômades e entre nômades e grupos sedentários, assim como as alianças em relações exteriores. A forma do *berith* é então empregada para simbolizar a relação entre Yahweh e Israel, como foi estabelecida no Monte Sinai. E sobre o Grande *Berith* que constitui o presente histórico israelita, finalmente, se impõe o uso do símbolo para propósitos historiográficos.

Para determinar a função historiográfica com mais precisão, precisamos eliminar o uso institucional do símbolo, após o choque do Grande *Berith*. A

Aliança no Monte Sinai se tornou para Israel o protótipo de sua relação com Yahweh. Sempre que em um momento crítico a relação tinha que ser lembrada ou renovada, ou quando o conteúdo das *toroth* tinha que ser emendado, o ato solene era descrito em termos de uma aliança com Yahweh, ou perante Yahweh. Os principais exemplos são (1) o berith de Josué, incorporando o seu conteúdo em um ‘Livro das Instruções [*torah*] de Deus’ (Josué 24: 25-26); (2) o berith de Ezequias, na ocasião de sua Reforma (II Crônicas 29:10); (3) o berith de Josias, introduzindo o Deuteronômio como o ‘Livro da Aliança’ (II Reis 23:2-3); e (5) a aliança de Neemias, que, entretanto, não é intitulada de berith, mas sim como uma *amanah* (Neemias 10:1). Em casos desta natureza, o berith é um símbolo institucional, e não historiográfico.

A função historiográfica do símbolo se torna presente, como no caso das *toldoth*, na parte pré-Mosaica da narrativa. Aqui, aparentemente, o símbolo do berith foi utilizado para se dar uma grande ênfase às principais épocas da história. Estas épocas são: (1) a primeira humanidade de Adão; (2) a segunda humanidade de Noé; (3) o primeiro êxodo de Abraão; e (4) o segundo êxodo de Moisés. Foi aparentemente a redação sacerdotal (P) que acentuou as épocas ao expandir o símbolo além de Moisés e até a pré-história, atribuindo ainda às alianças anteriores algumas instituições rituais. A história de Abraão é enfatizada com o berith entre Deus e Abraão (Gen. 17:1-8), instituindo a circuncisão (17:9-14); e a história de Noé é enfatizada com o berith (9:9), que inclui a abstenção de sangue (9:3-6). Enquanto a época de Adão não é marcada com um berith, as partes componentes das épocas de Noé e Abraão foram inseridas na história, de modo que o efeito em ênfase foi o mesmo. Pois a linha de acentuações rituais foi continuada até Gênesis 2:3 pela instituição do Sabbath. E em Gênesis 1:29-30 podemos ver uma *torah* curiosa, claramente projetada para ligar a época de Adão com o berith da época de Noé. Pois na aliança de Noé foi determinado: ‘Tudo quanto se move e vive vos servirá de mantimento; como uma vez vos dei a erva verde, agora vos dou tudo. A carne, porém, com sua vida [*nephesh*, vida, alma], isto é, com seu sangue, não comereis.’^{140} A frase ‘uma vez vos dei a erva verde’ se refere à Gênesis 1:29-30: ‘Eis que vos tenho dado todas as ervas que produzem semente ... para mantimento. E a todos os animais da terra ... onde existe uma *nephesh* viva, tenho dado todas as ervas verdes

como mantimento.’ A instrução à criação animada, uma espécie de aliança ‘vegetariana’, parece ser uma construção especulativa do redator P, estendendo o símbolo do *berith* até a época de Adão.

Graças à imposição do símbolo da aliança à narrativa histórica, com a sua acentuação das épocas, é justificável falarmos de uma especulação consciente sobre a periodização da história. Existem os quatro períodos já mencionados, de Adão a Noé, de Noé a Abraão, de Abraão a Moisés, e de Moisés em diante. Infelizmente não podemos determinar o momento em que a especulação sobre os períodos começou na história israelita; sabemos apenas que a redação em sua forma presente é do quarto século. Portanto, ela é certamente mais antiga do que a construção Daniélica das quatro monarquias, de *ca.* 165 a.C.; e pode ter tido sua origem em influências babilônicas vivenciadas durante o Exílio. Mas estes palpites não são muito importantes. Tudo o que podemos dizer é que o número quatro, que tem a sua função simbólica na orientação especial dos impérios cosmológicos, pode ser transferido à orientação temporal. E isto pode ter ocorrido a qualquer momento da história israelita, pois não havia nenhum segredo sobre o simbolismo do número quatro.

O *berith* e as *toldoth* foram ambos usados para a simbolização dos períodos históricos. Se houvesse qualquer dúvida sobre a intenção especulativa como a motivação principal da organização da narrativa, ela será eliminada pelo estudo do uso que foi dado a este simbolismo na historiografia cristã primitiva. Pois o Evangelho de São Mateus abre no melhor estilo israelita com um ‘Livro das gerações de Jesus Cristo, filho de David, filho de Abraão’. O grego *biblos geneleos* é a tradução da Septuaginta do *sepher toldoth*, o ‘Livro das gerações de Adão’ de Gênesis 5:1. Em Mateus 1:2-16, portanto, as gerações são enumeradas de Abraão até Jesus, enquanto Lucas 3:23-38 enumera as gerações de forma ascendente, desde ‘Jesus, o suposto filho de José’, até ‘Adão, filho de Deus’. As épocas descritas pelas genealogias, é claro, foram cristianizadas. Abraão é o famoso ancestral porque através ‘em tua descendência serão benditas todas as nações da terra’ (Gen. 22:18), e David, porque ele recebeu a profecia de Natã: ‘levantarei a tua descendência depois de ti, um dos teus filhos, e estabelecerei o seu reino. Esse me edificará casa, e eu firmarei o seu trono para sempre.’ (I Crônicas 17:11-12). Mas o número quatro foi preservado

apesar da cristianização dos períodos; ainda havia quatro períodos: de Adão a Abraão, de Abraão a David, de David ao Exílio, do Exílio até o Cristo (Mateus 1:17). O grande problema da periodização da história na especulação cristã e moderna tem uma continuidade com a historiografia israelita.

§ 3. AS MOTIVAÇÕES DA HISTORIOGRAFIA

A obra dos historiadores produziu uma narrativa que começa com a criação do mundo e termina com a queda de Jerusalém. A narrativa era a estória de alguma coisa. E o que quer que esta coisa tenha sido, ela foi o assunto do trabalho historiográfico. Pelo menos é assim que a mente moderna abordaria a questão, assumindo que uma história forçosamente é a história de alguma coisa.

Mas infelizmente isso não é verdade. Nas páginas que abriram este capítulo, nós avisamos que as palavras ‘historiografia’ e ‘assunto da história’ são cercadas de problemas agudos. Nossa reflexão agora nos trouxe ao centro destes problemas.

Que o termo ‘assunto da história’ não pode ser aplicado sem qualificações ao conteúdo da narrativa fica claro assim que percebemos que a narrativa contém, entre outras coisas, um relato da criação. Este relato não é um corpo de proposições que se referem a eventos testemunhados por um historiador, ou, aliás, por qualquer pessoa. As estórias da Criação, de Noé e o Dilúvio, da Torre de Babel, e outras, são mitos; e o seu ‘assunto’ não é o conteúdo das narrativas, mas sim as experiências simbolizadas pelas estórias. Portanto, ao longo de grandes trechos da narrativa, o que o trabalho historiográfico produziu não foi a história de qualquer coisa, e sim um mito deliberadamente engendrado. Além disso, o mito e a história não são partes claramente separadas da narrativa, mas se misturam. O assunto histórico propriamente dito aparece em quantidades crescentes nas estórias dos Patriarcas e se torna preponderante na história do Império Davídico e dos Reinos, mas o mito nunca desaparece completamente. E, além disso, não se pode dizer que o componente mitológico fica cada vez mais ralo na medida

em que a narrativa se aproxima de seu término, pois no final encontramos um espécime magnífico e complexo de mito, na estória da ‘descoberta’ do Código Deuterônômico. Os elementos históricos, evidentemente, são claramente discerníveis no relato da descoberta. Podemos discernir a autoria do Código, a habilidade em se escolher o momento de ‘descobri-lo’, e as motivações do mito. Mas estes elementos se encontram firmemente misturados ao próprio mito da descoberta, assim como à forma mítica que apresenta o Código como uma série de instruções divinas comunicadas por discursos de Moisés. Aqui, finalmente, temos um mito genuíno *sobre* Moisés, distinto dos símbolos criados *por* Moisés. O narrador israelita aceita o mito da descoberta e relata o seu conteúdo como se ele fosse história; e ao fazer isto, ele inevitavelmente nos informa que, no que diz respeito aos fatos históricos, este mito foi concebido e realmente representado pelos ‘descobridores’ do Código Deuterônômico. O narrador não é a pessoa que foi enganada pelo mito, pois ele pertence ao círculo que o criou, e talvez ele próprio tenha participado de sua criação. A sua atitude é, no geral, semelhante à dos autores da Teologia de Mênfis. Ele pode inventar um mito e ao mesmo tempo acreditar nele, pois o mito encarna a verdade de uma experiência – de que as instruções do Código Deuterônômico renovam autenticamente a verdade da ordem comunicada por Moisés. A verdade das instruções Mosaicas foi vivenciada como sendo redescoberta naquele momento. E o mito da descoberta, aceito como história, foi um método sutil e eficaz de se expressar esta verdade.

O trabalho historiográfico, portanto, contém mitos genuínos, história genuína, e a estranha mistura de história, mito, e encenação de mito que vemos exemplificada pelo caso do Deuterônômio. Os três tipos de conteúdo se misturam em um novo tipo de estória que não é nem mito, nem história pragmática, mas sim a ‘história mundial’ previamente analisada com o seu núcleo experiencial no presente histórico constituído por Moisés e pela Aliança, e sua elaboração através de especulações sobre as origens do ser e sobre os períodos da história mundial. A ‘narrativa’ assim absorveu diversos tipos de materiais e os transformou de acordo com o seu próprio princípio constituinte. Ela é uma forma simbólica *sui generis*. Portanto, quando levantamos mais uma vez a pergunta sobre o ‘assunto’ da narrativa, somos forçados a concluir que ela não tem um ‘assunto’, mas sim um significado

que só pode ser discernido ao examinarmos as motivações experienciais da forma.

Ganharemos um acesso às motivações da forma com a observação de que a grande narrativa tem um ponto final. Os historiadores israelitas perderam o interesse nos eventos históricos mundiais quando os reinos de Israel e Judá desapareceram do cenário político. Mas se consideramos que com certeza uma das motivações principais da historiografia israelita foi a constituição do povo através da Aliança e que a narrativa elaborou paradigmaticamente a existência do povo sob as Instruções divinas, não ficará tão claro porque a narrativa tinha que ter um ponto final, ou porque este momento em particular foi escolhido como o ponto final. Se aceitarmos a narrativa como ela se constitui, esperaríamos que ela continuasse sendo escrita e atualizada enquanto houvesse israelitas vivos para executar tal obra.

Para explicar o estranho fato de seu fim, temos que assumir que a motivação primária da grande narrativa não foi um interesse na história mundial em si, e sim um interesse na fundação do Reino com cujo fim a narrativa se encerra. E esta premissa é confirmada pelos fatos da história literária, na medida em que a história começou a ser escrita na época de Salomão, e que o primeiro assunto a ser escrito foram as origens da monarquia. As tradições J e E, além disso, foram reunidas em histórias coerentes e talvez colocadas no papel na época do Reino, e por sua situação histórica podemos dizer que o seu objetivo era constituir a história primitiva da Israel que tinha se organizado como um povo com seu rei.

Se, entretanto, a fundação do Reino foi o motivo primário por detrás da historiografia, pelo menos no que diz respeito à história escrita, parece haver um conflito entre os dois eventos principais pelos quais o povo de Israel foi constituído. Pois o motivo primário assumido na história escrita contradiz o próprio conteúdo do trabalho historiográfico na medida em que, de acordo com a própria narrativa, o foco da história israelita não é a ascensão da monarquia, e sim a constituição do povo pelos eventos do período Mosaico.

De modo a remover a contradição, temos que reconhecer que a fundação da monarquia foi um evento muito mais importante para Israel do que transparece ao longo da narrativa. A preocupação Profética com as

iniquidades da conduta real, da política externa, e com os males sociais prejudicaram a imagem da monarquia e minimizaram suas conquistas pragmáticas ao mesmo tempo em que enfatizavam os eventos relativamente irrelevantes da assim chamada Conquista de Canaã até que eles adquirissem proporções heróicas. Se nós penetramos na redação paradigmática até alcançar o núcleo pragmático dos eventos que levaram até a reivindicação de um rei, fica claro que a invasão israelita de Canaã tinha sido apenas parcialmente executada, que a base conquistada era precária, e que os ataques dos filisteus ameaçavam a posição israelita chegando inclusive ao risco da extinção. A situação deveria realmente ser desesperada, pois Israel antes da monarquia não se consistia pragmaticamente de nada além de uma disposição desorganizada de diversos clãs, unidos pelo laço da Aliança, de prestar auxílio mútuo em caso de ataques. E esta disposição não apenas era desorganizada, mas também não era muito confiável mesmo em casos de emergências mortais. Em termos de uma política de poder, temos que concluir que a ‘conquista’ de Canaã foi uma penetração parcial da região, e que na época de Saul ela corria o risco de ser destroçada pelas forças mais bem organizadas dos filisteus. A conquista foi concretizada, ou melhor, se tornou uma verdadeira conquista, apenas após a aceitação da monarquia e a conclusão bem sucedida das guerras com os filisteus.

Se a história da conquista for vista deste modo, as motivações historiográficas perderão a sua aparência contraditória. Pois a fundação do Reino, estritamente falando, não foi um evento na história de Israel, e sim o último de uma série de atos pelos quais Israel adquiriu sua existência histórica. Esta série de atos, evidentemente, começou com a obra de Moisés, com o Êxodo e a Aliança, mas ela não terminou com eles, ou mesmo com a penetração de Canaã. A organização política do povo em seu território, a criação da forma sob a qual ele podia atuar e se manter no cenário histórico, só foi concretizada com a monarquia. A criação da substância da comunidade, por Moisés, tinha que ser suplementada com a organização para a existência pragmática. A concretização bem sucedida da existência israelita seria a experiência que motivou a formulação da história, porque o povo organizado do qual a história podia ser escrita havia emergido. E a obra histórica teria como seu primeiro tópico os reinos de Saul e David e a ascensão de Salomão, como ocorreu nas memórias de um autor

desconhecido que foram preservadas em II Samuel 9-20 e nos primeiros dois capítulos de II Reis, o núcleo do documento J. Além disso, a história alcançaria o seu término de forma inteligível com a destruição do Reino, ou seja, com o desaparecimento da existência política motivadora.

Sob o aspecto discutido acima, a fundação do Reino se tornou o centro motivador da historiografia israelita. Em particular, a partir deste ponto de cristalização a história foi escrita no sentido contrário, de modo a se adequar às realidades da nova organização política. A história da constituição substantiva de Israel através da Aliança, assim como a história da conquista até as guerras dos filisteus, tinha que preceder a história dos Reis. E esta pré-história tinha que atribuir um papel apropriado à tribo de Judá, de modo a atender às condições do Reino Davídico, apesar da tribo do rei nunca ter sido parte da confederação israelita original. Além disso, a questão da Canaã que agora havia se tornado inequivocamente o território de Israel tinha que ser resolvida. Pois esta Canaã já era um antigo território sagrado antes de Israel conquistá-la. E os diversos sítios sagrados, reconhecidos como santuários compartilhados ao longo da simbiose entre conquistadores e conquistados, tinham agora que ser assimilados a tradições genuínas dos clãs hebraicos de modo que o todo formasse uma história coerente dos Patriarcas e de suas antigas relações com o presente território da monarquia israelita. E a construção da história dos Patriarcas, finalmente, tinha que ser precedida de uma história da humanidade desde a criação do mundo de modo a descrever e explicar o ambiente étnico-político do Reino. A pré-história israelita, portanto, foi uma obra deliberada de construção; e a motivação primária deste componente no trabalho historiográfico em geral não deve ser buscada nos eventos do período Mosaico, mas sim na situação política criada pelo sucesso da monarquia.

As contradições desaparecem, portanto, quando os dois focos da historiografia israelita são reconhecidos e a sua relação mútua é compreendida. Mesmo assim, alguns problemas serão criados por esta estrutura bifocal peculiar. Falamos da fundação do Reino como a motivação primária da historiografia; e certamente ela é discernível como tal na gênese literária da narrativa. Na estrutura final, porém, ela é completamente ofuscada pelas motivações da Aliança Mosaica. Temos que considerar, também, que a narrativa realmente se encerra, como seria de se esperar, com

a queda de Jerusalém, mas o trabalho historiográfico continuou, inesperadamente do ponto de vista da motivação primária, por dois séculos e meio após o fim do Reino. De maneira geral, esta obra póstuma se consiste dos Códigos Deuteronomico e Sacerdotal (P) nas Instruções Mosaicas; ela também contém a especulação sobre os quatro períodos da história; e, finalmente, ela expandiu e aprimorou a especulação sobre o significado da criação. Além disso, ao subdividir o trabalho entre as Instruções e os Profetas, ela ofuscou a motivação primária tão fortemente que mesmo o caráter da história do mundo como uma narrativa contínua ficou obscurecido. Na obra póstuma, o interesse na substância comunitária criada por Moisés e pela Aliança se tornou preponderante sobre o interesse no Reino, de forma tão marcante que ele não pode ser simplesmente considerado uma motivação ‘secundária’.

As complexidades em uma estrutura de significados não podem ser dissolvidas por explicações improváveis, e sim por uma formulação mais clara da questão. Começamos com a observação de que a história do mundo absorveu uma variedade de materiais e os fundiu nos moldes da narrativa. A narrativa, e seu conteúdo, foram identificadas como uma forma simbólica *sui generis*. Ela não tem ‘um assunto’; o seu significado tem que ser compreendido nos termos das experiências que motivaram a sua construção. A gênese literária revelou o Reino como sua motivação primária, na ordem cronológica; mas a construção final, com seu longo trabalho póstumo, tornou o presente histórico criado pela Aliança, além da especulação sobre origens da criação e períodos da história, o princípio dominante do conteúdo, apesar desta motivação ter surgido em segundo lugar na ordem cronológica. A ordem de motivações no conteúdo, portanto, era o inverso da ordem das motivações no tempo. Além disso, para reforçar o problema, a ordem das motivações no tempo – primeiro o Reino, depois a Aliança – era o inverso da ordem dos eventos no tempo. Os elementos responsáveis pela complexidade do trabalho historiográfico podem então ser resumidos em três proposições: (1) Na seqüência de eventos históricos, a Aliança precede o Reino; (2) na seqüência de motivações da narrativa, o Reino precede a Aliança; (3) no próprio conteúdo da narrativa, a Aliança é dominante sobre o Reino.

Uma vez que reconhecemos a estrutura, o seu significado fica evidente. A causa das dificuldades é a experiência compacta da ordem. Nós fizemos referência aos dois focos da história israelita, ou seja, a criação da substância comunitária por Moisés e pela Aliança, e a criação da organização política para uma existência pragmática bem sucedida através da monarquia. Foram estes dois focos que no desenvolvimento cristão posterior se diferenciaram em história sacra e história profana, em Igreja e Estado. Na história israelita a diferenciação claramente começou, embora nunca tenha sido realmente alcançada; e ao longo das tentativas de romper a compactação original da ordem, ocorreram as reversões curiosas da hierarquia dos focos. Na situação da ‘conquista’, sob a ameaça de extinção às mãos dos filisteus, a organização do povo sob uma monarquia foi interpretada como a realização de um trabalho imposto pela Aliança. Mas assim que a monarquia foi estabelecida e tinha se ajustado às exigências internas e externas da política, ficou claro que a nova ordem social não correspondia de forma alguma às intenções da Aliança. Portanto, apenas após a reação à monarquia surgiu o interesse profundo em Moisés e nas Instruções que em última análise fizeram o Reino parecer uma grande aberração. A fundação da monarquia, então, se tornou um evento ambivalente, tanto na história como na historiografia de Israel. Sem a monarquia, a Israel da confederação talvez tivesse sido destruída sem deixar muitos traços na história; com a monarquia, ela sobreviveu, porém traiu as Instruções Mosaicas. Sem a monarquia, talvez nunca tivesse aparecido a oposição Profética que esclareceu o significado do Yahwismo; com uma monarquia bem sucedida, o Yahwismo dos Profetas talvez nunca tivesse se tornado uma força histórica universal.

A natureza da compactação israelita já foi por nós descrita como ‘hipoteca perpétua do evento concreto, imanente ao mundo, sobre a verdade transcendente que naquela ocasião foi revelada.’ A hipoteca se tornou cada vez mais pesada, até a fundação da monarquia, porque a promessa original de Canã transformou cada avanço do povo em seu estabelecimento mundano como o cumprimento da ordem instituída pela Aliança. Quando os Profetas começam seu trabalho, a hipoteca tinha alcançado proporções assustadoras, ao acumular as ordens civilizacionais pelas quais o povo tinha passado. O povo tinha começado no nível da vida nômade no deserto;

adquiriu então as características de uma população rural estabelecida em Canaã; e finalmente tinha desenvolvido uma sociedade urbana e uma corte sob a monarquia. Já que as transições entre uma ordem civilizacional e outra não afetavam a população inteira, Israel sob o Reino ainda preservava as memórias e um remanescente marginal real da sociedade nômade, enquanto que a nova sociedade urbana era uma classe rica que dominava uma massa empobrecida de camponeses. Além disso, as mudanças sociais e econômicas eram acompanhadas por mudanças na esfera dos cultos. O estabelecimento e agricultura em Canaã tinham acostumado o povo com a necessidade de se tratar os deuses de fertilidade agrícola com respeito; e a nova posição de poder da monarquia exigia o respeito a deuses estrangeiros, assim como o estabelecimento de cultos oficiais, por uma questão de necessidade diplomática. Portanto, os Profetas, quando manifestavam a insatisfação com a nova ordem, ocupavam uma posição peculiar. Eles certamente tinham diversos alvos à disposição. Mas o ataque tinha que ser feito em nome de algo; e onde quer que eles buscassem uma base a partir da qual pudessem lançar o ataque, eles descobriam que a base já tinha sido deturpada por um peso que tinha que ser removido anteriormente.

É sempre fácil atacar os estrangeiros. O ataque aos cultos dos deuses estrangeiros, assim, foi relativamente simples e eficaz, mesmo se depois se provou suicida em suas conseqüências políticas. O ataque à iniquidade moral da nova classe dominante, baseado na glorificação da existência camponesa, assim como de sua independência, liberdade, abundância, e paz, não era tão simples; pois os camponeses livres e independentes eram, na realidade, o povo que se dedicava entusiasticamente ao culto dos Baals e dos Astarotes. Os cultos estrangeiros da classe dominante, portanto, eram alvos fáceis porque a base do ataque podia ser um ressentimento nacionalista contra o que vem de fora. A ordem moral da classe dominante, por outro lado, não era um alvo tão fácil a um ataque baseado na ordem camponesa, pois os próprios camponeses tinham que ser criticados por causa de seus cultos. Este ataque em duas frentes, assim, tinha uma tendência a se apoiar na ordem da sociedade nômade, sob a Aliança com Yahweh. E na revolta profética contra a dinastia dos Omríadas no Reino do Norte, realmente vemos o líder dos nômades Rechabitas em uma associação íntima aos profetas Elias e Eliseu. O recuo até a civilização nômade, porém, era

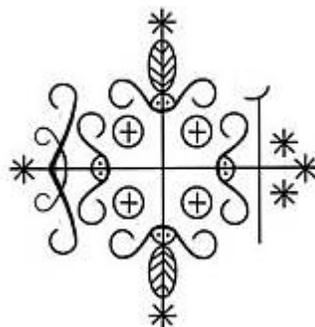
difícil por mais de uma razão. Em primeiro lugar, o povo em geral não tinha a menor intenção de voltar a uma existência nômade. Na verdade, a vida nômade tinha se tornado tão distante dos habitantes de Canaã que apenas alguns traços de sua memória permanecem na Bíblia, tais como a Canção de Lamech (Gen. 4:23 ff.) com seus bárbaros clamores de vingança. Às vezes, como na história de Agar, encontramos duas versões que refletem os pontos de vista nômade e sedentário das respectivas tradições.^{141} Mas a história de Caim e Abel, por exemplo, é uma criação de camponeses que desejam explicar o modo de vida dos nômades Queneus, que se tornou completamente alheia a eles. A ética da vida nômade, assim, não podia ser utilizada como a base de uma oposição bem sucedida aos costumes do Reino. Ninguém podia desfazer a história de Israel e voltar ao deserto. E pior, o Yahwismo do período nômade aparentemente não apresentava símbolos espirituais que pudessem ser evocados com autoridade contra os males da época. Não podemos precisar qual era a natureza exata da dificuldade, pois os símbolos originais do período Mosaico não podem ser separados com segurança do contexto criado pelas redações pós-exílicas. Mas sabemos que foram necessários os esforços de toda uma galáxia de Profetas para se diferenciar o significado espiritual do Yahwismo de um simbolismo que o aprisionava em sua compactação de instruções para uma associação de clãs nômades. E depois que estes esforços alcançaram algum sucesso, o caráter do Profetismo como uma oposição havia se tornado duplamente vão. Pois, pragmaticamente, a oposição tinha perdido o seu alvo com a destruição dos Reinos; e, espiritualmente, se tornou evidente que a existência ou não-existência de um Reino de Israel é irrelevante para os problemas fundamentais de uma vida reta perante o Senhor.

A natureza da dificuldade israelita ficará mais clara se a compararmos com a dificuldade inversa que afligiu os primeiros cristãos. No Cristianismo os *logia* de Jesus, e particularmente o Sermão da Montanha, separaram eficientemente o significado da fé, assim como da vida do espírito, de qualquer ordem civilizacional particular. A separação foi tão eficiente que a perda da compreensão da importância de uma ordem civilizacional se tornou um perigo sério para muitos cristãos. Enquanto os Profetas tinham que lutar por uma compreensão do Yahwismo em oposição à ordem social concreta de Israel, uma longa série de estadistas cristãos, de São Paulo a Santo

Agostinho, tiveram que lutar por uma compreensão das exigências da ordem social e política imanente ao mundo. Os Profetas tinham que deixar claro que o sucesso político de Israel não podia substituir uma vida em obediência às instruções divinas; os estadistas cristãos tinham que deixar claro que a fé no Cristo não podia substituir um governo organizado. Os Profetas tinham que enfatizar que o status elevado na ordem social de Israel não se traduzia automaticamente em um status espiritual do homem perante Deus; os pensadores cristãos tinham que enfatizar que o ingresso sacramental no Corpo Místico de Cristo não afetava o status social de um homem – que senhores ainda eram senhores, e escravos ainda eram escravos, que ladrões ainda eram ladrões, e juízes ainda eram juízes. Os Profetas tinham que explicar que o sucesso social não era prova de retidão perante Deus; os pensadores cristãos tinham que explicar que o Evangelho não era um programa de reforma social, que a redenção não era uma cura para os males sociais, e que o Cristianismo em geral não era um seguro para a prosperidade individual ou coletiva.

A relação entre a vida do espírito e a vida no mundo é o problema que jaz sem solução na raiz das dificuldades israelitas. Nos apressamos em dizer que o problema, por sua própria natureza, não se presta a uma solução que seja válida para sempre. Equilíbrios que funcionam por algum tempo podem ser encontrados e de fato foram encontrados. Mas a habituação, a institucionalização, e a ritualização, por suas limitações intrínsecas, inevitavelmente degeneram, mais cedo ou mais tarde, em um cativeiro do espírito, que não possui limitações; e chega então o momento do espírito romper um equilíbrio que se transformou em uma prisão demoníaca. Portanto, ao dizer que o problema não foi resolvido, não estamos fazendo qualquer tipo de crítica. Porém, precisamente porque o problema é em princípio insolúvel, os estados historicamente específicos do dilema assumem uma importância inestimável. No caso israelita, o problema jaz sem solução na medida em que ele está prestes a emergir da compactação do período Mosaico para a diferenciação Profética. E a fundação do Reino, além disso, foi a crise específica que revelou a degeneração demoníaca da fundação Mosaica. Aqui, testemunhamos a relação entre experiências numa luta do espírito em busca de sua liberdade, contra um cerceamento provocado por uma organização social particular. Esta luta, de importância

verdadeiramente histórico-mundial, determinou, por suas fases experienciais, a estrutura peculiar da narrativa da Bíblia como obra literária.



PARTE TRÊS

A História e o Rastro dos Símbolos



O trabalho historiográfico foi originalmente dominado pela fundação da monarquia. Sob o impacto do movimento profético, então, o foco de interesse foi transferido, da existência pragmática bem sucedida para a ordem substantiva sob a Aliança. Os historiadores exílicos e pós-exílicos, finalmente, reforçaram o Pentateuco com Códigos adicionais, construíram a história do Reino em torno do Templo de Salomão e da pureza do culto de Yahweh, e injetaram a especulação sobre os períodos da história mundial.

A mudança radical de interesse, porém, não levou os historiadores a abandonar o trabalho de gerações anteriores. A obra completa, conseqüentemente, assumiu a forma simbólica *sui generis* que foi analisada no capítulo anterior. Por um lado, a forma da narrativa absorveu os diversos conteúdos de mito e de história e os transformou em uma história mundial paradigmática. Por outro lado, a história mundial resultante não foi o resultado do trabalho de um único historiador que teria digerido as fontes primárias e imposto o seu estilo literário pessoal a elas. Os historiadores tardios alcançaram as mudanças desejadas de significado através da seleção, repressão, mutilação, interpolação, e da influência silenciosa do contexto. Nesta forma fragmentada, portanto, a narrativa contém uma grande quantidade de materiais originais que, quando isolados de seu contexto, ainda revelam seu significado original.

A peculiaridade da forma literária é intimamente determinada pelos problemas de uma ordem que oscilou entre a retidão de uma vida em obediência às instruções divinas e a organização de um povo para a existência histórica. A compactação do simbolismo cosmológico evidentemente foi rompida pela experiência Yahwista, mas a elaboração da experiência através de novos símbolos nunca compreendeu completamente as conseqüências do salto no ser, seja para a vida no espírito, seja para a vida no mundo. Os símbolos israelitas, assim, apresentam uma estrutura desconcertante. E está é talvez a razão pela qual a sua natureza nunca transparece claramente na literatura especializada. O Yahwismo dos Profetas ainda parece ser a ‘contribuição’ mais facilmente identificável de Israel às civilizações da humanidade, enquanto que os símbolos relacionados à

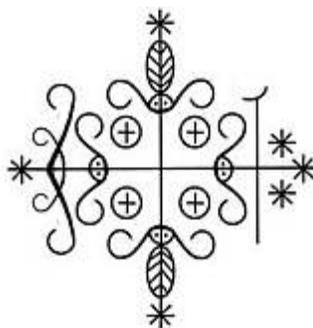
existência organizada parecem ser tão ligados ao mito cosmológico dominante na época que a diferença específica israelita é de difícil determinação.

A complexidade da ordem deve ser enfrentada, assim como a complexidade do trabalho historiográfico. Não existiu nem uma Israel 'religiosa' da Aliança e dos Profetas, que é buscada pelo amor dos teólogos e dos eruditos do Antigo Testamento, nem uma Israel 'política' que recebe o tratamento preferencial dos historiadores pragmáticos. Existe apenas uma Israel, que tenta existir na forma histórica centrada na Aliança, ao mesmo tempo em que o mito cosmológico invade silenciosamente sempre que as exigências da existência pragmática se fazem sentir. Enquanto os elementos formais podem ser claramente distinguidos nas fontes, temos que resistir à tentação de isolar uns contra os outros e falar, como normalmente se faz, de uma ordem israelita genuína sob a Aliança e sua degeneração através de 'influências orientais'. Pois o povo que tinha uma compreensão incompleta de seu Deus, que o desertou em troca de divindades Cananéias, Assírias, e Babilônias, que chegou mesmo a degradá-lo até o ponto em que ele era um deus entre outros, e talvez nem mesmo o mais confiável, era Israel, da mesma forma que os Profetas, e tinham razões para sua deserção que eram tão boas quanto as razões dos Profetas para a sua oposição. Quando refletimos sobre as tensões entre os elementos formais, será melhor talvez não distinguir entre as formas, mas sim descer até o nível da experiência e falar de duas forças experienciais que respectivamente empurravam na direção de uma realização completa da vida em obediência a Yahweh, e puxavam o povo de volta na direção da existência sob a forma cosmológica. Pois se a tensão é expressa na linguagem das forças experienciais, fica claro que os símbolos israelitas, mesmo quando se aproximam bastante do simbolismo cosmológico das civilizações vizinhas, ainda carregam em si a oposição a, ou o recuo desde, o Yahwismo; enquanto que os símbolos Proféticos, mesmo quando se aproximam bastante de uma compreensão da natureza universal da transcendência divina, ainda carregam em si os problemas da existência pragmática de Israel.

As duas forças opostas se encontram na criação do trabalho historiográfico. Os fragmentos de tradições, orais e escritas, foram incorporados na grande narrativa porque a história da luta pela

sobrevivência de Israel na história pragmática sempre foi tingida por sua relação com a ordem da Aliança. Os próprios eventos pragmáticos adquiriam o seu significado como cumprimentos, ou deserções, da ordem da Aliança, ou como meio-termos entre a vontade de Deus e as condições da existência mundana. E os eventos deixaram seu rastro de símbolos nas tradições. Os historiadores posteriores podiam seguir este rastro e acentuar paradigmaticamente os eventos, à luz da ordem da Aliança, mas eles certamente não pretendiam destruir uma história que era considerada em si mesma como um símbolo da revelação.

As reflexões precedentes guiarão a apresentação dos símbolos israelitas de ordem. Na atual Parte Três do estudo, examinaremos os eventos pragmáticos, seguindo o rastro de seus símbolos, desde as tradições de Abraão até o fim do Reino do Norte. Quando a história de Israel acabou em desastre, o foco de interesse foi transferido, na Judá do oitavo século, de forma clara até o esclarecimento da ordem reta à luz da revelação Sinaítica. A Parte Quatro do estudo, portanto, lida com o simbolismo de Moisés e dos Profetas.



CAPÍTULO 7

Da Sociedade de Clãs até o Reino

§ 1. A ESTÓRIA DE ABRÃO

A infiltração de clãs hebreus em Canaã, tanto quanto pode ser discernido nas estórias dos Patriarcas, começou na primeira metade do segundo milênio a.C. Não temos nenhuma fonte que possa ser datada com confiança como contemporânea aos eventos, no que diz respeito a forma hebraica de ordem. Mesmo assim, temos algum acesso à situação política, assim como às idéias hebraicas da época, pela estória de Abrão como relatada em Gênesis 14.

1. O Berith de Yahweh e Abrão

A estória de Abrão começa com a breve informação de que uma coalizão de quatro reis mesopotâmicos travaram combate contra uma coalizão de cinco reis cananeus no vale do Mar Morto (Gen. 14:1-3). Por doze anos o grupo de reis cananeus tinha oferecido tributo a Quedorlaomer de Elam; no décimo terceiro ano eles se rebelaram; no décimo quarto ano Quedorlaomer e seus aliados fizeram guerra contra os cananeus (4-5). A guerra assumiu a forma de uma investida contra as tribos meridionais de Canaã, e a investida se aproximou do centro rebelde (5-7). A batalha foi travada no vale de Sidim. Os reis cananeus foram derrotados; Sodoma e Gomorra foram

saqueadas; e os vencedores partiram, levando com eles Lot, sobrinho de Abrão, que morava em Sodoma (8-12). O rapto de Lot provocou a intervenção de Abrão. Um sobrevivente da batalha relatou o rapto, e Abrão, com seus confederados e servos, perseguiu os reis mesopotâmicos. Ele os derrotou, recuperou o produto da pilhagem, inclusive seu sobrinho Lot, e voltou (13-16). Ao chegar, ele foi procurado pelo Rei de Sodoma, assim como por Melquisedeque, rei e sacerdote de Jerusalém (17-18). À benção de Melquisedeque, Abrão respondeu com o presente de um décimo dos bens (19-20). O Rei de Sodoma requereu a devolução apenas de seu povo, dizendo que Abrão podia ficar com o resto dos bens (21). Abrão, porém, devolveu tudo, com a exceção do sustento de seus próprios homens e da porção de seus confederados (22-24).

Como obra literária, a estória de Gênesis 14 é um bloco errático, pois não pode ser atribuído a qualquer das fontes principais do Pentateuco. Até Gênesis 13 a narrativa se baseia nas fontes J e P; a partir de Gênesis 15 a fonte E aparece pela primeira vez. Gênesis 14 aparentemente é uma tradição de Jerusalém, independente; e a premissa de que ela deve a sua forma atual à uma adaptação de uma tradição antiga de Abrão com o objetivo de fazer propaganda Davídica é quase certamente correta. O papel da estória no contexto de Gênesis deixa transparecer, em sua forma atual, a tradição original de uma aventura patriarcal.^{142} Em seu conteúdo original a estória se data como tendo ocorrido ‘nos dias de Anrafel, rei de Sinar’. A identificação de Anrafel como Hammurabi é provável; e algumas tentativas de se identificar os nomes dos outros três reis mesopotâmicos já foram propostas. Mesmo assim, do lado das fontes babilônicas, não é possível identificar um momento no qual quatro reis com estes nomes foram contemporâneos e poderiam ter participado de uma expedição desta natureza. Portanto, os reis anti-cananeus não devem ser considerados como personagens históricos, mas sim como representantes dos quatro povos principais na época de Hammurabi – ou seja, os Elamitas, os Babilônios, os Mitanni e os Hititas.^{143} Não podemos reter desta parte da estória mais do que a intenção de datar os eventos como anteriores à conquista egípcia da Palestina. Suspeita-se, além disso, há muito tempo que o episódio de Melquisedeque (14:18-20) é uma interpolação tardia, pois a premissa de que havia um sumo sacerdote em Jerusalém na primeira metade do segundo

milênio seria anacrônica. Esta suspeita não pode mais ser considerada válida, pois agora sabemos que os cananeus possuíam sumos sacerdotes.^{144} Não há nenhuma razão pela qual Jerusalém não podia ter um sumo sacerdote neste período. Portanto, vamos assumir que a estória, mesmo se confusa em relação a nomes e detalhes pragmáticos, contém um núcleo de tradição genuína em relação às características típicas da situação. E o significado da estória, como transmitido pelo contexto da história Patriarcal no Gênesis, tem que ser aceito como autêntico, pois ele não contém nada inerentemente improvável.

A estória revela um cenário político diversificado. Existem, em primeiro lugar, os reis das cidades-estado cananéias de Sodoma, Gomorra, Admá, e Bela; posteriormente aparece um rei-sacerdote de Jerusalém. A leste do Jordão e ao sul vivem os povos aborígenes primitivos que são as primeiras vítimas do ataque mesopotâmico. Eles tem nomes tais como os Rephaim (gigantes), Emim (horrores), Horim (habitantes de cavernas), e Zuzim (possivelmente os mesmos Zamzummim de Deuteronômio 2:20, os uivadores).^{145} Os reis das cidades-estado devem ser considerados inicialmente como independentes. Mas na época da estória, eles já estavam pagando tributo como ‘servos’ de um poder estrangeiro há doze anos, e quando eles se revoltam contra seus mestres eles aparecem como *chaberim*, aliados, no campo de batalha. A razão para o ataque contra os aborígenes a leste e sul não é clara, a não ser que eles pagassem algum tipo de tributo às cidades-estado, de modo que um ataque a estas tribos significasse um choque econômico aos reis.

Além das cidades-estado, existe também um território rural além de seu controle. Ali os amorreus se estabeleceram, aparecendo como confederados de Abrão. E na terra cedida ou emprestada pelos amorreus, finalmente, existe um chefe hebreu como Abrão, que pode recrutar mais de trezentos guerreiros nascidos em sua casa para uma batalha. Os amorreus estão para Abrão como mestres de um berith, ou seja, como senhores da terra para seu vassalo. E, como o desenrolar dos eventos mostra, o berith provavelmente estipulava a assistência em caso de guerra; pois, no final da história, os três amorreus aparecem como participando da expedição de Abrão e tendo direito a parte do saque. A relação de berith entre Abrão e os amorreus, porém, não é a única relação possível para um hebreu em Canaã. O sobrinho

Lot vive na cidade de Sodoma, se bem que o seu status, provavelmente de um ger, um residente protegido, não é especificado. O status de Lot em Sodoma aparentemente não tem ligação com o status de Abrão. Entre Lot e Abrão, porém, existe a lei do clã que obriga Abrão a correr em auxílio de seu sobrinho raptado; e conseqüentemente a força de batalha dos mestres-de-berith amorreus, que aparentemente não estaria ligada aos problemas dos reis cananeus, entra em jogo. Mas esta desconexão não é clara, pois o ataque dos reis mesopotâmicos também se estende aos amorreus de Hazazon-tamar. Portanto, talvez os mestres-de-berith de Abrão estivessem relacionados diretamente à expedição de Abrão por seus laços amorreus.

A estória esclarece explicitamente por um lado, e implica por outro, um sistema complexo de relações entre os diversos grupos políticos de Canaã que certamente não poderia funcionar sem as punições divinas aceitas em comum por todos os grupos da região. A premissa de uma divindade comum como a guardiã das alianças políticas, um *baal berith* em hebreu, pode talvez explicar o aparecimento do rei-sacerdote de Jerusalém após a batalha. Ele é apresentado como trazendo pão e vinho em sua capacidade como ‘sacerdote de El Elyon’. E ele estende a sua benção até Abrão nos seguintes versos:

Bendito seja Abrão por El Elyon,
o Criador dos céus e da terra!
E bendito seja El Elyon,
que entregou os teus inimigos nas tuas mãos!

O deus invocado por Melquisedeque é distinguido por seu nome do Yahweh ou Elohim israelita; mas não recebemos nenhuma outra informação sobre suas características. As traduções correntes como ‘o Deus Altíssimo’, enquanto corretas, são obscuras da mesma forma. Aqui, mais uma vez, as descobertas Ugaríticas nos auxiliam. Os cananeus realmente tinham um deus altíssimo, o deus da tempestade Hadad, às vezes mencionado como o Baal, o rei ou senhor dos deuses; e um dos títulos costumeiros deste Baal era *Al’iyan*, ‘Aquele que Vence’. A supremacia do Baal como a divindade suprema do panteão cananeu foi estabelecida desde muito cedo,

provavelmente antes do século XV a.C. ^{146} Este Baal deve ser o El Elyon do templo-estado de Jerusalém que, através de seu rei-sacerdote Melquisedeque, oferece a sua bênção, e por seu serviço ao entregar os inimigos nas mãos das pessoas que o reconhecem, recebe o dízimo depois de uma campanha bem sucedida.

Entre aqueles que reconhecem o Baal cananeu está Abrão. Mesmo assim, apesar de estar disposto a permitir que o Baal receba a sua parte da pilhagem, Abrão é reticente sobre a sua fidelidade além deste ponto. Após o episódio de Melquisedeque (Gen. 14:18-20), o Rei de Sodoma sugere que a pilhagem seja dividida com Abrão (21); mas Abrão rejeita a oferta, que teoricamente seria generosa, em termos violentos, quase insultantes:

Levanto minha mão a Yahweh, El Elyon,
o Criador dos céus e da terra,
jurando que não tomarei coisa alguma de tudo o que é teu, nem um fio, nem uma correia de sapato... !
para que não digas: “Eu enriqueci a Abrão”.
salvo tão somente o que os mancebos comeram,
e a parte que toca aos homens Aner, Escol e Manre, que foram comigo;
que estes tomem a sua parte.

É um discurso dramático; uma explosão, que se contém à beira do insulto, caindo em silêncios para disfarçar o que já foi dito pela metade. Ele revela mais do que o ressentimento de um nobre nômade ao contemplar a idéia de se tornar rico pela generosidade de um rei – se é que este sentimento participa da explosão. Pois atrás da rejeição da oferta do Rei se esconde a rejeição de Melquisedeque e seu El Elyon. Quando Abrão levanta a sua mão a Yahweh, ele faz questão de utilizar o epíteto do Baal para o seu próprio Deus. Por Yahweh é que ele faz o seu juramento de não tocar nos bens do Rei. A sua aparente recusa a se enriquecer pelas mãos do Rei é na verdade uma recusa de se enriquecer pelas mãos do Baal do Rei. Yahweh, não o Deus de Melquisedeque, é o Deus que entregou os inimigos na mão de Abrão; Yahweh, não o Baal de Jerusalém, é quem abençoa Abrão; e Abrão não vai dever a sua prosperidade ao El Elyon que governa as relações entre

os aliados políticos de Canaã, e sim apenas a Yahweh. Daí, Abrão reduz a oferta do Rei a um simples pagamento das despesas do trabalho.

Qualquer dúvida sobre a intenção da estória será eliminada por um estudo de seu contexto. Quando Abrão recusa com indignação a oferta de enriquecimento nas mãos do Baal, o leitor se pergunta, com razão, como ele vai conseguir prosperar em uma ordem política que é mantida por El Elyon. A preocupação é dissolvida pelos versículos que abrem Gênesis 15:

Depois destas coisas veio a palavra do Senhor a Abrão numa visão:

Não temas, Abrão;

eu sou o teu escudo,

o teu galardão será grandíssimo.

Ao longo deste capítulo, Yahweh faz um berith com Abrão (15:18), prometendo o domínio sobre Canaã a seus descendentes (15:18-21) quando a medida da iniquidade dos amorreus estiver cheia (15:16). O significado de Gênesis 14 é esclarecido além de qualquer dúvida aqui. Abrão está na situação difícil do Êxodo. Pragmaticamente, ele abandonou o seu país na Caldéia, mas em Canaã ele encontrou um ambiente cuja compreensão da ordem humana e social não é substancialmente diferente do encontrado na Mesopotâmia. Ele ainda é um estrangeiro, e seu status depende de seus mestres-de-berith, os amorreus, cuja principal função na ordem espiritual das coisas parece ser o acúmulo de iniquidade, e ele tem que aceitar o sistema da ordem sob o Baal. Ele está profundamente desanimado, de um ponto de vista espiritual. O Êxodo da Caldéia mostra que ele não pode mais viver satisfeito no mundo das experiências e símbolos cosmológicos, mas os seus movimentos no novo mundo que se abriu a ele quando sua alma se abriu para Deus ainda são inseguros. Por um lado, ele faz concessões ao Baal – e tem que fazê-las, se quiser sobreviver; por outro lado, o novo Deus assumiu o seu papel em sua alma de uma maneira suficientemente relevante a ponto de causar tensões em sua alma e de provocar, em uma situação politicamente delicada, a explosão de Gênesis 14:22-24. A tensão entre o deus e Deus é realmente severa, especialmente porque a natureza do novo Deus e a força de seu auxílio ainda não foram comprovados. A transferência do título de El

Elyon, do Baal de Jerusalém para Yahweh, levanta uma dúvida sobre se Yahweh é Deus ou apenas o mais alto dos deuses, em rivalidade com os demais. Além disso, enquanto Abrão rejeita as riquezas que viriam a ele com a aprovação do Baal, ele não é avesso à prosperidade; ele não quer ser arruinado por amor a Yahweh. Portanto, ele deve ter ido para casa após a cena dramática cheio de angústia. Ele certamente não fez novos amigos com a sua reação. Irá Yahweh protegê-lo das possíveis conseqüências? Irá ele compensá-lo pelas riquezas abandonadas? Neste momento crítico de sua vida, a ‘palavra de Yahweh’ vem confortá-lo sobre todos os aspectos inquietantes da situação: (1) o reforço genérico ‘Não temas’; (2) o ‘eu sou o teu escudo’ em dificuldades políticas; e (3) a promessa de que ‘teu galardão será grandíssimo’, em compensação pelas perdas econômicas.

Os confortos e promessas de Gênesis 15 sutilmente dissolvem a tensão de Gênesis 14. A transformação do símbolo do berith é um golpe de mestre. Em Gênesis 14 Abrão é um vassalo através de seu envolvimento no sistema cananeu de alianças políticas. Ele vive sob baals, tanto humanos quanto divinos; os amorreus são os seus mestres-de-berith (*baal berith*) em relações políticas, e o Baal de Jerusalém é o guardião do berith político. Em Gênesis 15 ocorre o passo decisivo da libertação, quando Yahweh faz seu berith com Abrão. A situação mundana, é claro, permanece intocada por um tempo; mas espiritualmente, a servidão acabou quando o mestre do berith foi trocado. A ordem na qual Abrão realmente vive agora foi transformada, da Canaã do Baal no domínio de Yahweh. O símbolo da servidão se torna o símbolo da liberdade. Além disso, nesta ocasião a natureza peculiar de um berith com Yahweh se revela. Na situação mundana de Abrão, como dissemos, nada mudou. O novo domínio de Yahweh não é ainda a ordem política de um povo em Canaã; no momento, ela não se estende além da alma de Abrão. Ela é uma ordem que se origina em um homem, através do influxo da realidade divina em sua alma, e deste ponto de origem se expande em um corpo social na história.^{147} No momento de sua instauração, ela não é nada além da vida de um homem que confia em Deus; mas a nova existência, fundamentada no salto no ser, carrega em si a semente do futuro. No caso da existência de Abrão, este ‘futuro’ ainda não é compreendido como a eternidade que julga o homem em seu presente. É verdade que o berith de Yahweh já é o fulgor da eternidade dentro do tempo; mas a natureza real

deste ‘futuro’ ainda está recoberta dos análogos sensuais de um futuro glorioso no tempo histórico. Abrão recebe a promessa de descendentes numerosos e de seu sucesso político na terra de Canaã. Neste sentido, a experiência de Abrão é ‘futurística’. Este é um componente do berith que atravessa a história israelita e judaica e invade os apocalipses. Mesmo assim, a falta de diferenciação não deve ser considerada como uma simples imperfeição. Pois, como foi discutido anteriormente, as experiências compactas contêm o laço de compactação que une os elementos ainda não diferenciados – um laço que muito frequentemente se perde no processo de diferenciação. Enquanto as promessas do berith ainda ocultam o significado da transcendência, eles pelo menos preservam a consciência de que a eternidade realmente invade a história, mesmo se a operação da perfeição transcendente por meio do processo mundano é um paradoxo que não pode ser solucionado por Canaãs ou Utopias de qualquer espécie.

Gênesis 14 e 15, juntos, são um documento precioso. Eles descrevem a situação na qual a experiência do berith se origina em oposição à ordem cosmológica da civilização cananéia, assim como o próprio conteúdo da experiência. As questões filológicas e arqueológicas relacionadas à confiabilidade e à datação da estória assumem um outro aspecto, agora. Pois claramente a data da fixação literária ou a confiabilidade do relato não são mais de nosso interesse; o nosso interesse é a autenticidade da experiência que é comunicada através da estória, assim como a data provável da situação na qual a experiência se originou. No que diz respeito à autenticidade, o problema não é muito grave, pois ninguém pode descrever uma experiência a não ser que ele a tenha tido, seja originalmente, seja através de um processo imaginativo. Os escritores que fixaram a estória em sua forma literária certamente tiveram esta experiência através de sua imaginação; e a articulação magistral de seu significado através dos pontos dramáticos da estória mostra que eles eram muito íntimos da experiência. A resposta à pergunta de quem teve a experiência originalmente vai ter que se basear no argumento do bom senso que diz que as personalidades religiosas que tem tais experiências, e que são capazes de se submeter à sua autoridade, não dão em árvores. A sensibilidade espiritual do homem que abriu sua alma à palavra de Yahweh, a confiança e a fortaleza necessárias para fazer desta palavra a ordem da existência em oposição ao mundo, e a

imaginação criativa que transformou o símbolo da servidão civilizacional no símbolo da libertação divina – esta combinação é um dos maiores e mais raros eventos da história da humanidade. E este evento carrega o nome de Abrão. No que diz respeito à datação do evento, não temos nada à disposição além da tradição bíblica que a coloca no período do estabelecimento hebreu em Canaã, antes da conquista egípcia, ou seja, no segundo milênio a.C. A data, portanto, tem que ser aceita.

2. A Continuidade da Situação Política

A experiência da Abrão do berith não morreu com o homem que a teve. Não sabemos nada sobre a sua expansão em uma ordem comunitária ou sobre a sua transmissão até o período israelita por fontes contemporâneas confiáveis. A narrativa bíblica, é claro, rastreia o caminho desde Abraão, por Isaac e Jacó, até os doze ancestrais de Israel, prosseguindo até o estabelecimento no Egito, a recuperação da ordem de Yahweh por Moisés, e o Êxodo, chegando finalmente à Conquista de Canaã. Esta linha de transmissão, porém, é extremamente estilizada. Ela não conta nada além do fato de que ao longo da história dos clãs hebreus uma tênue corrente de preservação da experiência continuou a existir, com força suficiente para se alargar até a constituição de Israel pelo Berith Mosaico. Entretanto, existem algumas fontes, parcialmente externas, parcialmente bíblicas, que indicam uma constância da situação geral dos clãs hebreus estabelecidos em Canaã, como descrito em Gênesis 14. O ambiente histórico no qual a experiência podia ser preservada existiu em continuidade.

A articulação política da região de Canaã em pequenos reinos centrados em cidades, pressuposta em Gênesis 14 para os séculos pré-egípcios, é atestada também para o período da supremacia egípcia, pelas Cartas de Amarna.^{148} A administração imperial se encontra nas mãos de um comissário para assuntos Asiáticos, assim como uma ocupação militar moderadamente efetiva. Os príncipes locais, cuja diversidade étnica provavelmente reflete os componentes étnicos do agora derrotado poder Hyksos, possuem uma liberdade considerável de movimento, que eles utilizam em feudos e alianças para a expansão de seus respectivos

principados.^{149} Um fator relevante na situação militar e política são as tribos ‘Apiru.^{150} Em algumas ocasiões eles são fortes o suficiente para ameaçar os principados com a conquista e desintegração; em outras ocasiões eles são os aliados dos príncipes em suas guerras entre si, e são recompensados com terras. Tais alianças de um príncipe com os ‘Apiru, portanto, tinha que ser interpretada como uma traição do soberano egípcio; e os outros príncipes se sentiam no direito de conduzir uma guerra contra o traidor, de modo a assegurar a ordem egípcia e, ao mesmo tempo, de ampliar o seu domínio às custas do rival. A situação política pode ser exemplificada com uma carta de Shuwardata, o príncipe da região de Hebrom, ao Faraó (Akhenaton):

Que o rei, meu senhor, saiba que o chefe dos ‘Apiru tomou armas contra a terra que o deus do rei, meu senhor, me concedeu; mas eu o golpeei. Que o rei, meu senhor, também saiba que todos os meus irmãos me abandonaram, e que sou eu e ‘Abdu-Heba quem luta contra o chefe dos ‘Apiru.^{151}

‘Abdu-Heba, citado como um aliado de Shuwardata, é o príncipe de Jerusalém, que em outras ocasiões aparece nas Cartas de Amarna como o inimigo de Shuwardata. Que os dois rivais se unissem nesta ocasião mostra que a ameaça ‘Apiru deveria ser considerável. Uma carta do próprio ‘Abdu-Heba assume um tom desesperado:

Que o meu rei pense em sua terra! A terra do rei está perdida; toda a sua extensão foi tomada de mim... . Eu me tornei como um ‘Apiru e não vejo os dois olhos do rei, meu senhor, pois existe a guerra contra mim. Eu me tornei como um navio no meio do mar! O braço do rei poderoso conquista a terra de Naharaim e a terra de Cush, mas agora os ‘Apiru conquistam as cidades do rei. Não existe nenhum governador fiel ao rei, meu senhor – todos pereceram!^{152}

E, finalmente, nas cartas de Rib-Abdi de Byblos os amorreus aparecem no cenário, aliados aos ‘Apiru. O chefe amorreu ‘Abdu-Ashirta, e depois

seus filhos, ameaçam tomar Byblos com o auxílio da população sob a liderança do irmão de Rib-Abdi:

Contemple nossa cidade Byblos! Existe muita riqueza do rei nela, a propriedade de nossos ancestrais. Se o rei não intervir por sua cidade, todas as cidades da terra de Canaã lhe escaparão. [{153}](#)

Os príncipes cananeus eram orgulhosos demais para se referir à escória nômade do tipo dos chefes dos ‘Apiru por seus nomes. Portanto, é impossível relacionar os eventos do período Amarna a qualquer dos nomes pessoais ou tribais preservados na narrativa bíblica. Além disso, a narrativa não preservou qualquer memória de batalhas hebraicas contra Canaã no período da soberania egípcia. As razões pelas quais não há qualquer menção específica de conflitos em uma Canaã dominada pelo Egito são uma questão de conjectura. Talvez na época da invasão ‘Apiru, as tribos que portavam a tradição de Abrão não estivessem participando diretamente dos eventos. Considerando que o povo de Israel constituído pelo berith ainda não existia, as vicissitudes de batalhas de um grupo de tribos provavelmente não era de interesse das tribos que não estivessem diretamente envolvidas. Mas também é possível que as tradições de batalhas tenham sido eliminadas por historiadores posteriores em sua construção da Era Patriarcal. Gênesis 14 não é errático apenas como obra literária, mas também em sua apresentação de um Patriarca como um líder guerreiro à frente de sua tropa reduzida porém eficaz. De maneira geral, os Patriarcas são descritos como homens de paz. Apenas raramente temos vislumbres de uma outra realidade, por exemplo em Gênesis 48:21-22, onde vemos um Jacó que, algo surpreendentemente se consideramos seus antecedentes relatados, entrega a José ‘Siquém, que eu tomei das mãos dos amorreus, com minha espada e meu arco’. Uma passagem como esta pode ser uma reminiscência dos eventos que, de acordo com as Cartas de Amarna (ver especialmente a de número 289) levaram à conquista de Siquém pelos ‘Apiru. [{154}](#)

Felizmente, a narrativa bíblica preservou alguns fragmentos que revelam a situação política das tribos hebraicas em Canaã no momento da conquista como sendo semelhante à de Gênesis 14 e das cartas de Amarna. Gênesis 34 relata um episódio da história tribal preservado em forma personalizada.

Traduzido em termos tribais, a fonte informa que um clã hebreu chamado Diná entrou em aliança, incluindo casamentos, com a cidade de Siquém, o sítio do Baal-berith (Juízes 9:4). As tribos de Simeão e Levi não aprovaram a aliança e atacaram Siquém. Mas os Siquemitas retaliaram tão eficientemente que as duas tribos foram praticamente extintas. Josué 9-10 conta a estória da cidade de Gibeão, que formalizaram um berith com Josué após sua vitória sobre Jericó e Ai. Quando Gibeão (‘uma cidade grande, como uma das cidades reais’ [10:2]) entrou em acordo com os invasores, os príncipes cananeus se decidiram a tomar medidas enérgicas. Uma aliança de cinco príncipes ‘amorreus’ sob a liderança da Adoni-Zedeque, rei de Jerusalém, atacou Gibeão. A vitória de Josué e seus detalhes sanguinolentos posteriores não precisa ser levada muito a sério, pois Jerusalém ainda era uma cidade independente na época de David.

Os fragmentos são importantes na medida em que eles provam a notável constância do cenário pragmático para a experiência do berith de Yahweh. Por entre seis e oito séculos, encontramos os príncipes cananeus e suas alianças, os amorreus, os hebreus, um rei de Jerusalém, um Baal-berith, e um sistema de pactos entre os diversos agentes políticos. As condições sob as quais o gênio solitário de Abrão tinha adquirido sua liberdade espiritual através do berith com Yahweh eram aquelas sob as quais uma confederação Yahwista de tribos hebraicas podia salientar sua própria identidade contra a civilização cananéia vizinha.

§2. A CANÇÃO DE DÉBORA

1. A Transmissão do Yahwismo até a Época de Moisés

Sobre a situação original, o conteúdo, e a data da experiência Yahwista, sabemos apenas o que pode ser deduzido de Gênesis 14-15. sobre a transmissão da experiência até a época de Moisés, assim como sobre a sua expansão desde a ordem em uma alma solitária até a ordem de uma

comunidade, não sabemos nada além do fato de que a experiência de fato foi transmitida e expandida. A informação sobre este fato está contida em Êxodo 18.

De acordo com Êxodo 18, Moisés e seu povo acamparam no deserto após a fuga milagrosa dos egípcios que os perseguiram. O sogro de Moisés ouviu falar da fuga e se dirigiu ao encontro dos fugitivos. Em Êxodo 18 este sogro é identificado como Jetro, o sacerdote de Midiã; em Juízes 1:16, como Hobab, o queneu. Deixando de lado as variações do nome (existe ainda um terceiro, Reuel, em Êxodo 2:18), esta personagem aparentemente era o sacerdote e chefe da subdivisão quenéia dos Midianitas. Quando ele se encontra com Moisés, depois da troca de saudações e notícias, Jetro diz:

Bendito seja o Senhor,

que vos livrou da mão dos egípcios e da mão de Faraó; que livrou o povo de debaixo da mão dos egípcios.

Agora sei que o Senhor é maior que todos os deuses;

até naquilo em que se houveram arrogantemente contra o povo.

Então, Jetro providencia um sacrifício para Yahweh; e Moisés, Aarão, e os anciãos de Israel se unem a Jetro na refeição perante Deus. A situação nos remete ao outro rei-sacerdote, Melquisedeque, que veio ao encontro de Abrão em nome de seu deus mais alto para oferecer suas bênçãos. Mas agora era Yahweh que assumia o papel de El Elyon; e Jetro, não Moisés, era seu sacerdote. A estória do encontro, assim, indica a existência de um culto de Yahweh entre os Queneus, e muito possivelmente entre outras tribos que recebiam o nome genérico de ‘Midianitas’ na época de Moisés.^{155} Além disso, nem o deus nem seu culto podia ser de origem recente, pois o significado do nome Yahweh já tinha sido esquecido e requeria explicação (Êxodo 3:13-14). E Yahweh foi apresentado, além disso, como o ‘deus de seus pais’ Abraão, Isaac e Jacó, de modo que aparentemente Yahweh era um deus cujo culto tinha caído em desuso entre as tribos que tinham migrado para o Egito.

A Israel da narrativa bíblica era uma liga anfictônica Yahwista. A Confederação se consistia de tribos (*matteh, shebet*); as tribos se consistiam de clãs (*mishpachah*); os clãs se consistiam de famílias (*beth-ah*). Os líderes das famílias formavam uma comunidade democrática sob os chefes dos clãs, que deviam a sua autoridade a uma ascendência pessoal voluntariamente aceita. O clã era a unidade básica religiosa, militar, e econômica, com uma força de combate entre trezentos e mil homens – talvez mais próxima do maior valor, pois a palavra *eleph* (mil) era um equivalente corrente de *mishpachat*. O número de tribos na confederação era doze, apesar de que as tribos que constituíam o número simbólico de doze nem sempre eram as mesmas. No momento do estabelecimento em Canaã, Israel tinha um santuário anfictônico em Siló.

Não sabemos quando esta Confederação surgiu. Além disso, não é impossível que uma associação tribal com o nome de Israel tenha existido antes da Israel sob Moisés que foi constituída por Moisés. A mais antiga evidência externa para a existência de uma Israel é o Hino da Vitória de Merneptah, que celebra uma campanha Asiática de *ca.* 1225 a.C.:

Destruída está Tehenu; Hatti está pacificada;
Pilhada está Canaã, com todos os seus males;
Ashkelon foi carregado; Gezer foi saqueado;
Yanoam se tornou como algo que não existe;
Israel foi destruído, sua semente não perdurou;
Hurru se tornou uma viúva, pelo Egito! [{156}](#).

A palavra Israel, na inscrição, foi escrita com o determinativo de um povo, e não de uma terra. Isto significa que Israel não estava estabelecida em ou próximo a Canaã, imediatamente antes ou depois da conquista. Infelizmente, porém, os escribas egípcios desta época não eram mais confiáveis e cometiam erros, de modo que não podemos tirar conclusões definitivas.

2. A Canção de Débora

A fonte mais antiga sobre as idéias de ordem na Confederação Israelita é a Canção de Débora, em Juízes 5. Ela é contemporânea aos eventos, *ca.* 1125, e provavelmente foi escrita por uma testemunha ocular da batalha que é comemorada. Ela tem um grande valor como fonte, pois preservou não apenas os ‘fatos’ mas também o drama da experiência. Junto com o relato em prosa da guerra em Juízes 4, ela fornece, apesar de um texto corrompido, uma imagem razoavelmente clara da primitiva ordem Yahwista de Israel.

Na época da Canção de Débora a infiltração das tribos hebraicas em Canaã tinha resultado na ocupação de três regiões distintas a oeste do Jordão. Um núcleo ao norte se estendia em um arco em torno do Mar da Galiléia, alcançando a costa do Mediterrâneo; um grupo central tinha penetrado além do Jordão, até a Samaria; e uma penetração ao sul levou ao estabelecimento de Judá. As três áreas hebraicas eram separadas por territórios que pertenciam a cidades cananéias. Entre os estabelecimentos setentrional e central, uma larga faixa cananéia saía da costa, através da planície de Esdraelon, até o Jordão, enquanto que Judá ao sul estava separada da região Efraimita ao centro por uma faixa de cidades que incluía a fortaleza montanhosa de Jerusalém. O estabelecimento ao sul ainda era fraco e politicamente insignificante; Judá nem mesmo é mencionada na Canção de Débora, e aparentemente ainda não pertencia ainda à Confederação Israelita. O local dos eventos importantes era ao norte, onde uma coalizão de príncipes cananeus, sob a liderança de Sisera dos Harosheth-goim (Harosete dos Gentios), fazia incursões contra as vilas israelitas de modo a manter as tribos do norte e do centro isoladas, e, se possível, restringir seus territórios. A situação tensa explodiu em uma guerra entre as forças cananéias, equipadas com carruagens de guerra, e os contingentes primitivos de Israel. A batalha principal foi travada perto de Megiddo, às margens do rio Kishon. Uma violenta tempestade tornou o solo lamacento, de modo que as carruagens de guerra não puderam operar; e os cananeus sofreram pesadas perdas em seu recuo pelo Kishon, que tinha sido transformado de um leito seco em uma torrente. O líder cananeu Sisera foi assassinado em sua fuga por uma mulher quenéia em cuja tenda ele tinha buscado refúgio.

A canção descreve o sofrimento no território israelita provocado pelas incursões cananéias:

Nos dias de Sangar, filho de Anate, nos dias de Jael,
Cessaram as caravanas;
E os que viajavam iam por atalhos desviados.
Cessaram as aldeias em Israel, cessaram;
Até que eu Débora, me levantei, até que eu me levantei por mãe em Israel.

Débora era uma profetisa que com suas canções (provavelmente estimulando a ação e invocando maldições contra o inimigo) induziu o povo a resistir. Já que a Confederação não tinha qualquer organização permanente, seja para paz seja para a guerra, a atividade lírica da profetisa tinha que incitar um líder e estimular o povo a segui-lo:

Desperta, desperta, Débora;
desperta, desperta, entoa um cântico!

O líder descoberto foi Baraque, que tinha sido cativo de Sisera por um período e agora tinha a oportunidade de um acerto pessoal de contas. Mas nem todas as tribos participaram da empreitada. A canção distribui louvores e culpas:

De Efraim desceram... .
Também os príncipes de Issacar estavam com Débora e Baraque... .
Zebulom é um povo que se expôs à morte... .

Mas outros não se moveram:

Nos clãs de Rúben grandes foram os debates... .
Gileade ficou da banda dalém do Jordão... .
Aser se assentou na costa do mar e ficou junto aos seus portos... .

Mesmo assim, foi uma grande sublevação. Os clãs desceram das montanhas, soltaram-se as cabeleiras dos guerreiros, de acordo com o ritual de guerra:

Quando eles deixam o seu cabelo escorrer em Israel,
Quando os homens se ofereceram voluntariamente, louvai Yahweh,
Ouvi, ó reis; dai ouvidos, ó príncipes!
Eu cantarei a Yahweh,
salmodiarei a Yahweh, o Deus de Israel.

De seu trono, longe ao sul, Yahweh veio em auxílio de seu povo, dirigindo a carruagem de guerra de sua tempestade:

Yahweh, quando saíste de Seir,
quando caminhaste desde o campo de Edom;
A terra estremeceu, os céus gotejaram,
sim, as nuvens gotejaram águas.
Os montes se abalaram diante de Yahweh,
diante de Yahweh, o Deus de Israel.

Pelo lado dos cananeus, ele foi enfrentado pelos governantes celestiais, os Meleques, da região: [{157}](#)

Os Meleques vieram e eles lutaram
Lutaram então os Meleques de Canaã,
Em Tanaque, junto às águas de Megido;
Não tomaram despojo de prata.

Desde os céus pelejaram as estrelas;
desde as suas órbitas
pelejaram do lado de Sisera.

Mas o seu auxílio não salvou Sisera e seus aliados, pois a tempestade e a enchente de Yahweh tinha cumprido seu papel:

O ribeiro de Kishon os arrastou,
aquele antigo ribeiro, o ribeiro de Kishon.

A derrota dos cananeus foi total. Sisera, ao fugir, se escondeu com Jael, uma mulher quenéia. Ela lhe ofereceu sua hospitalidade, e quando ele se sentiu seguro, ela atravessou um dos paus da barraca por sua cabeça:

Bendita entre todas as mulheres será Jael, mulher de Heber, o queneu;
bendita será entre as mulheres nômades!

Da morte de Sisera, a cena passa para o seu palácio, onde sua mãe espera por ele e se preocupa com o seu atraso. A canção se deleita nas expectativas das mulheres, que breve serão arrasadas pelas terríveis notícias:

Não estão, porventura, achando
e repartindo os despojos?
uma ou duas donzelas a cada homem?

para Sísera despojos de estofos tintos,
despojos de estofos tintos bordados,
bordados de várias cores, para o meu pescoço?

A canção se encerra com as linhas, talvez adicionadas depois:

Assim ó Yahweh, pereçam todos os teus inimigos!
Sejam, porém, os que te amam, como o sol quando se levanta na sua força!

A Canção de Débora não foi alterada pelas interpretações e redações das escolas históricas posteriores; e é tão primitiva que não sofreu ainda os efeitos do sincretismo israelita-cananeu. É o único documento existente que

conserva uma imagem coerente da Israel Yahwista em sua forma virginal. Portanto, todos os seus detalhes são de um valor inestimável para o historiador que deseja distinguir entre as idéias israelitas primitivas e desenvolvimentos posteriores, entre idéias israelitas originais e adições cananéias. As principais características desta ordem primitiva que transparecem na canção são as seguintes:

Existia, de fato, uma Confederação Israelita, mas sem organização política. Apenas este fato já lança uma grande quantidade de luz sobre a gênese do povo e sua ordem. Pois, se não havia qualquer organização permanente, e se a improvisação em caso de ataques funcionava da forma tão incerta quanto é descrito na Canção de Débora, então 'Israel' jamais pôde ter conquistado 'Canaã'; as tribos componentes podem apenas ter infiltrado lentamente, em um processo tornado viável graças à desintegração do poder egípcio na região. Enquanto a infiltração não foi inteiramente pacífica, ela apenas pode ter envolvido combates menores de clãs e tribos contra inimigos locais, e não qualquer conflito generalizado com os cananeus que só pudesse ser enfrentado pelas forças organizadas de toda a Confederação. Não havia organização política porque nenhum esforço militar em escala nacional se fazia necessário. Como consequência, o Yahweh da Confederação de forma alguma poderia ser um deus da guerra. E realmente podemos encontrar na narrativa os traços da agradável surpresa quando, em uma situação crítica, o 'Deus dos pais' se revela inesperadamente como um poderoso deus da guerra, como no louvor de Miriam em Êxodo 15:

Yahweh é homem de guerra;
Yahweh é o seu nome... .
Cantai a Yahweh,
Porque gloriosamente triunfou;
Lançou no mar
O cavalo com o seu cavaleiro.

A mesma experiência de surpresa se encontra na Canção de Débora, com sua ênfase na participação voluntária das tribos e no auxílio de Yahweh. Seria temerário concluir, a partir deste tom de surpresa, que Israel como um todo nunca tinha travado uma guerra antes da batalha de Sisera (e portanto,

em um senso estrito, nunca tinha existido politicamente), mas certamente os eventos anteriores não tinham sido impressionantes o suficiente para deixar traços na memória do povo. A Canção de Débora não pode ser considerada como um fragmento acidental de poesia que foi preservado por acaso. Ela deve ser interpretada como a celebração do grande evento pelo qual Israel pela primeira vez vivenciou a si mesma como um povo unido em ação política sob Yahweh.^{158}

Se a interpretação é correta, se a guerra contra Sisera foi realmente o momento de um avanço decisivo na constituição de Israel sob Yahweh, os detalhes da canção se tornam ainda mais importantes como uma fonte de informação sobre a gênese de um povo. É claro que a informação tem lacunas, pois a canção é um poema, e não um tratado. Mesmo assim, algumas coisas são evidentes.

Os guerreiros reunidos no campo para a batalha são chamados *am Yahweh*, o povo de Yahweh (Juízes 5:13). O próprio deus não estava presente com seu povo em Canaã, mas veio em seu auxílio a partir de seu trono, longe ao sul (5:4). A arca como a casa de Yahweh não é mencionada na canção; mas como a arca, de maneira geral, não seria muito útil como equipamento de guerra, é difícil tirar qualquer conclusão desta omissão. Nas guerras posteriores contra os filisteus, ela teria uma função importante, mas seria tão ineficaz que o inimigo a capturaria. Uma vez capturada, ela se torna muito eficaz ao espalhar pestilências onde quer que se encontre; e os filisteus a devolvem com alegria. Quando então ela continua a causar confusão onde quer que se encontre, mesmo entre seu próprio povo, ela foi depositada em um celeiro e esquecida; e Israel consegue dar um termo às guerras filistéias sem grandes problemas, apesar da ausência do perigoso objeto. Finalmente, após a conquista de Jerusalém, David se lembra dela e a coloca em uma tenda na cidade. A sua estranha ausência na Canção de Débora talvez seja uma outra indicação de que Yahweh nunca tinha sido um deus da guerra antes desta ocasião, e que a sua utilidade nesta função só teria sido descoberta naquele momento.

O próprio Yahweh era vivenciado como um deus que se manifestava nas forças da natureza. A sua aparição desencadeava fenômenos naturais: as nuvens choviam, a terra tremia, as montanhas liberavam enchentes, e mesmo as estrelas se uniam à batalha. No entanto, a presença de Yahweh em sua tempestade era diferente da tempestade que Enlil lançou como um sudário

sobre Ur. Nas ‘Lamentações sobre a Destruição de Ur’, o ataque de Elam foi vivenciado como a tempestade cósmica de Enlil; na Canção de Débora, a tempestade real é vivenciada como a presença de Yahweh. E o que se revelou como Yahweh na tempestade real não era uma tempestade cósmica, mas sim a *zidekoth Yahweh* (Juízes 5:11), literalmente: a justiça de Yahweh. O significado da palavra só pode ser imaginado como os atos retos do deus, pelos quais ele restabelece a ordem justa entre os homens. Yahweh era um deus que se revela na ação histórica como o criador da verdadeira ordem. Esta concepção não parece muito diferente do *maat* egípcio encontrado tanto no deus como no Faraó mediador. Mas a justiça de Yahweh tinha um componente diferente, pois não havia nenhum mediador humano que transformasse a ordem cósmica em ordem social. Uma das peculiaridades, não apenas da Canção de Débora mas também do Livro dos Juízes em geral é a ausência de uma palavra para os funcionários humanos da ordem política em um momento de crise. A designação de Débora como uma *shophet*, uma juíza, é provavelmente um anacronismo, pois o termo *shophet* pertence às redações Deuteronomistas. Mas Débora, pelo menos, tem a sua influência pública explicada por sua autoridade espiritual reconhecida de profetisa, de *nebijah* (4:4). Para Baraque, porém o líder da guerra, não há nenhuma palavra que designe a sua função. A liderança carismática da qual a ação da Confederação em guerra dependia evidentemente não era concebida como um análogo da ordem cósmica na sociedade, que requeresse uma expressão apropriada por símbolos. Portanto, apesar de sua brevidade, a Canção de Débora é uma prova inequívoca do rompimento entre Israel e as civilizações cosmológicas.

A canção celebra uma vitória em uma guerra. As idéias relacionadas com a guerra sob a liderança de Yahweh são pressupostas na canção, mas a sua compreensão adequada requer o uso de outras fontes. As ações militares eram comuns, mas nem todas eram *milhamoth Yahweh* (I Samuel 18:17; 25:28), guerras de Yahweh, mesmo se o Livro dos Juízes às vezes transmite esta impressão; com uma rara exceção, ele relata apenas a estória das guerras santas. As guerras de Yahweh eram atividades que diziam respeito a todo o povo, se não em fato, pelo menos em intenção. E elas eram conduzidas de acordo com um certo ritual. As partes componentes não são enumeradas completamente em nenhuma passagem, mas podem ser apreendidas por seus aparecimentos fragmentários em diversos relatos de

ação militar. A estrutura geral do ritual pode ser discernida no breve relato de Juízes 4: 14-16:

Então disse Débora a Baraque:

Levanta-te! Porque este é o dia,

em que Yahweh entregou Sisera na tua mão;

Porventura Yahweh não saiu adiante de ti?

Baraque, pois, desceu do monte Tabor, e dez mil homens após ele.

E Yahweh trouxe confusão [ou pânico] a Sisera, com todos os seus carros e todo o seu exército; e Sisera, descendo do seu carro, fugiu a pé.

Mas Baraque perseguiu os carros e o exército, até Harosete dos Gentios;

e todo o exército de Sisera caiu ao fio da espada;

não restou um só homem.

O princípio do ritual não consta do relato; e algumas características que são conhecidas de outros contextos foram omitidas. No início do relato, o exército está pronto para travar combate. Mas o momento em que o *am Yahweh* está pronto para travar combate tem que ser precedido de algumas etapas preparatórias. Tem que haver uma declaração, não de guerra contra um inimigo, mas de um estado de emergência para o povo, através das autoridades proféticas que convocaram a guerra. Então, um líder carismático tem que ser incitado a agir, como Baraque foi incitado por Débora; e o líder tem que ter autoridade suficiente para convocar o povo à ação por mensageiros, como por exemplo em Juízes 3:27 ou 6:34. As tribos e clãs deliberavam e agiam após a convocação, com resultados variados, como a Canção de Débora indica. A comunidade de guerreiros no acampamento deve se manter ritualmente pura, e em particular se abster de atividade sexual, pois Yahweh está presente com seu povo. Sacrifícios eram oferecidos e oráculos eram obtidos. Apenas então, quando tudo estivesse favorável, um líder (no caso, Débora para Baraque) emite o veredito: ‘Yahweh entregou o inimigo em tua mão’; e o exército podia avançar e executar o veredito com certeza absoluta da vitória. Pois Yahweh ‘iria adiante deles’, ele estava conduzindo a guerra, e o exército era apenas o instrumento da execução. O caráter dos guerreiros como os instrumentos de Yahweh requeria a sua qualificação espiritual. Eles tinham que confiar em

Yahweh; e eles tinham que estar cientes de que não eram eles, mas o seu deus quem estava lutando e vencendo a guerra. Portanto, na guerra contra os Midianitas (Juízes 7), Yahweh informa ao líder do povo que o exército é grande demais para que ele entregue o inimigo em sua mão. Israel poderia se vangloriar de ter vencido a guerra por sua própria força. A maior parte do exército teve que ser dispersa, em particular aqueles que tinham medo e não confiavam suficientemente em Yahweh; a vitória tinha que ser conquistada por um bando pequeno de guerreiros experientes com fé absoluta em seu Deus. Quando as condições rituais e espirituais tinham sido estabelecidas, a batalha podia começar. Nas diversas guerras santas, as circunstâncias externas das batalhas diferiam de várias maneiras, mas Yahweh sempre vinha em auxílio a seu povo ao lançar um pânico nas hostes inimigas (Juízes 4:15 ou 7:22), uma ‘confusão’, um ‘terror’, uma perturbação na qual às vezes os inimigos combatiam entre si. Um horror religioso tomava conta do inimigo, de modo que ele era incapaz de oferecer qualquer resistência – o que talvez não seja muito surpreendente, se imaginarmos uma horda de dervixes fanáticos e seminus, com suas cabeleiras balançando ao vento, se lançando sobre exército aos gritos e uivos. Depois da derrota do inimigo em batalha, a guerra santa se encerrava com o ritual do *cherem*, a proibição. Já que Yahweh tinha vencido a guerra, toda a pilhagem pertencia a ele; todo o ouro e toda a prata ia para o tesouro do deus; todos os seres vivos, homens e animais, eram sacrificados em sua honra. [{159}](#)

Na época da Canção de Débora, Israel era um povo quando se encontrava em guerra sob Yahweh. Não é um modo de existência que se preste a descrições simples, pois a caracterização mais óbvia deste período como um estado de transição entre o tribalismo nômade e a formação da nação pode ser enganosa. É verdade que havia um problema de transição. As unidades básicas do povo ainda eram os clãs e as tribos; e o estado de estabelecimento em um terreno estrangeiro ainda estava em tal fluxo que não podemos falar ainda de um território nacional. E esta sociedade tribal estava claramente se desenvolvendo na direção de uma ocupação permanente e melhor organizada do território, assim como na direção da organização política através da pressão das guerras. Além disso, alguns detalhes da canção mostram que os costumes tinham se alterado bastante em comparação com os dos nômades. Pois o feito da mulher quenéia que assassinou Sisera era, pelos padrões nômades, uma violação atroz das leis da hospitalidade, e

o criador da canção louvou o terrível assassinato em termos que nos remetem ao pior tipo de jingoísmo; o incidente é uma prova clara do progresso da idéia nacional. Entretanto, uma interpretação desde modo de existência como transicional seria exagerada, pois ele contém elementos que permaneceriam sendo constantes ao longo da história israelita. E estes elementos, longe de contribuírem para um espírito consolidado de nacionalidade, foram antes as próprias forças que desintegraram o Reino, após sua conquista. Pois a guerra santa, como descrita na Canção de Débora, era uma instituição carregada de dificuldades e obscuridades experienciais. As guerras de Yahweh eram fundamentalmente guerras defensivas – pelo menos, não há nenhum registro de uma guerra santa agressiva sendo conduzida. O povo era concebido como vivendo em paz, em uma condição política passiva, e sem interesse em utilizar a guerra como um instrumento de expansão e consolidação nacional. Israel não conduzia estas guerras; Yahweh as conduzia para seu povo. Elas não tinham qualquer implicação de violência missionária sendo utilizada para a expansão do território de Yahweh ou para o sucesso mundano de seu povo, como nas guerras santas do Islam. Yahweh, como dissemos, não era primariamente um deus da guerra, mas vinha em auxílio de seu povo, como no caso de Sisera, apenas quando o povo se expunha à opressão e à agressão. Em particular, ele não lutava contra outros deuses; e, de fato, deuses de outros povos não são nem mesmo mencionados na canção. Esta passividade peculiar, e a relegação de toda a atividade militar a Yahweh, era porém bastante compatível com uma participação bastante sensual na guerra, quando a ocasião se apresentava. Em Juízes 5:23, a cidade de Meroz, situada próximo ao campo de batalha, é amaldiçoada enfaticamente por sua não-participação:

Amaldiçoai a Meroz, diz o anjo de Yahweh,
amaldiçoai acremente aos seus habitantes;
porquanto não vieram em socorro de Yahweh,
em socorro de Yahweh, entre os valentes.

O poeta não se abalava em absoluto com a idéia de um povo indo em socorro do deus enquanto o deus vem em socorro do povo durante uma emergência. A experiência do socorro de Yahweh podia ser associada ao espírito de uma comunidade guerreira sem induzir a reflexões sobre a

consistência da concepção. Porém, evidentemente havia uma rachadura no simbolismo. O espírito guerreiro das tribos e a experiência de um deus que vem em socorro de uma comunidade essencialmente passiva podiam se separar. O desenvolvimento não necessariamente iria na direção de um povo organizado eficientemente, conduzindo seus assuntos políticos com sucesso sob a direção de seu deus. Ele também poderia se desenvolver na direção de uma comunidade pacifista que senta e espera a destruição de seus inimigos pelas intervenções divinas, sem ações militares próprias.

Na verdade, a história de Israel seguiu estes dois cursos. E ousamos dizer que o reconhecimento desta bifurcação é a chave para a compreensão da história israelita. A organização improvisada das guerras defensivas com líderes carismáticos se mostrou insuficiente para lidar com a pressão crescente dos poderes estrangeiros após a invasão dos filisteus. As improvisações tiveram que ser substituídas pela monarquia permanente. Mas assim que a monarquia foi organizada, as tensões potenciais que podiam ser discernidas na Canção de Débora se tornaram reais. Na situação descrita pela canção, a profetisa e o líder guerreiro cooperavam na organização da guerra. A profetisa mobilizava e cristalizava os sentimentos do povo (como diríamos hoje, a opinião pública) com suas canções; e o líder guerreiro permitia a si mesmo ser induzido a aceitar sua função. A profetisa pronunciava o veredito de que Yahweh tinha entregue o inimigo na mão do líder; e o líder estava pronto para executar o veredito. Mas a própria articulação das etapas do procedimento torna evidente que um governo organizado, com um rei, seus conselheiros políticos, e seus comandantes militares, não pode, ao tomar suas decisões, polidamente solicitar a opinião de algum profeta sobre se a guerra deve ser iniciada ou não, e se, de acordo com a informação do profeta sobre as intenções de Yahweh, o momento é propício para se travar combate ou não. Conflitos graves forçosamente teriam que acontecer quando as opiniões profética e governamental sobre a ordem reta e a política adequada divergissem. Além disso, os conflitos que realmente ocorreram foram moldados, em relação à questão principal, pelas inconsistências da experiência Yahwista que podiam ser discernidas na Canção de Débora; e eles foram alimentados pelas mudanças institucionais que se seguiram à organização política permanente na forma monárquica. Pois a monarquia tinha que reformar o primitivismo da técnica de guerra israelita antes de se tornar politicamente e militarmente eficaz. Um exército moderno e profissional foi organizado para travar combate com as

carruagens de guerra dos outros poderes militares; e o exército camponês improvisado, o *am Yahweh* da Canção de Débora, caiu em desuso, com as conseqüências de que o espírito guerreiro nativo do campesinato foi atrofiado. A militância do povo de Yahweh se transformou no pacifismo de súditos sobre cujas cabeças as guerras eram travadas por profissionais. Esta população pacífica à sombra do Reino forneceria a ressonância social quando os profetas enfatizam o aspecto passivo da experiência Yahwista. O novo clima de experiências e idéias pode ser observado no relato pós-Salomônico do resgate milagroso de Israel para fora do alcance dos egípcios, no documento J. Em Êxodo 14 o povo teme o exército egípcio que os persegue e Moisés os recrimina:

Não temais; estai quietos, e vede o livramento do Senhor, que ele hoje vos fará; porque aos egípcios que hoje vistes, nunca mais tornareis a ver; o Senhor pelejará por vós; e vós vos calareis (Êxodo 14:13-14).

E quando os egípcios são engolidos pela enchente, o relato conclui:

E viu Israel a grande obra que o Senhor operara contra os egípcios; pelo que o povo temeu ao Senhor, e creu no Senhor e em Moisés, seu servo. (Êxodo 14:31).

Na época de Débora e Gideão, um guerreiro só estava qualificado para lutar na guerra santa quando ele não tinha medo e confiava em Yahweh; agora, o povo tinha medo e queria se render aos egípcios. Yahweh luta sozinho, e o povo assiste à performance; e apenas quando Yahweh mostra a sua força é que eles se mostram dispostos a confiar nele. Esta estranha passividade que confia em Yahweh apenas após receber os benefícios do sucesso mundano certamente não era uma virtude cívica sobre a qual um governo podia se apoiar; e ela também surpreendeu os profetas, que tinham a inclinação de mobilizar estes sentimentos contra as políticas do governo real. [{160}](#)

O Yahwismo dos profetas será tratado posteriormente. Mas a análise da Canção de Débora deve deixar claro que os problemas graves da ordem Yahwista durante o período do Reino tem a sua origem em uma estrutura de experiência que já está presente no documento mais antigo disponível.

§ 3. O REINO DE GIDEÃO

O Livro dos Juízes fornece uma versão extremamente estilizada dos eventos entre a época de Josué e as guerras contra os filisteus. De acordo com o programa historiográfico delineado pelos autores em Juízes 2:6 - 3:6, supostamente o povo devia ter se estabelecido na terra prometida e viver feliz para sempre em obediência ao Yahweh que os tinha conduzido até lá. Mas o povo fez o que era mau aos olhos do Senhor, e serviu aos Baals e Astarotes dos cananeus. Então Yahweh os castigou entregando-os nas mãos de seus inimigos, preservados por ele para este propósito específico (2:23 – 3:6). Quando a situação deles se tornava desesperada, eles se arrependiam, e Yahweh erguia um líder, um juiz, de modo a libertá-los das mãos do inimigo; e a nova harmonia duraria ao longo da vida do juiz. Depois de sua morte, o ciclo recomeçava. Os redatores Deuteronomistas aparentemente consideravam esta situação como sendo muito agradável, pois o livro se conclui com a frase nostálgica ‘Naqueles dias não havia rei em Israel; cada um fazia o que parecia bem aos seus olhos.’ (21:25).

Os eventos realmente relatados pelos autores não concordam com este programa em todos os pontos. Israel, é fato, sucumbiu aos deus de Canaã. Os autores de Juízes discerniram corretamente que o sincretismo que despertou a ira dos profetas sob a monarquia teve seus princípios nos séculos XI e XII a.C., no período da Confederação. Em torno deste núcleo verdadeiro da história, eles construíram o padrão dos ciclos, através da mutilação das fontes e de adições imaginativas. Felizmente, porém, o seu trabalho editorial não destruiu completamente as fontes; e as características essenciais do processo que resultaram no sincretismo e na monarquia ainda podem ser discernidas. Em primeiro lugar, qualquer que tenha sido a conexão, aos olhos de Deus, entre a deserção de Israel e as guerras, no nível pragmático o sincretismo foi o efeito das guerras vitoriosas contra os cananeus, e não a sua causa. Em segundo lugar, os homens não tinham a liberdade de fazer o que parecia bem aos seus olhos, em uma liberdade idílica sem reis. Pelo contrário, incursões nômades transjordanianas se revelaram tão perturbadoras aos habitantes da região que eles foram forçados a adotar a forma mais eficaz da monarquia. Os reis inicialmente foram príncipes locais, como nos casos de Gideão e Jefté. Porém, quando a pressão transjordania

foi agravada pela consolidação e expansão do poder filisteu, a monarquia teve que se tornar nacional.

O sincretismo, como dissemos, foi a conseqüência da penetração bem sucedida dos hebreus em Canaã. Isso pode ser tomado como fato, mesmo se não é confirmado pelas fontes. Enquanto havia atritos entre Israel e os cananeus, as condições para uma simbiose amistosa em assuntos do culto não estavam presentes. O Yahwismo era mantido no nível de pureza que pode ser observada na Canção de Débora. O período dos atritos, porém, não durou muito; e nunca foi muito intenso. O Livro dos Juízes não registra qualquer conflito sério anterior à batalha de Sisera, com a possível exceção do episódio de Otniel (3:7-11); e este caso é duvidoso, pois a identidade do inimigo não está estabelecida. Após a batalha de Sisera, Juízes não registra absolutamente nenhuma batalha contra Canaã. Em 1100 a.C., aproximadamente, a penetração hebraica era um fato consumado. Tanto israelitas como cananeus eram habitantes do mesmo país; e a sua inimizade anterior desapareceu em face do perigo comum oferecido pelos invasores nômades que não distinguiam entre os dois grupos étnicos que eram os alvos de seus ataques na Palestina cisjordana. Os colonos hebreus e os antigos residentes se encontravam em um processo de fusão, que levaria a um único povo como uma cultura comum, se bem que o processo só foi concretizado com os efeitos nivelantes da monarquia Salomônica. A estilização dos eventos pelos redatores Deuteronomistas tende, mesmo hoje em dia, a ocultar o fato de que após a batalha de Sisera os ‘juízes’ eram os líderes guerreiros, não de uma confederação de clãs hebreus contra Canaã, mas sim dos habitantes da Palestina, incluindo os cananeus, contra inimigos externos. Sob o nome de ‘Israel’, um novo povo estava sendo formado.

A nova situação fica evidente na estória das guerras Midianitas e da elevação de Gideão até a monarquia hereditária (Juízes 6-9). As guerras Midianitas devem ser datadas da primeira metade do século XI. O relato em Juízes não é claro, especialmente no que diz respeito às primeiras fases. Os nômades Midianitas saquearam a Palestina diversas vezes, e registros de diversas campanhas foram misturados pelos editores em uma única estória. Além disso, o segundo nome de Gideão, Jerubaal, mesmo sendo cuidadosamente explicado (6:32), sugere que os feitos de dois líderes foram atribuídos a uma pessoa. Além disso, não sabemos até que ponto o ritual da guerra santa foi seguido nas diversas campanhas. O relato de Juízes sugere a

sua aplicação às primeiras fases. Mesmo se aceitarmos esta versão, o procedimento é bem diferente do que ocorreu na guerra de Sisera, pois não há nenhuma figura comparável à Débora. Um *nabi* anônimo é mencionado em Juízes 6: 8-10 como exortando o povo. Mas a sua conexão com as guerras subseqüentes não é clara, e ele pode ser uma invenção dos editores. O próprio Gideão é apresentado como recebendo instruções ou de um anjo de Yahweh (*malak*, 6:11), do espírito de Yahweh (*ruach*, 6:34), ou do próprio Yahweh (6:23, 25). Esta peculiaridade talvez explique o desenrolar da ação: o homem que tinha suas inspirações sem assistência profética e assumia a responsabilidade pelas decisões tinha que ser uma figura mais impressionante do que Baraque. Enquanto o princípio da estória das guerras Midianitas é portanto cercado de incertezas, a última campanha, que precede a elevação de Gideão ao trono, pode ser discernida mais claramente porque, por sorte, Juízes 9 escapou do zelo dos editores; e as tradições menos distorcidas do Capítulo 9 lançam alguma luz sobre os eventos imediatamente anteriores.

A última campanha de Gideão quase certamente não foi uma guerra santa da Confederação. Ele é descrito em perseguição de dois chefes midianitas que, em uma incursão, teriam matado seus irmãos em Tabor. Quando ele capturou os midianitas e os matou, ele estava cuidando de uma vingança pessoal; e assim apenas o seu clã, o clã de Abiezer em Manasses, com residência em Ofra, estava envolvido. Mesmo assim, os vilarejos vizinhos eram afligidos pelas incursões nômades e, talvez por relações de berith, se sentiram obrigados a participar da campanha (7:14-18). De qualquer maneira, após a vitória, como a estória relata com algum exagero, ‘os homens de Israel’ pediram que Gideão se tornasse seu rei hereditário (8:22) – com algum exagero porque Gideão não se tornou o rei de toda a Israel, mas apenas de Ofra e de suas cercanias. A sua monarquia foi uma forma política intermediária entre a liderança nacional das guerras santas e a monarquia nacional posterior de Saul. O perigo midianita, apesar de não afetar toda a Israel, era grave o suficiente para induzir a população de uma dada região a adotar uma organização governamental permanente em resposta a ele.

Assim que Gideão se tornou rei, ele tomou posse do tesouro em ouro dos midianitas derrotados e o transformou em um éfode, provavelmente uma estátua de Yahweh coberta de ouro. A imagem foi depositada em um

santuário em Ofra, a residência do rei. O primeiro ato do rei, assim, foi o estabelecimento de um templo, ou seja, de um centro de culto para a monarquia, competindo com o santuário da Confederação, em Siló. Enquanto as intenções do rei não são claras, as conseqüências de seu ato o são. Como o Templo Salomônico de épocas posteriores, a capela real tendia a se tornar um santuário popular: ‘toda a Israel se prostituiu ali após ele’ (8:27), protestam os editores. Intencionalmente ou não, o templo de Yahweh em Ofra se tornou o centro de culto do ‘reino’ e de seu ‘povo’. A instituição de um ‘templo’ por Gideão deve ser reconhecida assim como a criação de um novo símbolo de ordem política. Por um lado, Israel estava desenvolvendo uma consciência nacional em busca de uma representação governamental e cúltica adequada; por outro lado, Yahweh estava se transformando no Deus de uma nação estável e organizada. O sucesso popular do templo de Gideão mostra que o povo já estava experiencialmente pronto para o aparecimento de uma divindade nacional particular, de um Yahweh que reinasse sobre Canaã e sua população. E esta tendência experiencial se exibiu com ainda mais força quando a capela real de Salomão se tornou o monopolístico Templo de Israel. O desenvolvimento fez tamanho sucesso que a instituição do Templo durou mais do que a monarquia, e se tornou o ponto de apoio da comunidade judaica pós-exílica.

O desenvolvimento endógeno do Yahwismo é um pouco negligenciado na interpretação da história israelita, apesar de ser, em nossa opinião, importante para uma compreensão do sincretismo israelita-cananeu. Quando os israelitas aceitaram deuses cananeus e seus cultos, eles não estavam simplesmente traindo um ‘Yahweh’ claramente concebido. Ao mesmo tempo em que o povo se formava politicamente, o Yahwismo se desenvolvia, transformando a divindade em um deus nacional particular. O sincretismo com os deuses locais começou no próprio Yahwismo, quando o deus dos pais se tornou o deus do país no sentido político. Quando Israel assumiu uma existência nacional através da criação do rei como seu representante, ela também encontrou em Yahweh o representante transcendental da nação. O particularismo político, portanto, deve ser reconhecido como um movimento intrínseco ao Yahwismo da mesma categoria do movimento universalista dos profetas. E se o universalismo dos profetas nunca foi completamente bem sucedido, a razão não está na deserção do povo em favor dos Baals e dos Astarotes, mas sim na particularização política de Yahweh, que os próprios

profetas nunca conseguiram descartar, nem mesmo na pessoa do Dêutero-Isaias.

A criação da imagem do culto real foi seguida pela tentativa de Gideão de consolidar a sua posição por meio de casamentos com os principais clãs do reino. Deve ter sido um esforço formidável, pois a estória relata um produto de nada menos do que setenta filhos (9:2). Com esta atividade, assim, Gideão inaugurou uma técnica para estabilizar a monarquia que seria depois desenvolvida por Salomão e seus sucessores em Israel e Judá. A imposição da monarquia sobre uma sociedade de clãs tornava esta técnica inevitável, apesar de os problemas daí decorrentes serem inevitáveis. Havia a política conhecida do harém, as rivalidades entre as esposas e seus filhos, a incerteza da sucessão, e a matança generalizada de irmãos quando o filho mais decidido desejava confirmar a sua posição como o sucessor. A sujeira que sempre acompanha um regime de harém, porém, se tornava ainda mais grave pela diversidade de cultos representada pelas esposas. Enquanto Gideão ainda não tinha que lidar com as dificuldades da dinastia Omríada com seus casamentos diplomáticos internacionais, ele semeou problemas para seus sucessores quando incluiu concubinas cananéias em seu harém. Uma delas era uma mulher de Siquém, o sítio do Baal-berith de Canaã. Ela lhe deu um filho, Abimeleque, mas seguindo os costumes matriarcais de casamento, continuou a viver com sua família (8:31). O relato de Juízes não deixa claro quais eram as relações entre os deuses de Ofra e Siquém durante a vida de Gideão. Mas temos que considerar a possibilidade de que os cananeus de Siquém eram ligados à monarquia através de um berith, garantido por seu próprio deus. De qualquer maneira, assim que Gideão morreu, Israel transferiu suas atividades prostituintes do Yahweh de Ofra para o Baal-berith de Siquém (8:33). Na mesma época, Abimeleque deixou seus irmãos, aos quais Gideão tinha coletivamente legado o reino, e foi ao clã de sua mãe para obter seu apoio como o único sucessor. O clã concordou e persuadiu todos os cidadãos de Siquém. Abimeleque recebeu os fundos do tesouro do Baal-berith, contratou uma tropa de mercenários, e matou todos os seus irmãos, com a exceção de Jotão que escapou (9:1-5). Aqui, pela primeira vez, o uso de mercenários por um pretendente ao trono é registrado, uma prática que se tornaria importante na ascensão de David e que em última análise formaria o núcleo do exército profissional do reino nacional. O reinado de Abimeleque não durou muito. Ao longo de uma revolta que

iniciou em Siquém, a cidade foi devastada e pouco tempo depois o próprio Abimeleque caiu em Tebez (9:22-57). Este foi o fim da primeira monarquia em Israel.

Na estória de Abimeleque está incluída a fábula das ‘Árvores que Queriam um Rei’ (Juízes 9: 8-15). É o trecho mais antigo de poesia didática hebraica existente, provavelmente contemporâneo da monarquia de Gideão, e colocado no presente contexto apenas por sua lição muito relevante. Ele tem importância como o documento mais antigo que expressa idéias israelitas sobre a monarquia:

Foram uma vez as árvores
a ungir para si um rei.
E disseram à oliveira: ‘Reina tu sobre nós.’
Mas a oliveira lhes respondeu:
‘Deixaria eu a minha gordura,
que Deus e os homens em mim prezam,
para ir balouçar sobre as árvores?’

Então disseram as árvores à figueira:
‘Vem tu, e reina sobre nós.’
Mas a figueira lhes respondeu:
‘Deixaria eu a minha doçura,
o meu bom fruto,
para ir balouçar sobre as árvores?’

Disseram então as árvores à videira:
‘Vem tu, e reina sobre nós.’
Mas a videira lhes respondeu:
‘Deixaria eu o meu mosto,
que alegra a Deus e aos homens,
para ir balouçar sobre as árvores?’

Então todas as árvores disseram ao espinheiro:

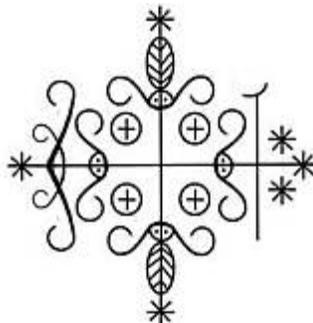
‘Vem tu, e reina sobre nós.’

O espinheiro, porém, respondeu às árvores:

‘Se de boa fé me ungis por vosso rei,
vinde refugiar-vos debaixo da minha sombra!’

Mas, se não, saia fogo do espinheiro,
e devore os cedros do Líbano.

A lição é clara. Nenhum homem que tenha uma vida útil, aos olhos de uma sociedade de clãs, quer ser rei. Apenas um indivíduo imprestável desejará ser estimado por uma função tão débil quanto a sombra que sai de um espinheiro. Além disso, um rei não presta para muita coisa quando você lhe é leal, mas pode ser perigoso quando você lhe resiste. A sua ira pode destruir-lhe como um incêndio florestal que começa em um espinheiro ressecado. A fábula tem grande valor para a história das idéias, como a Canção de Débora, pois aqui podemos ver as idéias israelitas em sua pureza, antes que o reino Salomônico e a resistência profética tivessem complicado a questão. A fábula não condena a monarquia da mesma forma que as fontes posteriores, porque Yahweh é o rei de Israel e qualquer monarquia é portanto uma deserção do Senhor; ela reflete antes o ressentimento de chefes que se sentem muito capazes de cuidar das funções governamentais em um nível local, considerando qualquer rei como incômodo e perigoso. É um ressentimento que permeia todo o período da monarquia nacional e foi um fator importante na divisão do reino após a morte de Salomão.



CAPÍTULO 8

A Luta pelo Império

§ 1. A Amplitude do Yahwismo

O episódio da monarquia de Gideão lançou uma nova luz sobre a dinâmica da ordem israelita. Aparentemente não havia nenhum fator no Yahwismo original que impusesse uma forma política particular aos fiéis. Mas precisamente porque fatores limitantes deste tipo estavam ausentes de sua natureza, o Yahwismo era adaptável a todas as situações sociais e políticas que necessitassem ser compreendidas como uma manifestação da força divina. Quando a Confederação estava em risco e tinha que recorrer à guerra, ele podia ser um deus da guerra. Quando as tribos nômades se estabeleceram e se tornaram camponeses, ele podia se tornar um Baal da fertilidade e prosperidade da agricultura, enquanto permanecia sendo, ao mesmo tempo, um deus que abominava as perversões agricultoras de sua natureza para os hebreus da Transjordânia. Quando era necessário conquistar e manter um território, ele podia se tornar um deus do território, como os deuses dos povos não-Yahwistas em outras regiões cananéias. Quando a organização em clãs era suficiente para a existência política, ele podia se tornar o deus do berith que unificava as tribos com a sua substância divina. Quando a situação política produziu a monarquia, ele pôde se tornar o deus da ordem real, em formas muito semelhantes às egípcias. Assim, a liberdade espiritual que tinha sido arrancada do cativo e do deserto pela inspiração e gênio de Moisés poderia ter sido perdida através de uma dispersão da divindade em diversas forças divinas particulares.

A possibilidade desta reversão, no século XI e a partir daí, se torna evidente na assimilação da natureza de Yahweh àquela dos demais deuses cananeus. Um exemplo notável é dado pela negociação de Jefté com o Rei de Moab, em Juízes 11:14-28. Ao discutir a posse de um território fronteiriço, o herói das tribos transjordanianas habilmente apresenta sua posição ao Rei de Moab: ‘Não possuirias tu o território daquele que Chemosh, teu deus, desapossasse de diante de ti? assim possuiremos nós o território de todos quantos o Yahweh, nosso Deus, desapossar de diante de nós.’ (11:24). A relação entre Yahweh e Jefté e sua Israel não era substancialmente diferente da relação entre Chemosh e os reis moabitas, conforme sabemos pela Pedra de Mesha, do século IX. a.C. Nesta ocasião foi Mesha, o rei de Moab, quem disse: “Quanto a Omri, rei de Israel, ele humilhou Moab por muitos anos, pois Chemosh estava irado com sua terra. E seu filho o seguiu e disse, ‘Eu vou humilhar Moab’. Na minha época ele falou assim, mas eu triunfei sobre ele e sua casa, enquanto Israel pereceu para sempre!”^{161} As passagens são esclarecedoras em relação aos dois grupos. Existem dois povos em guerra, rivalizando um com o outro na expansão de seus respectivos territórios, cada um sob o seu próprio deus. Mas apenas os povos, não os deuses, estão em guerra. Pelo menos, não há nenhum sinal de um deus estaria se expandindo às custas do outro. Se um povo é derrotado, não é porque o deus do inimigo é mais forte, e sim porque o seu próprio deus está irritado. Por um lado, o deus estrangeiro é reconhecido como uma força real; por outro lado, não há nenhuma dúvida de que o deus do próprio povo concederá a vitória, a não ser que o povo o tenha irritado momentaneamente.

Esta teologia política inusitada é esclarecida um pouco mais por um casuísmo igualmente estranho. Na guerra Moabita do nono século, a aliança de Israel, Judá, e Edom estava prestes a alcançar a vitória absoluta sobre o rebelde Mesha. Como seu último recurso, o Rei de Moab sacrificou o seu próprio filho para alcançar o apoio de Chemosh. Esta ação foi aparentemente decisiva, pois ‘houve uma grande ira sobre Israel; por isso retiraram-se dele, e voltaram para a sua terra.’ A ‘ira’, neste caso, deve ter sido a ira de Chemosh, que, estimulado pelo supremo sacrifício, podia agora proceder contra os invasores de seu território. Não há nenhuma sugestão de que nesta ocasião Yahweh poderia ter prevalecido. Do lado israelita, vemos Jefté, na guerra anterior contra Moab, utilizando o mesmo sacrifício cruel. Aparentemente, ele não estava muito seguro da justiça de suas próprias reivindicações territoriais. E para assegurar a vitória, ele promete o

sacrifício do primeiro membro de sua casa que o encontrasse ao retornar da campanha, se ela for bem sucedida; e esta pessoa foi sua filha (Juízes 11:29-40). Um terceiro exemplo ilustrando o problema é a tentativa de Acazias de conseguir um oráculo de Baal-Zebub, o deus de Ekron (II Reis 1). Elias é instruído por Yahweh a intervir, com a pergunta pertinente: ‘Porventura não há Deus em Israel, para irdes consultar a Baal-Zebub, deus de Ekron?’ E o rei tem que morrer por sua violação de etiqueta. Novamente, não há nenhuma dúvida de que o deus dos filisteus é uma força divina; mas dentro do território israelita, apenas Yahweh possui a competência para declarar oráculos a seus súditos.

As diversas tradições, em nossa opinião, fornecem a rara documentação de um sumodeísmo político no estado de seu nascimento. Civilizacionalmente, a região Siríaca era unificada o suficiente para ter os deuses de seus diversos povos mutuamente reconhecidos como forças ordenadoras. As jurisdições respectivas dos membros do panteão eram territorialmente circunscritas pelos domínios reais de cada povo. Mas apenas os eventos históricos determinariam se a jurisdição de um dos deuses se tornava co-extensiva ao domínio imperial de seu povo particular sobre a área Siríaca como um todo. A relação experiencial aos diversos deuses do panteão podia produzir argumentos para todas as contingências pragmáticas. Cada deus estava pronto para se tornar o mais alto, ou mesmo o deus exclusivo, sobre qualquer território que seu povo conquistasse. Se o povo era vitorioso, o seu deus tinha lhe concedido o território, e o território lhe pertencia da mesma forma que pertencia ao povo. Se o povo era derrotado, o deus estava temporariamente irritado, mas permanecia sendo o governante potencial do território que seu povo pudesse conquistar no futuro. Por outro lado, o deus do inimigo era reconhecido como uma força real quando a conquista através de batalha se revelava impossível; enquanto o seu próprio deus, mesmo em derrota, podia se revelar como um incômodo formidável, se fosse tratado sem cortesia pelo inimigo, como demonstrado pelas atividades da arca entre os filisteus.

Nada pode ser compreendido pela colocação de nomes – tais como monoteísmo, politeísmo, monolatria, ou henoteísmo – sobre esta experiência túrgida de força divina. A experiência deve ser aceita como ela é, em sua riqueza instável, repleta de possibilidades de desenvolvimento em diversas direções. A força divina que se revelava desta maneira poderia ter se tornado deuses políticos restritos, como os deuses das cidades-estado

filistéias ou do reino pastoril de Moab; Baals locais, como o Baal-berith de Siquém ou o Yahweh de Ofra; ou, finalmente, o deus de um Império Siríaco, se um dos contendores suplantasse os demais.

Houve portanto uma etapa na dinâmica israelita de ordem na qual Yahweh poderia ter se tornado um deus político e, mais precisamente, um deus do mesmo tipo de Chemosh. Mesmo assim, enquanto Yahweh poderia ter se tornado equivalente ao deus moabita no nível da experiência analisada acima, não se segue que Chemosh poderia ter ascendido ao nível do Yahweh Mosaico ou Profético. As dinâmicas do Yahwismo, em toda a sua amplitude, devem ser consideradas em cada etapa da experiência Yahwista, para evitar a confusão entre a semelhança aparente entre ele e os outros deuses e uma identidade de natureza entre eles. Pois no final das contas, foi o Yahweh de Israel quem, como um deus político, colocou pela primeira vez o viés imperial sobre a civilização Siríaca, e não os deuses de Moab, ou das cidades-estado fenícias ou filistéias, mesmo se os filisteus estiveram próximos ao sucesso antes de seu ímpeto ser quebrado pela recuperação de Israel sob David. E enquanto diversos outros fatores contribuíram para o resultado da luta, o mais importante foi a qualidade latente de Yahweh como um deus não político e universal que, por causa de sua universalidade, podia ser a força espiritual formadora de grandes indivíduos.

Esta qualidade latente podia ser despertada a qualquer momento, e realmente foi despertada nos momentos críticos, nas inspirações individuais de figuras proféticas e militares pelo *ruach* de Yahweh. O resultado foi uma formação espiritual do caráter que – na medida em que nossa informação documentada pode alcançar – era única em seu tempo. As grandes personalidades da luta israelita pelo império são tão íntimas de nós através da Bíblia que é difícil compreender como o seu aparecimento, representando um novo tipo de homem no cenário político mundial, deve ter impressionado os contemporâneos. De maneira geral, podemos discernir seu impacto apenas pelo amor e feroz lealdade que eles inspiravam em seus seguidores em momentos problemáticos. Sabemos que, nos círculos mais íntimo, colocou pela primeira vez o viés de Israel quem, como um deus político de natureza entre eles. os filisteus.

ritpadoras. s, a formação do caráter individual pelo espírito, assim como as implicações deste fenômeno para a conduta da política, era completamente compreendida. Pois esta compreensão se revelou na criação da história, não como uma série de anais de eventos externos, mas sim como

um curso de ação traçado pela personalidade dos atores. E os relatos históricos deste período foram integrados nos livros de Samuel.

Falamos de ‘personalidade’ e de ‘motivos’. Esta linguagem, porém, não deve levar à crença de que o mérito dos relatos é sua percepção psicológica ao analisar as motivações das ações, mesmo se tal percepção está sem dúvida alguma presente. Este tipo de percepção é uma condição da sobrevivência em todas as ocasiões, e supostamente existe em uma sociedade mesmo se não é expressa literariamente, como na literatura de sabedoria do Egito, muito mais antiga. Mesmo na literatura israelita encontramos maravilhas de observação psicológica já nos primórdios, como em algumas passagens da Canção de Débora. O que é novo nos séculos XI e X da história israelita é a aplicação deste conhecimento psicológico na compreensão de personalidades que, como indivíduos, se tornaram os portadores de uma força espiritual no cenário da história pragmática. Ninguém fez nenhuma descrição deste tipo dos governantes babilônicos, assírios, ou egípcios, cujas personalidades (com a exceção de Akhenaton, que revelou a si mesmo em seus hinos) desaparecem por detrás de suas funções como representantes e fiadores da ordem cósmica na sociedade. As suas personalidades só são acessíveis através de suas ações administrativas e militares registradas; e mesmo estes registros são questionáveis, pois as descrições de campanhas militares, por exemplo dos Faraós, eram padronizadas a tal ponto que o curso real de eventos raramente pode ser reconstituído com segurança. A natureza desta explosão de historiografia brilhante pode ser melhor compreendida se consideramos que ela desapareceu tão subitamente quanto apareceu. As personalidades reais de Israel e de Judá após Salomão, na narrativa bíblica, não têm mais a clareza do período precedente, seja porque não haviam bons relatos, seja porque os historiadores oficiais não se interessavam mais pelo assunto; e sobre o maior dos reis pós-Salomônicos, Omri, não sabemos quase nada, pois tudo o que foi preservado sobre o seu reino foi o trecho patético de I Reis 16:21-28. A razão disso é que, como resultado do movimento Profético, os reis não eram mais os representantes da ordem espiritual de Israel. As grandes personalidades do século VIII, cujas personalidades são tão conhecidas de nós como as de Saul, David, e Salomão, são os Profetas. A História – ou seja, a existência de Israel sob Yahweh – estava sendo transferida da representação real para a representação profética. A organização do povo para a existência mundana só foi vivenciada como a verdadeira existência

sob Yahweh por um breve período, aproximadamente um século, quando os reis salvaram Israel da extinção física e construíram o abrigo da monarquia. Considere um trecho como o seguinte: ‘Quando a primavera chegou, no tempo em que os reis saem à guerra, Davi enviou Joabe, e com ele os seus servos e todo o Israel; e eles destruíram os amonitas, e sitiaram a Rabá.’ (II Samuel 11:1). Em nenhuma outra época da história israelita além da de David um historiador poderia ter capturado este esplendor primaveril de um rei que se exhibe em uma demonstração de poder. Após o vislumbre desta glória, porém, a sua memória foi preservada na concepção da monarquia. O próprio Maimônides, em seu *Mishneh Torah*, fala das ‘guerras opcionais’ de um rei, travadas com o objetivo de ‘aumentar sua grandeza e prestígio’.^{162}

§ 2. A MONARQUIA DE SAUL

1. A Ascensão de Saul

Israel teve que ser ameaçada de extinção às mãos dos filisteus para desenvolver estas potencialidades do Yahwismo. O momento crucial da luta pela dominação imperial da Palestina, na segunda metade do século XI a.C., teve sua causa principal na situação criada pelas migrações egéias por volta de 1200 a.C. O deslocamento dos povos egeus através de sucessivas ondas migratórias provocou os seus ataques aos impérios Asiáticos daquele tempo, na periferia de seu movimento. O Império Hitita foi destruído tão completamente pelos Povos do Mar, como são mencionados nos registros egípcios, *ca.* 1200, que apenas pequenos principados como Alepo e Carchemish sobreviveram até os séculos IX e VIII respectivamente. O Império Egípcio conseguiu sobreviver à tormenta, mas o seu controle sobre as províncias Asiáticas tinha se tornado completamente nulo no século XII. Com a eliminação dos poderes imperiais da região, a Síria e a Palestina estavam em um vácuo de poder depois de 1190 a.C.

Neste vácuo, as tribos hebraicas puderam penetrar vindo do leste e do sul; mas ao mesmo tempo, os remanescentes dos Povos do Mar puderam se

estabelecer na costa meridional, com o nome de filisteus. Sobre o primeiro século da colonização filistéia sabemos muito pouco, apenas o que pode ser razoavelmente concluído pelo estado em que eles aparecem na narrativa bíblica. Eles devem ter sido assimilados ao ambiente cananeu rapidamente – pois a sua linguagem, seus nomes próprios, e suas divindades são semíticas – e talvez mais completamente do que os hebreus, pois eles se organizaram em cidades-estado, como seus vizinhos. As cidades principais eram Ekron, Ashod, Ascalon, Gaza, e Gate. O governante era designado por um termo não-semítico, *seren*, que é usado regularmente na narrativa bíblica quando ela se refere aos governantes das cidades-estado filistéias (e.g. I Samuel 5:8, 11; 6:4, 12). O território relativamente exíguo dos filisteus indica que eles eram muito menos numerosos do que os hebreus. Entretanto, eles eram melhor organizados politicamente; as cinco cidades aparentemente eram membros de uma federação, agindo como uma unidade, apesar de não sabermos nada sobre os detalhes constitucionais. Um dos governantes, o príncipe de Gate, é ocasionalmente chamado de ‘Rei’, mas as razões da distinção não são claras; ele certamente era Rei apenas de Gate, e não de todos os filisteus. Militarmente, o seu equipamento, com armaduras e carruagens de guerra, era superior ao dos hebreus.

A expansão do núcleo pequeno porém eficaz de cidades-estado em um Império Filisteu não é muito conhecida, nem em detalhe nem em sua datação precisa. Os eventos devem ter ocorrido entre 1150 e 1050 a.C. Podemos distinguir duas fases da expansão filistéia na narrativa bíblica. A memória da primeira fase, ainda no século XII, foi preservada nas histórias de Sansão, em Juízes 13-16. Os atritos com os vizinhos hebreus resultou na expansão do domínio filisteu sobre a região de Judá (Juízes 15:11), e na migração de Dan para o norte (Juízes 17). A segunda fase, durante a primeira metade do século XI, levou o conflito até as tribos centrais de Benjamim e Efraim. Ela resultou na catástrofe nacional que foi a captura da arca pelos filisteus e a destruição do santuário da Confederação em Siló (I Samuel 4-6). Não é claro se o território de Israel foi administrado diretamente por funcionários filisteus ou se por hebreus que respondiam aos governantes filisteus. Posteriormente encontramos David ocupando uma posição claramente equivalente à de um governador filisteu da província de Judá. Em meados do século XI, na época da primeira expansão, sabemos apenas que os filisteus recorreram à medidas drásticas como o desarmamento de Israel através da expulsão de todos os ferreiros (I Samuel 13:19-22).[163](#)

Israel se recuperou desta situação desesperada por meios semelhantes aos da época da batalha de Sisera, através dos esforços combinados de um profeta e de um guerreiro. A narrativa contém uma grande quantidade de informações sobre os detalhes, e parte dela deve ser confiável. Mesmo assim, o curso real dos eventos não pode ser reconstituído com segurança, pois as tradições genuínas estão misturadas à elementos lendários e sofreram revisões profundas por editores posteriores. Um ponto de grande interesse para nós é particularmente obscuro, a gênese da monarquia de Saul e a sua aceitação pelo povo. Dos eventos que se seguem à morte de Saul, assim como a partir do reinado de David, fica claro que a monarquia hereditária realmente tinha criado raízes em Israel, que os reis eram respeitados e amados pelo povo, e que, embora pudesse haver dissensões sobre a sucessão, ninguém pretendia abolir a instituição.^{164} Considerando a visão cínica da monarquia que era preponderante entre os membros da sociedade de clãs apenas cinqüenta anos antes – como é manifesto na fábula das ‘Árvores em Busca de um Rei’ – nós gostaríamos de saber o que provocou a inversão de sentimento. Mas só podemos nos basear em algumas premissas razoáveis. É claro que havia uma emergência nacional. Já que os clãs não estavam conseguindo resistir ao poder filisteu, a autoridade e o prestígio dos chefes de clãs deviam estar abalados, enquanto que o líder guerreiro e rei adquiriu as características de um salvador nacional. Além disso, nem tudo estava em ordem na Confederação e em seu culto. A estória de Eli e de seus filhos (I Samuel 2:12-36; 4) sugere uma corrupção da nova geração dos sacerdotes que não podia ser controlada pelos mais velhos. E, finalmente, o crescimento da nova Israel, através da amalgamação de hebreus e cananeus, deve ter sido aprofundado. Os clãs hebreus, embora ainda fossem dominantes, não eram mais ‘o povo’. O aparecimento dos *nebi'im*, profetas – ou seja, bando de místicos nacionalistas, respeitados socialmente porém de baixo status social –, um fenômeno até então desconhecido, sugere novos estratos sociais e a formação de um ‘povo’ fora dos clãs hebreus propriamente ditos, com uma ‘consciência nacional hebraica’ mais intensa.

Desenvolvimentos deste tipo devem ser pressupostos na época do aparecimento de Saul. As circunstâncias de sua ascensão ao trono são relatadas em uma narrativa que absorveu pelo menos duas versões principais dos eventos, uma a favor e a outra contra a monarquia.^{165} A versão

antimonarquista reflete as influências proféticas do oitavo século em diante. Vamos lidar primeiro com a versão pró-monarquista, que é seguramente a mais antiga.

A versão monarquista tende a apresentar a monarquia de Saul como tendo sido instituída por Yahweh, e não criada pelo povo ou pelo próprio Saul. Esta tendência é exemplificada pela lenda dos jumentos perdidos por Quis, um homem da tribo de Benjamim. O filho de Quis, Saul, é enviado por seus pais para recuperar os jumentos; quando ele não consegue encontrá-los, ele decide recorrer a um 'vidente', um *roeh*, chamado Samuel (I Samuel 9:1-14). Porém, Samuel tinha recebido na véspera a palavra de Yahweh de que ele deveria ungir o jovem como o líder de Israel, o homem que a salvaria do poder dos filisteus (15-16). Samuel obedeceu a este comando, e por meio dele, como o seu instrumento divino, Saul foi ungido por Yahweh (10:1). No discurso subsequente, Samuel instrui Saul a se dirigir a Gibeá, uma cidade onde uma guarnição ou stele filistéia estava postada (a leitura não é clara), e ali a agir 'conforme a ocasião se apresentasse', pois Deus estava com ele (10:7). A tradição foi mutilada neste ponto, mas o trecho provavelmente se refere ao ataque de uma stele triunfal filistéia que teria marcado o início da revolta israelita. Quando ele se aproximasse de Gibeá, Saul encontraria um bando de profetas (*nebi'im*) carregando uma lira, tambores, flautas e harpas; eles estariam profetizando (10:5). O espírito (*ruach*) de Yahweh desceria sobre ele; ele também profetizaria e seria transformado em 'outro homem' (10:6). Tendo recebido estas instruções de Samuel, Saul segue o seu caminho, 'Deus lhe dá um outro coração', e os sinais previstos ocorrem naquele mesmo dia (10:9).

A estória está fragmentada, mas o seu significado em relação à monarquia é claro. A unção de um rei era um costume geral do Oriente Médio, adotado pelos israelitas como a forma 'natural' de se designar um homem como um rei, mas ela ganhou um significado específico nesta transição. Pois a unção administrada por Samuel foi um sacramento objetivo, e não uma comunicação mágica de poder através da pessoa que ministra o sinal. O historiador toma o cuidado de ressaltar que é Yahweh, e não Samuel, quem unge o rei. E o efeito do sacramento, 'outro coração', é provocado por Deus, não pelo ato manifesto de Samuel. A monarquia foi instituída por Yahweh. O Rei era um Messias, o Ungido do Senhor.

A intimidade da relação entre o Rei e seu Deus parece ter sido uma questão importante para a época, pois várias entre as tradições preservadas enfatizam o ponto. Isto é particularmente claro se, seguindo uma sugestão de Lods, até mesmo as lendas da juventude de Samuel devem ser consideradas como sendo originalmente lendas sobre Saul. Em I Samuel 1, Ana promete ao Yahweh de Silo que se ele lhe desse um filho, ele seria dedicado ao seu serviço. Quando o filho chega, “ela lhe dá o nome de Samuel, dizendo, ‘eu o tenho pedido ao Senhor’ ” (1:20). De acordo com Lods, é difícil entender como o nome *shemuel* pode ser derivado do verbo *sha'al*. “Por outro lado, teríamos uma derivação etimológica perfeita se o texto original fosse: ‘ela o chamou *Saul*’, pois *sha'ul* significa ‘pedido’ (ou seja, solicitado)”.^{166} A sugestão de Lods é convincente. Se a aceitarmos, a estória da criança que foi pedida a Yahweh e dedicada a ela é uma estória sobre Saul. E talvez o mesmo se aplique à revelação de Yahweh ao jovem Samuel, em I Samuel 3.

O mesmo cuidado ao explicar a relação de Saul com Deus aparece na estória de seu encontro com os profetas. Esta estória requer uma explicação mais profunda – mesmo porque o próprio historiador israelita considerou necessário adicionar uma ou outra nota de rodapé arqueológica para fazer o evento inteligível aos olhos de seus contemporâneos. Saul ‘encontrou um bando de profetas’ (10:10). Estes profetas, porém, não pertencem ao mesmo tipo dos grandes profetas do século VIII em diante. Os grandes profetas, na verdade, eram uma continuação do tipo que na época de Saul era representado por um homem como Samuel. E o historiador faz questão de observar a diferença: pois ao se referir a Samuel, o vidente, ele diz que ‘um profeta [*nabi*] era naquela época chamado de vidente [*roeh*]’ (9:9). Portanto, havia alguma importância na diferença entre os videntes que posteriormente viriam a ser chamados de profetas e os profetas do bando. É difícil, entretanto, descrever os dois tipos com precisão. Houve tentativas de distingui-los como tipos de alucinações visuais e auditivas, como intérpretes de sonhos ou sinais e pessoas que entram em transe, como comunicantes de divindades menores ou do Yahweh nacional, ou pelos métodos de indução do estado de transe. Nenhuma destas distinções é satisfatória, pois todas elas são inadequadas em alguns exemplos específicos. Mesmo assim, a diferença, como dissemos, é importante, pois os historiadores israelitas chamam atenção explicitamente para ela. Portanto, vamos utilizar a distinção feita nos

próprios trechos do livro de Samuel; os videntes e grandes profetas eram figuras solitárias, enquanto que os profetas encontrados por Saul eram ‘um bando’. Isto de fato é uma diferença tão relevante que não é necessário buscar quaisquer outras características para distinguir entre os dois tipos. Pois o profetismo coletivo, baseado em um transe contagioso, era um fenômeno corriqueiro na Ásia Menor, que alcançou a civilização helênica pelos cultos orgiásticos de Dionísio, e não é característico da história israelita primitiva. O seu aparecimento na época de Saul indica uma penetração de transe Baalísticos no Yahwismo, paralela à fusão de cananeus e hebreus Yahwistas na nova Israel. Além disso, o próprio Saul se expunha a transe religiosos por contágio,^{167} enquanto que no caso de Gideão o *ruach* de Yahweh ainda descia ao líder em uma experiência solitária.

Além deste ponto, o significado político do novo fenômeno só pode ser vagamente discernido. O *nabi* de tipo coletivo certamente era considerado uma pessoa de baixo status social. O povo que conhecia Saul como um jovem de boa família, e que testemunhou o seu transe profético, ficou chocado ao vê-lo em tal companhia, e no mesmo estado psíquico de homens cujos pais eram desconhecidos (10:11-12). Podemos perceber o ressentimento da sociedade hebraica de clãs contra pessoas que ou não eram hebreus ou tinha afundado tanto na escala social que a sua afiliação de clã tinha sido perdida. E a pergunta irônica ‘Está Saul entre os profetas?’ se tornou um provérbio (10:12).

Talvez o sucesso de Saul e de sua monarquia se deva à sua sensibilidade para um novo e ‘democrático’ tipo de experiência espiritual. A idéia fica atraente à luz da estória de David e sua esposa Mical, a filha de Saul, que fornece um outro exemplo das relações no nível da sociedade real, que são tensas pelas mesmas razões vistas na estória de Saul. Quando o Rei vitorioso levou a Arca até Jerusalém ele dançou perante ela, na procissão, ‘com toda a sua força’, trajando um saiote de linho (II Samuel 6:14). Mical, uma dama exigente, observou a exibição fálica do rei em frente a seu séqüito e a suas mulheres com desprezo, e depois reprovou David por seu mau gosto, apenas para receber do Rei a informação de que ele estava dançando para Yahweh, e não para as mulheres. Yahweh o tinha escolhido para governar o povo, em substituição a Saul e a sua casa. Para Yahweh ele se humilharia com ainda mais gosto do que ele tinha demonstrado naquele dia.

Mesmo se ela não gostou de seu comportamento, as mulheres de seus servos que ela tinha mencionado iriam honrá-lo (II Samuel 6:21-22).^{168} E a dama que foi tão exigente com a exibição de David perante Yahweh permaneceu estéril (23). O exibicionismo de David, assim como o profetismo de Saul, aponta para um estrato mais grosseiro do Yahwismo, localizado socialmente no povo que venceu a guerra contra os filisteus, e não na sociedade de clãs hebreus que tinha se rendido à expansão imperial dos mesmos. E os primeiros reis se apresentavam como representantes deste Yahwismo popular e seus ‘bandos de profetas’.

As tradições israelitas, infelizmente, têm grandes lacunas. Depois do encontro com Saul no século XI, os profetas coletivos só reaparecem na narrativa no século IX, no Reino de Israel. Naquele tempo existiam numerosos bandos proféticos, cujos números de integrantes chegavam às centenas, organizados sob mestres, e associados a diversos santuários. Yahweh, assim como Baal, inspirava tais associações, os ‘filhos dos profetas’ (*bene hannebi'im*). Além disso, os bandos tinham se tornado uma instituição política, pois eram ligados à corte e sabiam como produzir as respostas corretas quando eram consultados antes de uma campanha militar. Acabe tinha um bando de profetas Yahwistas, e sua rainha fenícia Jezebel entretinha um bando correspondente de profetas Baalistas em sua mesa. Não se observa nenhum conflito entre a monarquia e os profetas coletivos. A única oposição a um plano real vem da figura solitária de Micaías, o filho de Inlá (I Reis 22). Apenas quando o conflito entre Baalistas e Yahwistas é atizado pelo profeta solitário é que os profetas coletivos Yahwistas se juntam à oposição contra o Rei. A co-existência, temporariamente pacífica, entre bandos de profetas Yahwistas e Baalistas na corte de Samaria é provavelmente a melhor prova de uma conexão íntima entre a monarquia israelita e a religiosidade orgiástica do povo que tinha crescido na área da civilização Síriaca, a partir da amalgamação de hebreus e cananeus. O século IX, além disso, fornece pela primeira vez indícios literários da diferença de níveis culturais entre os profetas coletivos e a tradição hebraica propriamente dita, pois as lendas de Eliseu, que se originaram entre os bandos proféticos, se move em uma atmosfera folclorística completamente diferente do clima intelectual das memórias de David ou dos escritos dos grandes profetas. E, finalmente, uma pista sobre a tensão pode ser fornecida pela história da palavra *nabi*. De origem não-hebraica, provavelmente babilônica, ela entra na linguagem na época de Saul, junto com os bandos de

profetas em transe; e ela foi absorvida na linguagem com força suficiente para trazer até a órbita de seu significado os profetas solitários do século VIII em diante que se opuseram à monarquia e a seus ‘falsos’ profetas coletivos. A história da palavra reflete a tensão político-religiosa entre os tipos de profetas. A oposição dos profetas solitários à monarquia se mostra mais clara, como sugerimos, se for interpretada como a tentativa de reconquistar uma forma mais pura de Yahwismo de dentro do tipo popular que havia se tornado a base da vida nacional com o estabelecimento do Reino. E mais luz é lançada nos sentimentos antipopulistas dos profetas pós-exílicos – sobre o seu ódio pelo *am-ha-aretz*, ou seja, pelo ‘povo’ que realmente tinha sido o povo de Israel durante o Reino.

O ponto crucial no presente contexto, porém, é que um Yahwismo mais puro pôde ser reconquistado com grande sucesso a partir do profetismo coletivo porque na verdade ele estava vivo e oculto por detrás do crescimento da instituição real. Enquanto o profetismo Yahwista e Baalista eram bastante semelhantes, deve ter havido uma diferença essencial entre eles. Pois, tanto quanto os indícios podem nos dizer, não havia nada no profetismo coletivo aparentemente similar dos Baalistas que pudesse ser recapturado por qualquer um e levado às realizações espirituais de um Oséias ou de um Isaías. Os ‘filhos dos profetas’ que apoiaram Saul e os reis posteriores, assim, eram certamente Yahwistas, não Baalistas. Este conhecimento, por si só, não é muito elucidativo, pois não sabemos o que ocorre em um profeta quando ele está em transe. Que tipo de deus ou demônio tem acesso a um profeta em transe só pode ser aferido pela ‘palavra’ comunicável, que resulta do transe e se cristaliza em mensagem, conselho, ou conduta. No que diz respeito à cristalização verbal de seu transe, porém, os profetas sempre estavam amarrados de alguma forma. Pelo menos, sempre os encontramos ‘ligados’ a algum lugar elevado – um santuário ou uma corte – a uma instituição que tem à sua disposição outras formas para alcançar fórmulas articuladas de conduta, tais como a palavra de um vidente, a instrução de um sacerdote, ou a decisão de um rei. Quanto à política, portanto, os bandos dificilmente foram mais do que amplificadores da consciência nacional da nova Israel em busca de uma organização efetiva. Eles certamente não determinavam a política, ou a identidade do rei, como os colégios sacerdotais egípcios. Portanto, o Yahwismo nacional dos bandos era inseparável da instituição real que articulava o conteúdo inarticulado do transe. Na medida em que os bandos eram a voz do povo, eles podiam

fornecer uma autoridade espiritual ‘de base’ àqueles que estavam dispostos e capazes de liderar a nação em guerra e em paz, mas eles não eram capazes de fornecer a própria liderança. O líder tinha que ser um homem como Saul, que combinava o carisma do guerreiro e do estadista com o de um profeta. Um profeta não podia se tornar rei, mas um rei podia ser suscetível ao contágio profético. O rei era o homem que articulava em palavra e em ação o significado da experiência profética. Esta relação entre o transe e a articulação não é singular na história da organização comunitária. Encontramos o mesmo problema no cristianismo primitivo, quando aqueles que falavam em línguas criavam dificuldades. I Coríntios 14, por exemplo, é um tratado de São Paulo sobre como lidar com aqueles que falam em línguas; e a parte mais importante diz que quem fala em línguas deve se calar quando não há ninguém presente para interpretar sua ‘palavra’. Daí, o transe coletivo tem que ser considerado como uma entrada de força espiritual cuja natureza precisa só pode ser determinada pela articulação a qual ela se submete, em comunidade. Só podemos falar de um transe Yahwista, Cristão, ou Dionisiaco em retrospecto, à luz de uma cultura articulada do espírito Yahwista, cristã, ou trágica. Onde quer que o fenômeno ocorra, surgirá a tensão civilizacional entre uma força espiritual difusa e contagiosa, por um lado, e a articulação imposta pelas instituições e pela explicação racional, por outro.

2. Ordem Espiritual da Alma

As conseqüências da tensão já são sérias quando a ordem da comunidade tem que se basear no acordo entre os homens em transe e os intérpretes articulados. Elas se tornam ainda mais sérias quando a tensão ocorre na alma de apenas um homem, como ocorreu com Saul. Um homem de seu timbre, profético-ativo, não apenas sentirá a responsabilidade de traduzir as forças difusas na ação real concreta, mas também sofrerá de estados de indecisão e ansiedade nos momentos críticos em que a ação decisiva é necessária mas a força espiritual se esvaiu. Nos últimos anos de Saul, esta tensão em sua alma se torna evidente. Ele cai em períodos de melancolia pensativa pelos quais encontra alívio na música de David, e por outro lado é tomado por ataques de desconfiança assassina contra o jovem – mesmo se levamos em

consideração que a sua suspeição de David como um rival em busca da monarquia era provavelmente muito bem fundamentada. A estória de sua visita até a necromante de Endor (I Samuel 28:3-25) é reveladora da natureza da desordem espiritual de Saul. Ela deve ser analisada com cuidado, pois o episódio é muito importante para a história espiritual e intelectual de Israel.

Era a véspera da batalha de Gilboa, a batalha contra os filisteus na qual Saul e seu filho Jônatas encontrariam a sua morte. Saul estava apossado por pressentimentos de desastre. A força espiritual o tinha abandonado, e Yahweh não mais falava a ele, seja por profetas, seja pelos oráculos de sacerdotes, ou sonhos. Em sua solidão, ele deseja evocar o fantasma de Samuel, para buscar o seu conselho; e ele convoca uma mulher que era uma necromante e podia 'fazer subir' os mortos para que fossem interrogados. Esta mulher de Endor realmente evocou Samuel para ele. O Rei, porém, não consegue muito consolo do vidente. O fantasma de Samuel repreende o Rei por perturbar a sua paz inutilmente. Se Yahweh não quer falar com Saul, o significado do silêncio divino é óbvio. Enquanto Samuel ainda estava vivo, Saul não tinha ouvido a voz de Deus como mediada pelo vidente; e como conseqüência, Saul não conseguia mais ouvir a voz. O fantasma podia apenas confirmar o pressentimento do Rei: amanhã, Saul e seus filhos pereceriam em combate, e Israel seria entregue aos filisteus.

À primeira vista, o significado da estória parece claro. Os desígnios divinos podem ser duros, como foram na ocasião mencionada por Samuel; e quando o homem, em sua fraqueza, segue o caminho da expediência e da compaixão, o Deus insultado se vinga no vaso indigno de seu espírito, assim como na comunidade que o Rei representa. A desobediência à vontade de Deus é seguida da punição pessoal e coletiva.

A claridade aparente, porém, desaparece assim que colocamos a estória em seu contexto. Pois uma ordem de Saul tinha banido necromantes e feiticeiros do território do Rei (I Samuel 28:3), e decretado a sua atividade um crime punível com a morte (28:9). Desta forma, quando o Rei convoca uma necromante, ele quebra sua própria lei e se torna um cúmplice, ou mesmo um criminoso.

Em nenhum lugar fica claro porque Saul baniu os necromantes. Um dos possíveis motivos, porém, é evidente. Os fantasmas dos mortos eram *elohim* (I Samuel 28:13), seres divinos; e a sua eliminação como forças que podiam

ser consultadas eliminaria rivais de Yahweh. Sem questionar a plausibilidade ou sinceridade deste motivo primário, porém, devemos admitir um motivo político incidental que ganha probabilidade pela ação posterior de Saul, quando ele evoca o fantasma de Samuel. Já que o próprio Rei consultou uma necromante, é evidente que ele não baniu esta classe porque os considerava ‘charlatães’, pelo contrário, ele o fez porque eles evocavam *elohim* genuínos. Os deuses-fantasmas não eram deuses falsos, ou não-deuses, e sim deuses reais, se bem que de um status menor. A experiência da força divina ainda era túrgida, além do politeísmo ou do monoteísmo, e em vista de tal turgidez, mesmo em um reino Yahwista os fantasmas-*elohim* poderiam se tornar fontes alternativas de autoridade em assuntos políticos. Nas longas e difíceis guerras contra os filisteus, súditos descontentes poderiam consultar os *elohim* para descobrir como a guerra se desenrolaria; e alguns súditos teriam tanto interesse quanto o próprio Saul em descobrir se o Rei seria morto em breve ou não. Daí que o banimento dos necromantes foi proclamado talvez para evitar exatamente o tipo de consulta que Saul buscou. Proclamações semelhantes foram feitas em outras culturas políticas por razões semelhantes, como por exemplo no Renascimento Ocidental, quando a Cúria proibiu previsões astrológicas sobre a morte do Papa por serem capazes de provocar especulação política, insatisfação, e intrigas. Mesmo assim, um motivo político deste tipo, como dissemos, não necessariamente diminui o motivo Yahwista primário. Um deles pode ter reforçado o outro, com um resultado satisfatório para ambos, o Yahwista e o Rei em Saul. [{169}](#)

O encontro feliz entre a *raison d'état* e a preocupação espiritual não exaure as complexidades do episódio. Os fantasmas-*elohim* devem ter tido um papel importante na vida espiritual dos israelitas, caso contrário não seria necessário atribuir penas tão severas à essas consultas, e a proclamação de Saul deve ter sido uma perturbação igualmente grave da vida espiritual. Estas intervenções na economia da psique tem conseqüências. O que sabemos sobre as experiências e ações de Saul é suficiente para constatar que a sua alma não era uma alma bem organizada vivendo na fé de um Deus transcendente, mas sim que a sua psique era um campo de sensibilidades amplas, de contágio orgiástico, oráculos sacerdotais, e conselhos de videntes, de sonhos e vozes divinas, de

mensagens dos fantasmas-*elohim*. Ele era um homem mas também era ‘um outro homem’ quando estava em transe, e acima de tudo ele era parte da humanidade não-pessoal e difusa que se chamava de Israel e que tinha que pagar coletivamente pelos erros do Rei. Nas dificuldades de Saul com a ordem Yahwista, fica claro que estamos assistindo aos problemas de uma alma pessoal – os mesmos problemas que se tornaram pronunciados nos épicos de Homero, contemporâneos a Saul e resultado das perturbações na civilização micênica. Na história israelita, porém, estes problemas foram desviados para uma direção completamente diferente da direção grega, e ao determinar este caminho, a proclamação de Saul aparentemente foi um fator causal de primeira ordem. Precisamos caracterizar o assunto, assim como as diferentes formas que ele assumiu em Israel e na Hélade.

O salto no ser, a experiência do ser divino como transcendente ao mundo, é inseparável da compreensão do homem como humano. A alma pessoal como o sensorium de transcendência tem que se desenvolver paralelamente à compreensão de um Deus transcendente. Ora, onde quer que o salto no ser ocorra como experiência humana, a articulação da experiência tem que lidar com o mistério da morte e da imortalidade. Os homens são mortais; e o que é imortal é divino. Isto é verdadeiro para gregos e israelitas. A pós-existência do homem, porém, nunca se encaixa adequadamente nesta divisão ontológica clara. No épico homérico, a vida após a morte é a existência da *psyche*, da força vital, como um *eidolon*, uma sombra no Hades; e, da mesma forma, a vida após a morte israelita é uma existência sombria e fantasmagórica no Sheol. Em nenhum dos casos, é uma existência que traz a perfeição final à ordem da personalidade humana. Desta situação inicial se desenvolveu, na Hélade, a compreensão da *psyche* como uma substância imortal, capaz de se aproximar da ordem perfeita, se necessário através de encarnações repetidas, até alcançar o status transmudano permanente. Este desenvolvimento foi conduzido pelos filósofos, de Pitágoras e Heráclito em diante, até o clímax nos diálogos de Platão. Sem dúvida, a cultura politeística da Hélade simplificou a construção especulativa do problema, pois não havia nenhuma resistência arraigada à concepção da alma imortal como um *daimon*, ou seja, um ser divino de categoria inferior. Em Israel, um desenvolvimento paralelo foi impedido pela compreensão precoce, mesmo que imperfeita, da natureza verdadeira de um Deus universal e transcendente. Os mortos eram *elohim*, e os homens não foram feitos para ser *elohim*. Gênesis 3:22-24 não deixa dúvidas sobre este ponto: “Então Yahweh-Elohim

disse: ‘Eis que o homem se tem tornado como um de nós, conhecendo o bem e o mal. Ora, não suceda que estenda a sua mão, e tome também da árvore da vida, e coma e viva eternamente!’ O Senhor Deus, pois, o lançou fora do jardim do Éden.”

A incompatibilidade entre o status humano e o status divino parece ter sido realmente notada pela primeira vez na época de Saul. Já que os mortos eram *elohim*, e já que a crença nesta ontologia permanecia inalterada, estes deuses tiveram que ser relegados, por meio de uma proclamação real, a uma espécie de inconsciente coletivo. A adoração de ancestrais, o mito de um *heros eponymos*, e principalmente a evocação de tais deuses como autoridades rivais de Yahweh tinha que ser suprimida. Consequentemente, a compreensão de uma alma pessoal, de sua ordem interna guiada por Deus, e de sua perfeição através da graça pela morte que eliminará a imperfeição da existência mundana, não pôde se desenvolver. A relação com Yahweh, precária em vida, era completamente interrompida pela morte; o que não se conquistava em vida nunca seria conquistado. Uma expressão patética deste isolamento é o salmo de Ezequias (final do século VIII) pelo qual o Rei agradece a Yahweh por recuperá-lo de uma doença (Isaías 38:18-19):

Pois não pode louvar-te o Sheol,
nem a Morte cantar-te os louvores;
os que descem para a cova
não podem esperar na tua verdade.
O vivente, o vivente é que te louva,
como eu hoje faço;
o pai aos filhos
faz notória a tua verdade.

Por toda a história do Reino, o problema da alma permaneceu submerso neste ‘inconsciente coletivo’, e mesmo os profetas foram incapazes de atacá-lo. Apenas na época de Ezequiel (final do século VI) os primeiros passos em direção a uma solução se tornam visíveis, pelo lado da ética, na admissão relutante da responsabilidade pessoal e da retribuição de acordo com o mérito do homem (Ezequiel 14, 18, e 33). Mesmo o rompimento com o princípio da responsabilidade coletiva, porém, não foi suficiente para

romper o impasse da experiência em relação à ordem da alma e à sua salvação. Apenas sob a influência persa, no terceiro século, a posição rígida se enfraqueceu e a idéia de imortalidade conseguiu penetrar na órbita judaica.

O estado de suspensão do problema da alma na história israelita teve conseqüências curiosas no reino dos símbolos. Por um lado, ele favoreceu o desenvolvimento do realismo histórico. Por outro lado, ele impediu o desenvolvimento da filosofia.

Quando a realismo histórico, a supressão dos fantasmas-elohim eliminou o mito ancestral como forma constitutiva da esfera pública. É claro que isto não significa que o culto dos ancestrais ou mesmo o culto dos heróis era desconhecido das tribos hebraicas. Um número suficiente de vestígios destes cultos sobreviveram na Bíblia (e foram confirmados por descobertas arqueológicas) para provar que os clãs hebreus, antes de se colocarem sob o alcance da religiosidade Yahwista, tinham seus cultos ancestrais como qualquer genos helênica. No período Yahwista encontramos santuários de ancestrais como a Caverna de Machpelah, onde Sara e Abraão foram enterrados (Gen. 23 e 25:9); o Pilar do Túmulo de Raquel (Gen 35:20); e o local onde José foi enterrado, em Siquém (Josué 24:32). Encontramos, também santuários de heróis, como o santuário de Débora, a ama de Rebeca (Gen. 35:8); o túmulo de Miriam em Kadesh, o 'lugar santo' (Números 20:1); e o local onde Samuel foi enterrado, em Ramá (I Samuel 28:3). Mesmo assim, enquanto os ancestrais e heróis eram *elohim* no nível popular da religião israelita, eles nunca se tornaram figuras mitológicas no nível Yahwista no qual a narrativa se desloca. Pelo contrário, aqueles que já tinham desaparecido por detrás do véu do mito em épocas pré-Mosaicas, como o Jacob-el, ou Joseph-el, das listas egípcias de sítios cananeus, foram recuperados como figuras históricas. Certamente Jacó, e talvez José, e outros dos quais nenhum registro foi preservado foram transfigurados, de chefes de clãs em ancestrais míticos, e depois restaurados até sua posição original, de forma semelhante àquela em que um historiador crítico moderno recaptura os eventos pragmáticos de um mito. O resultado foi que os israelitas desenvolveram uma forma simbólica sem paralelo em qualquer outra civilização, ou seja, a História dos Patriarcas.

O caráter extraordinário do fenômeno deve ser assimilado para se compreender o seu desenrolar extraordinário. No nível ‘público’, os *elohim* tinham se tornado os Patriarcas históricos que agora estavam definitivamente mortos e não podiam mais influenciar eventos mundanos. Neste nível, a crença na vida após a morte tinha sido eliminada tão drasticamente que o Eclesiastes pôde dizer: ‘melhor é o cão vivo do que o leão morto. Pois os vivos sabem que morrerão, mas os mortos não sabem coisa nenhuma, nem tampouco têm eles daí em diante recompensa; porque a sua memória ficou entregue ao esquecimento. Tanto o seu amor como o seu ódio e a sua inveja já pereceram; nem têm eles daí em diante parte para sempre em coisa alguma do que se faz debaixo do sol.’ (Eclesiastes, 9:4-6). A historização radical dos *elohim* resultou, com a lógica da experiência, no impasse de niilismo e existencialismo hedonista que vemos no Eclesiastes.

No nível inferior, porém, a comunidade dos vivos e dos mortos, ou seja, a substância da ordem social contínua entre os homens, foi mantida pelos cultos dos ancestrais dos clãs e dos heróis nacionais, assim como pela fé em seu auxílio como conselheiros e justiceiros. Apesar dos historiadores terem se esforçado para apagar todas as tradições desta fé, diversas passagens escaparam à sua atenção que manifestam a crença nos ‘pais’ ou no ‘povo’ ao qual um homem se reúne em sua morte.^{170} A partir desta experiência popular, um espírito profético poderia alcançar a realização de que a comunidade dos *elohim* a qual o homem se reunia após a morte era a comunidade com o próprio pai divino. Evitando a questão do status dos *elohim* ancestrais, uma oração do Trito-Isaías transfere a sua função na comunidade humana ao próprio Deus em pessoa (Isaías 63:16):

tu és nosso Pai,
ainda que Abraão não nos conhece,
e Israel não nos reconhece;
tu, Yahweh, és nosso Pai;
nosso Redentor desde a antigüidade é o teu nome.

Yahweh, nesta oração, assume o papel de Redentor – ou seja, o *goel*, o parente próximo e vingador de acordo com a lei dos clãs – já que a função não é mais exercida pelos *elohim* de Abraão e Jacó. E Yahweh auxilia, como

fez na época de Moisés, com a presença de seu *ruach*, seu espírito, entre os pastores de seu povo. O profeta faz perguntas penetrantes (Isaías 63:11 ff.):

Onde está aquele que os fez subir do mar
com os pastores do seu rebanho?
Onde está o que pôs no meio deles
o seu santo Espírito?
Aquele que fez o seu braço glorioso
andar à mão direita de Moisés?
que fendeu as águas diante deles,
para fazer para si um nome eterno?
Aquele que os guiou pelos abismos?

Como a um cavalo no deserto, de modo que nunca tropeçaram?
Como ao gado que desce ao vale,
o Espírito do Yahweh lhes deu descanso;
assim guiaste o teu povo,
para te fazeres um nome glorioso.

E, como no passado, assim espera o profeta, o espírito de Yahweh vai guiar o seu povo novamente no futuro, e ele reza (Isaías 63:17):

Faze voltar, por amor dos teus servos,
as tribos da tua herança!

Podemos sentir a hostilidade contra os *elohim* ancestrais da era pré-Mosaica. O autor da oração lutou para escapar de sua atmosfera e para entender a presença do único e verdadeiro Elohim através de seu *ruach* na história. E, pelo menos parcialmente, ele foi bem sucedido. É verdade, Yahweh ainda era o Deus de Israel, e não da humanidade; e o problema da alma não foi minimizado de forma alguma; mas pelo menos as perguntas foram formuladas de forma tão penetrante que de uma situação aparentemente desesperada emergiu a visão de uma solução. A opinião dos

especialistas se divide sobre a época da oração, se imediatamente após o retorno a Jerusalém em 538 ou se durante o conflito com os persas no quarto século a.C. De qualquer forma, Israel estava em complicações políticas. Nenhum auxílio viria do homem, fosse ele o homem presente no mundo, fosse ele o homem reunido a seus pais no Sheol. Além disso, ainda prevalecia o sentimento de que o auxílio divino tinha que vir à sociedade, em sua existência mundana; apenas o auxílio ao povo em seus problemas históricos interessava, e não o auxílio à alma individual. De tais negações, que eliminavam as alternativas concebíveis, surgiria a idéia de um Deus que voltaria como Redentor dentro da história para retificar a condição do homem, que sem isso seria desesperada.

Quanto à forma que o retorno de Deus à história assumiria, a oração se cala. E não devemos ler mais no Trito-Isaías do que está lá. Mesmo assim, existe o suficiente na oração para sugerir o clima experiencial no qual os homens estariam receptivos ao aparecimento de Deus na terra e assim podiam se tornar os seguidores do Cristo. É claro que havia diversos outros símbolos que se aproximavam do deus-homem que faria o aparecimento de Cristo inteligível à humanidade civilizacionalmente misturada do Império Romano: havia Faraós egípcios, reis divinos helenísticos, e expectativas judaicas do Messias Davídico. Mesmo assim, nenhuma destas alternativas continha o ingrediente específico que fez do Cristianismo um escândalo, o ingrediente que pode ser encontrado no Trito-Isaías: o retorno do Deus transcendente ao mundo a um cosmos que tinha se tornado não-divino, e a uma história que tinha se tornado humana. Este abismo entre Deus e o mundo, inerente ao Yahwismo desde a era Mosaica, pôde ser minimizado ao longo dos séculos israelitas pela sobrevivência de símbolos cosmológicos, de deuses da fertilidade cananeus, e por cultos de ancestrais; mas quanto as terríveis implicações desta separação entre Deus e o mundo foram formuladas pelo trabalho dos profetas, e quanto os desastres políticos intramundanos gravaram nos homens a angústia de uma vida em um mundo abandonado por Deus, amadureceu a época na qual Deus podia voltar a uma história da qual as forças divinas tinham sido eliminadas tão drasticamente.

Quanto à filosofia, devemos dizer que o seu desenvolvimento no estilo helênico foi impedido pela indecisão sobre o status da alma. A *philia* que se projeta na direção da *sophon* pressupõe uma alma personalizada; a alma tem que ter se libertado o suficiente da substância de grupos humanos particulares para vivenciar a sua comunidade com outros homens como

sendo estabelecida através da participação comum no *Nous* divino. Enquanto a vida espiritual da alma é tão difusa que o seu status sob Deus só pode ser vivenciado compactamente, através da mediação de clãs e tribos, o amor pessoal de Deus não pode se tornar o centro ordenador da alma. Em Israel o espírito de Deus, o *ruach* de Yahweh, está presente na comunidade e nos indivíduos em sua capacidade de representantes da comunidade, mas ele não está presente como a força ordenadora na alma de cada homem, como o *Nous* dos filósofos-místicos ou o *Logos* de Cristo está presente em cada membro do Corpo Místico, criando por sua presença a *homonoia*, a conformidade da comunidade. Apenas quando o homem tem um destino pessoal em relação à Deus, enquanto vive com seus semelhantes na comunidade do espírito, é que o erotismo espiritual da alma pode alcançar a auto-interpretação que Platão chamou de filosofia. Na história israelita, tal desenvolvimento foi impossível, pelas razões citadas. Quando a alma não tem um destino, quando a relação entre o homem e Deus é rompida pela morte, mesmo uma revelação da divindade transcendente ao mundo tão pessoal e intensa como a Mosaica (mais pessoal e mais intensa do que qualquer coisa pela qual um filósofo helênico passou) ficará ofuscada pela compactação intramundana da tribo. O Deus de Israel se revelava em sua ira e em sua graça; ele provocava o júbilo da obediência leal assim como a angústia da desobediência, o triunfo da vitória assim como o desespero do abandono; ele se manifestava em fenômenos naturais assim como em seus mensageiros de forma humana; ele falava audivelmente, claramente, e por longos períodos, com certos homens escolhidos; ele era uma vontade e ele decretava uma lei – mas ele não era a Medida invisível da alma, no sentido Platônico. Um Profeta pode ouvir e transmitir a palavra de Deus, mas ele não é um Filósofo, e também não é um Santo.

A ‘prática da morte’ platônica nunca se desenvolveu em Israel. Mesmo assim, o salto no ser, quando criou o presente histórico de um povo sob a vontade de Deus, também aguçou a sensibilidade de uma humanidade individual. Talvez porque a alma não tinha nenhum destino após a morte, o triunfo e a derrota na vida eram vividos com uma profundidade sem paralelo na experiência humana. Após a monarquia de Saul, um sentimento existencial que, por falta de um nome melhor, chamaremos especificamente de humanismo israelita passou a ser expresso. O primeiro grande documento deste sentimento foi a grande *quinah*, o elogio funeral de David por Saul e Jônatas após a batalha de Gilboa (II Samuel 1:19-27):

Tua glória, ó Israel, foi morta sobre os teus altos!

Como caíram os valorosos!

Não o noticieis em Gate,

Nem o publiqueis nas ruas de Asquelom;

Para que não se alegrem as filhas dos filisteus,

Para que não exultem as filhas dos incircuncisos!

Vós, montes de Gilboa,

Nem orvalho, nem chuva caia sobre vós,

Ó campos de morte;

Pois ali desprezivelmente foi arrojado o escudo dos valorosos,

O escudo de Saul, não mais ungido com óleo.

Do sangue dos feridos,

Da gordura dos valorosos,

Nunca recuou o arco de Jônatas,

Nem voltou vazia a espada de Saul!

Saul e Jônatas, tão queridos e amáveis

Na sua vida, também na sua morte não se separaram;

Eram mais ligeiros do que as águias,

Mais fortes do que os leões.

Vós, filhas de Israel, chorai por Saul,

Que vos vestia deliciosamente de escarlate,

Que vos punha sobre os vestidos adornos de ouro.

Como caíram os valorosos

No meio da peleja!

Angustiado estou por ti,

Meu irmão Jônatas!
Muito querido me eras!
Maravilhoso me era o teu amor,
Ultrapassando o amor de mulheres!

Como caíram os valorosos,
E pereceram as armas de guerra!

Não há qualquer drama espiritual na *quinah*, nenhuma referência à obediência ou desobediência à vontade de Yahweh, nenhuma busca pelas razões da ação divina. É como se Deus não existisse. O desastre de Gilboa é um assunto estritamente humano, em seu habitat mundano. Uma maldição de esterilidade é lançada sobre as montanhas de Gilboa porque as armas e os homens de Israel caíram em suas encostas. O que caiu com eles é a beleza de Israel, o esplendor de sua virilidade, a *gibborim*, na guerra, assim como a ornamentação das mulheres enriquecidas com as pilhagens. Já que foi uma derrota crucial na luta pelo império, a alegria do inimigo é razão para lágrimas, da mesma forma que as perdas que o lado israelita sofreu. E, finalmente, a derrota é um desastre pessoal, pois a comunidade de amados, de pai e filho, de amigo e amigo, foi separada pela morte.

3. Teocracia

A segunda versão da ascensão de Saul ao trono é em geral antimonarquista.

Nesta versão, a estória de Saul é precedida de um relato sobre a liderança de Samuel. Ela é descrita como sendo suficientemente bem sucedida de modo a fazer da monarquia algo desnecessário (I Samuel 7). Os eventos se desenrolam no ritmo pio de deserção e arrependimento que encontramos no Livro dos Juízes. Samuel é um juiz que persuade o povo a abandonar os deuses estrangeiros e a voltar para Yahweh. Uma grande derrota dos filisteus, com o auxílio de Yahweh, é a recompensa pelo arrependimento. Israel mais uma vez está livre de seus inimigos; Samuel vive até uma idade propecta; e ele acabou de designar seus filhos como

sucessores (I Samuel 8:1). Aparentemente, Israel está segura com seus juízes até que a próxima deserção perturbe a relação entre Yahweh e seu povo.

De fato, uma deserção ocorre, mas ela não é em favor dos Baals e dos Astarotes. Neste momento da estória, quando o leitor está se preparando para a próxima crise nas relações entre Israel e Yahweh, os redatores posicionam a requisição de um rei pelo povo. É verdade que os ‘anciãos de Israel’ que levam o pedido a Samuel têm justas causas para reclamar, pois os filhos de Samuel aceitam suborno e pervertem a justiça (8:3). Mesmo assim, na opinião do historiador, isto não é razão para solicitar ‘um rei para nos julgar, como o têm todas as nações [*goyim*]’ (8:5). A decepção de Samuel frente a este pedido (8:6) é explicada pela resposta de Yahweh à oração do profeta (8:7-9):

Ouve a voz do povo em tudo quanto te dizem, pois não é a ti que têm rejeitado, porém a mim, para que eu não reine sobre eles. Conforme todas as obras que fizeram desde o dia em que os tirei do Egito até o dia de hoje, deixando-me a mim e servindo a outros deuses, assim também fazem a ti. Agora, pois, ouve a sua voz, contudo lhes protestarás solenemente, e lhes declararás qual será o modo de agir do rei que houver de reinar sobre eles.

A mudança de um governo por juízes para um governo de reis é mais do que uma mudança de formas políticas no sentido secular. É uma ruptura com a constituição teopolítica^{171} de Israel como um povo sob Yahweh, o Rei. Samuel pode ter se incomodado pela rejeição de sua dinastia de juízes pelo povo, mas o problema verdadeiro é a deserção do reino de Yahweh. Samuel, assim, obedece o comando de Yahweh e alerta o povo sobre o que vai ocorrer com eles (I Samuel 8:11-18). O rei vai levar os jovens mancebos para o serviço militar e para a servidão; as mulheres terão que servir na casa do rei; as melhores terras serão expropriadas e dadas aos funcionários e servos do rei; o povo será taxado fortemente para a manutenção da administração real, e além disso terá que trabalhar em tempo parcial para o rei. ‘Então naquele dia clamareis por causa de vosso rei, que vós mesmos houverdes escolhido; mas o Senhor não vos ouvirá’ (18). Mas o povo insiste; eles querem um rei ‘para que nós também sejamos como todas as

outras nações, e para que o nosso rei nos julgue, e saia adiante de nós, e peleje as nossas batalhas' (20).

A vontade de Israel é feita. Samuel reúne o povo em Mizpá, e a assembléia elege um rei (I Samuel 10:17-24). O procedimento eleitoral é descrito muito sucintamente e não fica claro. Aparentemente, sorteios sagrados foram realizados entre as tribos, clãs e famílias, para limitar o número de candidatos; podemos também discernir o remanescente de um antigo costume no qual os possíveis candidatos se escondem e o primeiro a ser encontrado é considerado como a escolha de Deus. Da combinação do sorteio com o esconde-esconde, Saul emerge como o candidato escolhido por Yahweh. Ele é uma cabeça mais alto do que os demais; e quando Samuel o apresenta ao povo, ele é aceito com a aclamação de 'Viva o Rei!' Os versos subseqüentes, porém, indicam que nem todos ficaram satisfeitos com a escolha (10:26-27).

O procedimento continua em Samuel 12. Samuel exige e recebe a liberação de sua própria oposição com o reconhecimento de sua conduta impecável (12:1-5). O novo Messias testemunha a despedida (5). E então ocorre o curioso julgamento de Israel perante o tribunal de Yahweh (12:6-25). Samuel argumenta perante Yahweh. Ele recita os 'atos retos' do Senhor para com os presentes e seus pais, assim como as deserções de Israel. O insulto final é a rejeição da monarquia de Yahweh através da eleição de um rei. Mesmo assim, Deus está disposto a perdoar, com uma condição (12:14-15):

Se temerdes Yahweh, e o servirdes, e derdes ouvidos à sua voz,
e não fordes rebeldes às suas ordens,
e se tanto vós como o rei que reina sobre vós
seguirdes Yahweh vosso Deus,
bem estará.
Mas se não derdes ouvidos à voz de Yahweh,
e fordes rebeldes às suas ordens,
a mão de Yahweh será contra vós e vosso rei, como foi contra vossos pais.

Ao confirmar a solicitação de Samuel e sua própria promessa, Yahweh realiza um milagre. O povo se convence; eles admitem sua culpa por pedir

um rei, e a ira divina é suspensa enquanto o povo se comportar direito.

Como seria de se esperar após tais preparações legalísticas, a quebra de decoro não tarda. I Samuel 15 relata o episódio da guerra contra Amaleque. A palavra de Yahweh veio a Samuel, de que o novo rei deveria destruir os Amalequitas pelo que fizeram a Israel ‘quando saiu do Egito’. Samuel transmite a palavra de Yahweh ao Rei; e Saul executa a guerra com sucesso total. Mas uma guerra contra Amaleque é uma guerra santa, que deve ser concluída pelo ritual do *cherem*.^{172} Tanto o Rei como seu povo são negligentes na realização da proibição, e ficam com a melhor parte da pilhagem. Samuel tem que intervir e matar o Rei dos Amalequitas com suas próprias mãos para cumprir a palavra de Yahweh. Então, ele anuncia a Saul que ele foi rejeitado por sua violação do comando divino. O argumento de Saul, de inocência relativa (ele se rendeu à pressão de seus guerreiros) não é aceito: ‘Embora pequeno aos teus próprios olhos, porventura não foste feito o cabeça das tribos de Israel?’ (15:17). Então Samuel se afasta do rei rejeitado e nunca mais o vê, até sua morte. O final da estória é novamente a necromante de Endor, à véspera da batalha de Gilboa.

A versão antimonarquista do reinado de Saul criou um dos simbolismos mais importantes da política ocidental. Com a recepção da Bíblia nas Escrituras do Cristianismo, a relação entre Samuel e Saul se tornou o paradigma do controle espiritual sobre o governo temporal. Desde os primeiros movimentos de uma consciência teocrática em Lúifer de Cagliari e em Santo Ambrósio, nos conflitos do quarto século d.C., até o final da cultura imperial cristã, e além disso, até as teocracias calvinistas de Genebra e da Colônia de Massachusetts Bay, a estória de Samuel e Saul sempre foi o principal exemplo. E mesmo durante a desintegração da Cristandade imperial os partidos em disputa ainda justificavam sua posição fazendo referência à estória, como quando os Monarcomaquistas proclamavam o direito do povo de Deus de seguir o comando de Deus contra um Saul em erro, ou, por outro lado, quando um James I se arrogava o direito de um rei de não incorrer na culpa de Saul, e sim de assumir sua responsabilidade como ‘o cabeça das tribos de Israel’ contra um povo em erro.

Um simbolismo desta importância requer alguma circunspeção de parte de seu intérprete. Ele não pode ser simplesmente ignorado como uma

distorção teocrática tardia de eventos históricos. Enquanto a história, em sua presente forma, certamente não foi escrita antes da oposição profética à corte de Samaria, no século IX, e enquanto os discursos de Samuel são proferidos no estilo grandiloqüente da escola Deuteronomista do século VII, alguns dos materiais históricos, assim como o próprio problema, certamente são do tempo de Saul – mesmo se apenas o óbvio pode ser dito sobre o núcleo genuíno da estória.

O centro da suspeição é Samuel. Aparentemente, ele era um vidente de reputação apenas local que era consultado quando animais perdidos tinham que ser recapturados. Especialmente se concordarmos com Lods que as lendas da infância de Saul foram transferidas a Samuel, ele devia ser uma figura comparativamente insignificante, pelo menos até o aparecimento do próprio Saul. É claro que não há nenhuma razão pela qual ele não poderia ter sido o instrumento de Deus ao designar e ungir o Rei, mas a sua posição como um juiz de Israel deve ser considerada uma invenção paradigmática posterior, assim como o seu papel de profeta influente que instrui o Rei a conduzir, por razões teológicas, campanhas remotas na época em que o perigo filisteu é urgente. Porém, precisamente ao concordar com os críticos que dizem que a figura do Samuel histórico deve ser consideravelmente reduzida, outras partes da estória se tornam ainda mais prováveis, e mesmo devem ser assumidas como históricas, mesmo se a tradição não as tivesse preservado. Pois quanto menor o papel de Samuel na ascensão de Saul, maior foi o papel do povo em busca de um líder guerreiro, e maiores os feitos pragmáticos do próprio líder. Portanto, o curso dos eventos pragmáticos provavelmente foi melhor preservado em I Samuel 11 e 14. I Samuel 11 relata a campanha de Saul contra os amonitas e a libertação de Jabesh-Gilead, que estava sitiada; I Samuel 14 relata a primeira campanha contra os filisteus. Nos dois relatos a campanha é seguida da ascensão de Saul ao trono. É muito provável, de fato, que um líder bem sucedido em revoltas e campanhas locais despertasse esperanças de libertação do jugo filisteu de modo a ser eleito rei. E a exigência do povo de ‘um rei que nos julgue como todas as outras nações’ (8:5) se encaixa bem nesta figura. Mas que a exigência enfrentasse uma oposição (10:27) que teve que ser sobrepujada (11:12) também é plausível.

Considerando os aspectos pragmáticos da situação seria temerário dizer que ela não poderia ter contido, pelo menos de forma incipiente, as experiências que encontraram sua expressão final na estória de Samuel e

Saul.^{173} Pelo contrário, seria estranho que a transição final desde a constituição teopolítica de Israel até uma monarquia nacional não tivesse despertado nada além de um entusiasmo cego. Provavelmente havia remanescentes da oposição dos clãs que, anteriormente, tinha sido articulada na ‘Fábula das Árvores’. E provavelmente existiu um Samuel histórico, ou melhor, mais do que um, que ponderaram a diferença entre o povo eleito de Israel e uma Israel com um rei, como todos os goyim. Esta é a região experiencial na qual o simbolismo teocrático está enraizado. Pois a idéia da ordem teocrática não é uma ‘doutrina’ inventada por um pensador em um momento específico do tempo, e sim um símbolo que articula a tensão vivida entre a constituição humana da sociedade e a sua constituição divina. Enquanto Israel era uma confederação, baseada na organização social dos clãs hebreus, a tensão só se tornava ativa nos momentos raros da liderança carismática durante uma emergência, e esta era precisamente a situação na qual a tensão se dissolvia antes que se cristalizasse em um problema sério da ordem. Quando a situação emergencial se cristalizou na rotina de uma organização permanente, mesmo se apenas no nível local, como no caso da tentativa dinástica de Gideão, o resultado foi o desastre. Agora, porém, a nação eleita de Israel estava dotada de uma monarquia permanente de âmbito nacional; e, portanto, a pergunta tinha que surgir, se Israel, ao adquirir um rei como as demais nações, não teria se tornado uma nação como as demais nações. Teria Israel cessado de ser o povo eleito de Yahweh? E se isso fosse o caso, como a monarquia poderia ser harmonizada com as exigências de uma nação eleita?

Em parte, mas apenas em parte, os problemas foram resolvidos pelo processo social no qual hebreus e cananeus se fundiram em uma nova Israel que desejava um rei. O povo unificado realmente estava bem avançado no caminho de se tornar uma nação como as demais nações até que, no século VIII, o processo foi paralisado e parcialmente revertido pela Revolta Profética. Apesar do fato de que o problema foi parcialmente resolvido pela regressão até o Sheol das civilizações cosmológicas, a experiência da nação eleita nunca foi tão sublimada a ponto de não poder mais ser recuperada. Este é o fato decisivo do experimento israelita com a monarquia. E a preservação da consciência da nação eleita só é inteligível se assumirmos uma ocupação contínua com o problema da ordem teocrática desde o momento em que a nação eleita foi ameaçada pela instituição monárquica. Sob as condições históricas israelitas, não era possível encontrar uma

solução institucional comparável ao desenvolvimento cristão das ordens espiritual e temporal. Pois dentro da história de Israel, a idéia da nação eleita não deu seu fruto, a idéia da humanidade como uma igreja universal. Daí que o problema teocrático, ao surgir com o estabelecimento de uma monarquia nacional, foi transformado, da nação eleita até o recuo da ordem em uma forma cosmológica, passando pela interferência espasmódica de carismáticos Yahwistas na administração real e na sucessão dinástica, e pela Revolta Profética, até a organização sacerdotal pós-exílica da comunidade judaica. O símbolo compacto do Povo Eleito nunca pôde ser completamente rompido pela idéia de um Deus universal e de uma humanidade universal. Mas o problema da igreja, mesmo que imperfeitamente diferenciado, estava inerente à situação a partir do momento em que uma nação temporal foi erguida sobre a nação eleita de Yahweh, com uma monarquia nacional.

Portanto, a monarquia de Saul marca o início do problema teocrático. E a estória de Samuel e Saul deve ser caracterizada como a elaboração paradigmática de um problema que realmente foi sentido na época em que os eventos paradigmáticos supostamente ocorreram. É claro que os eventos não ocorreram como narrados, pois a sofisticada articulação do problema, assim como a riqueza de detalhes, pressupõe uma experiência da monarquia e de seus conflitos com a ordem Yahwista que não existia no momento de sua fundação. Mesmo assim, os historiadores Deuteronomistas que criaram a estória paradigmática e a colocaram na época de Saul tinham um sentido mais refinado da origem essencial do problema teocrático do que os críticos modernos que querem colocar o problema na época de sua articulação literária. Podemos inclusive ir além e assumir que os historiadores tardios possuíam tradições que se prestavam a elaborações paradigmáticas no sentido teocrático, mesmo se estas tradições não podem mais ser determinadas. Pois o problema teocrático de Saul não pode ser considerado uma invenção completa, pelo menos não se aceitarmos a desordem espiritual de seus últimos anos como autêntica. O líder carismático que alcançou a monarquia permanente em uma emergência e depois perdeu seu carisma deve ter vivido, com um elevado grau de consciência, a necessidade de guiamento em assuntos temporais. A solidão de sua alma, que o levou até a necromante de Endor e até sua busca frenética pela palavra autêntica de Yahweh, indicam uma experiência historicamente real da tensão entre a ordem espiritual e a ordem temporal. Quaisquer que sejam nossas dúvidas sobre o

Samuel histórico e seu papel nas ansiedades do Rei, não resta nenhuma dúvida sobre o Samuel que existia na consciência do Rei.

§ 3. A ASCENSÃO DE DAVID

Após Gilboa, a causa de Israel parecia perdida. Os filisteus mais uma vez controlavam toda a Palestina a oeste do Jordão. Após poucos anos, porém, a resistência se reorganizou, e desta vez a guerra terminou com o sucesso total e o estabelecimento do Império Davídico. As causas da surpreendente recuperação, assim como os eventos em detalhe, são o assunto da história política, e não nos interessam em demasia.^{174} Mesmo assim, as características gerais do período devem ser brevemente mencionadas pois, em seu agregado, elas determinaram uma nova fase da ocupação israelita com o problema da ordem política.

Durante o reino de Saul (*ca.* 1020 – *ca.* 1004), a formação da nova Israel não apenas tinha avançado bastante na antiga região da confederação hebraica, mas também tinha se expandido além dela, até a região de Judá, no sul. A entrada de Judá, que até então não era um membro da Confederação Israelita, na formação da Israel nacional foi um evento de conseqüências dramáticas por diversas razões. Em primeiro lugar, a expansão material de Israel alargou as bases territoriais e étnicas para a luta contra os filisteus. O aumento de poder não pode ser totalmente utilizado por Saul, mas ele contribuiu substancialmente ao sucesso final de Davi, assim como à força de seu reino. Em segundo lugar, a inclusão de Judá reduziu o grupo de cidades cananéias no qual se incluía Jerusalém a um enclave geográfico dentro do território de Israel. A tentação geopolítica de eliminar a cunha de cidades que separava as partes norte e sul do reino era irresistível. A conquista de Jerusalém por David não apenas equilibrou seu território mas também foi a condição necessária para seu golpe de mestre político, fazer da fortaleza nas montanhas, até então nunca conquistada e sempre independente, nunca tendo participado de Israel ou de Judá, a capital neutra no novo império. Em terceiro lugar, Judá era mais do que uma simples adição ao território e população de Israel. Na luta pelo império, o aumento contou dobrado, pois

antes disso Judá fazia parte da esfera filistéia de influência; o poder filisteu foi diminuindo na mesma proporção em que o poder israelita cresceu. Além disso, o longo período de soberania filistéia sobre Judá tinha resultado em uma comunidade parcial dos povos. Quando Judá se tornou parte de Israel, ela levou consigo a parte da federação filistéia que exercia o controle específico sobre Judá. O controle não era exercido pelos filisteus em geral, pois eles não tinham nenhum governo central, e sim pela cidade interiorana de Gate. As relações com Judá não podiam ser completamente hostis, pois David encontrou refúgio em Gate durante sua existência fora da lei; e quando suas próprias guerras foram concluídas com sucesso, Gate e suas cidades dependentes foram absorvidas no império. Os guardas hititas se tornaram parte importante do exército; e sua lealdade pessoal à David se provaram cruciais durante a crise de Absalão. Finalmente, a fusão de Israel e Judá, enquanto unificou o efêmero reino sob a liderança judaítica, se tornou também a causa da divisão a partir da qual Judá emergiu como a portadora da ordem israelita Yahwista.

As origens de Judá são obscuras. É certo apenas que o seu crescimento foi independente das tribos setentrionais e centrais que se infiltraram na Palestina a partir do leste. Gênesis 38 sugere uma mistura precoce de invasores nômades do sul com a população cananéia. Mas a situação étnica não é clara o suficiente para concluirmos que o nome de Judá deveria ser atribuído antes aos cananeus originais do que aos invasores. Além disso, tribos quenéias e quenizitas formaram parte de sua população. E elas eram talvez as portadoras de um Yahwismo menos influenciado pelo sincretismo cananeu do que o Yahwismo das tribos do norte e do centro, a oeste do Jordão. A capital de Judá era Hebrom. As poucas tradições da história política, preservadas em Juízes 1:1-21, são muito obscuras para qualquer conclusão segura. A captura de Jerusalém relatada em 1:8, se realmente foi um fato histórico, não passou de um sucesso efêmero. E há razões para duvidarmos da presença de Judá entre as tribos de Israel, como indicado por Juízes 1 para a época da conquista. A ausência de Judá dentre os louvores e recriminações da Canção de Débora indica que ela não fazia parte da confederação (Juízes 5). Além disso, a estória de Sansão de Juízes 15:9-13, ao se referir à situação no século XII, fala claramente de um ‘governo’ filisteu da região. Esta dominação precoce e duradoura por um povo estrangeiro foi talvez um fator determinante na mistura das populações da região em um povo que depois pôde assumir o caráter de uma ‘tribo’.^{175}

A fusão de Judá com Israel durante as guerras filistéias é apenas levemente menos obscura do que a própria origem de Judá. Tempos a impressão de um afrouxamento da antiga organização em clãs sob o impacto de batalhas contínuas. As vidas normais dos indivíduos eram interrompidas, e ao mesmo tempo surgiam novos centros de organização social, tais como os exércitos e os bandos que seguiam líderes guerreiros e que eram capazes de absorver estes indivíduos deslocados. A perturbação de conquistas militares, a pilhagem e expropriação de territórios, e a sua redistribuição entre funcionários militares e administrativos de renome criaram um novo tipo de população súdita, enquanto produzia uma nova classe dominante de camaradas em armas com interesses comuns que tinham sido tragados pelo redemoinho da guerra. Além disso, novas conexões foram estabelecidas entre pessoas que até então tinham vivido vidas tranqüilas em regiões completamente separadas, quando membros de clãs e tribos distantes eram colocados juntos e formaram lealdades comuns durante suas carreiras militares e administrativas a serviço do rei. Alguns exemplos da narrativa bíblica servirão de exemplo.

O fator decisivo na luta israelita pelo império, assim como na construção da nova ordem, foi a criação de tropas de soldados profissionais ligados pessoalmente ao líder guerreiro. Encontramos este elemento da política real pela primeira vez no caso do golpe de estado de Abimeleque contra seus irmãos. Ele apareceu novamente na ascensão de Jefté ao poder, quando ‘homens levianos juntaram-se a Jefté, e saíam com ele’ (Juízes 11:3). No caso de David, então, sabemos mais sobre a fonte da qual os ‘homens levianos’ saíam: ‘Ajuntaram-se a ele todos os que se achavam em aperto, todos os endividados, e todos os amargurados de espírito; e ele se fez chefe deles; havia com ele cerca de quatrocentos homens.’ (I Samuel 22:2). E, da mesma maneira, Saul recrutou o núcleo de seus seguidores militares permanentes: ‘E houve forte guerra contra os filisteus, por todos os dias de Saul; e sempre que Saul via algum homem poderoso e valente, o agregava a si.’ (I Samuel 14:52).

Os casos citados revelam diferenças sutis, porém, apesar de sua similaridade aparente. Enquanto Jefté e David em seus dias como foras-da-lei tinham que se satisfazer com os aventureiros descontentes e com os fugitivos da justiça que ‘se juntavam’ a eles, Saul tinha uma posição legítima e podia ‘escolher’ seus guerreiros, como sugerido pela frase: ‘Saul escolheu para si três mil homens de Israel’, para treiná-los como exércitos para si

mesmo e para seu filho Jônatas (I Samuel 13:2). E estes homens, recrutados por Saul para seu estabelecimento militar, eram pelo menos ocasionalmente homens de boa família. David, que se alistou ao serviço do Rei, foi recomendado a Saul como ‘um filho de Jessé, o belemita, que sabe tocar bem, e é forte e destemido, homem de guerra, sisudo em palavras, e de gentil aspecto; e Yahweh é com ele’ (I Samuel 16:18). A forma na qual as características foram reunidas para traçar o perfil de um *kalokagathos* pode pertencer a uma era posterior, mas mesmo em condições mais rústicas podemos ver a imagem de um belo e bem nascido filho de uma família respeitável. Outras indicações sobre o crescimento da nova sociedade são fornecidas pela carreira de David. Ele se tornou o irmão-de-berith do filho do Rei, Jônatas (I Samuel 18:3), se destacou nas batalhas contra os filisteus e foi promovido até a posição de um comandante das forças do rei (18:5), e finalmente se tornou o genro do Rei (18:20 ff.). O jovem comandante, porém, se tornou popular demais. Quando as mulheres saudavam os guerreiros que retornavam das batalhas, cantavam que ‘Saul matou seus milhares, E David dezenas de milhares’, de modo que Saul começou a desconfiar de David e a suspeitar que ele seria um rival (I Samuel 7-9). Para se livrar do rival, ele o enviou em missões cada vez mais arriscadas (18:13 ff.), um artifício que mais tarde David utilizaria com mais sucesso contra o marido de Betsabá. Quando finalmente David teve que fugir para escapar aos desígnios assassinos de Saul, o potencial futuro rei já era um poder, apesar de sua relativa juventude. Os aventureiros se juntavam a ele às centenas, certamente na expectativa de grandes recompensas quando o jovem alcançasse o trono. E não apenas aventureiros, mas também todo o seu clã (22:1).

Aqui um outro elemento importante da nova ordem se torna visível, ou seja, o clã ao qual o líder guerreiro vitorioso pertence. Os futuros funcionários do reino emergem do clã do Rei. O principal auxiliar de Saul, e depois de sua morte, da dinastia, era Abner, primo do rei e comandante-em-chefe. O general de David, Joab, era seu sobrinho. Quando Saul, em conflito com David, reuniu seus oficiais, eles eram Benjaminitas, homens da tribo do Rei; e Saul disse a eles: ‘Ouvi, agora, benjaminitas! Acaso o filho de Jessé vos dará a todos vós terras e vinhas, e far-vos-á a todos chefes de milhares e chefes de centenas?’ (I Samuel 22:7). De fato, o filho de Jessé não faria isto; quando ele alcançou o poder, ele tinha que prover para seu próprio povo. O trecho revela o interesse material dos homens do Rei, incluindo sua tribo, no sucesso da luta pelo império, assim como a técnica de financiamento da luta,

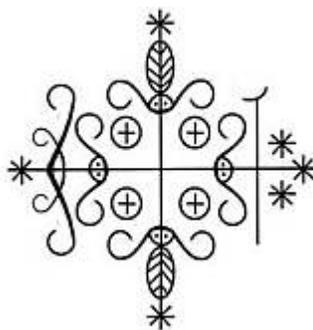
na qual os homens recebiam apenas após as vitórias. Com cada cidade cananéia arrancada dos filisteus, uma boa quantidade de pilhagem era recolhida. E esta fonte de recursos era suficiente para financiar a expansão sob as condições primitivas de Saul, quando o Rei ainda não tinha uma residência ou um palácio, morando em suas próprias terras, e reunindo seus comandantes debaixo de um tamarindo ou na sala de sua casa camponesa, com sua lança apoiada na parede. Mesmo sob David, enquanto o reino estava em expansão, e até a conquista de Edom, Moab, Amon, e dos arameus de Damasco, o fluxo contínuo de pilhagem foi uma fonte importante de recursos. Foi apenas no reino de Salomão que uma administração racional das finanças do reino se tornou necessária, devido ao aumento luxuriante dos gastos, assim como à escassez de fontes de recursos. E ao longo desta racionalização as prerrogativas da tribo do rei se tornaram cada vez mais firmes. Judá estava isenta da divisão do império em doze distritos administrativos; e isto provavelmente significava a isenção de impostos e das tarifas impostas aos distritos. A disposição de Israel de se separar do reino Davídico após a morte de Salomão se devia principalmente aos privilégios da tribo do rei.

Apesar do papel importante cumprido pelo clã na ascensão de um líder ao poder, na luta pelo império, e finalmente na exploração dos recursos do reino, David não conseguiu muito conforto a partir de seu clã quando fugiu de Saul até Judá. Pois o reino israelita de Saul tinha o controle efetivo sobre o sul, apesar da narrativa bíblica não ter preservado nenhuma tradição sobre como este controle foi adquirido. Saul conseguiu perseguir David e seus seguidores de um esconderijo até o próximo, punindo quem o ajudasse, até que David e seus homens foram obrigados a se refugiar na Gate filistéia. Ele habitou em Ziklag, uma cidade satélite de Gate, e manteve seus homens unidos com a pilhagem derivada de incursões contra as populações não-judaíticas ao sul (I Samuel 27). Depois de Gilboa, David pôde se mover pacificamente com seus seguidores até Hebrom, assumir residência ali, e ser ungido como o Rei de Judá (II Samuel 2:1-4). Ao mesmo tempo, o general e primo de Saul, Abner, levou o filho de Saul, Ishbaal, a leste do Jordão, e o estabeleceu como Rei de Israel em Maanaim (II Samuel 2:8-9). A situação aparentemente agradou aos filisteus, que permaneceram em controle da Palestina a oeste do Jordão e esperavam que os dois reis rivais não oferecessem perigo no futuro.

A paz durou sete anos e meio (II Samuel 2:11). Então, as forças sociais que tinham sido ativadas pela monarquia de Saul se tornaram violentas de novo. Os clãs dos reis tinham provado o sabor dos espólios de conquistas e do império. E se os reis queriam a paz, como aparentemente ocorreu, seus generais tinham outras idéias. A luta pelo império começou novamente, não por meio de um conflito com os filisteus, mas sim de um encontro entre ‘Abner e os servos de Ishbaal’ e ‘Joab e os servos de David’ (II Samuel 2:12-13). A razão para o encontro entre os dois grupos armados no tanque de Gibeão, ao norte de Jerusalém, em um território que não pertencia a qualquer dos reinos, não é explicada na narrativa bíblica. Considerando os eventos subsequentes, o encontro parece ter sido apenas o resultado do desejo oficialmente atribuído a ele, uma luta amistosa entre doze jovens guerreiros de cada lado. De qualquer modo, a ‘luta amistosa’, na qual todos os participantes mataram uns aos outros, se transformou em uma luta real entre as tropas dos acampamentos opostos; e a luta real, na qual Abner matou um irmão de Joab em defesa própria, se transformou em ‘uma longa guerra entre a casa de Saul e a casa de David’ (II Samuel 3:1). Os eventos da longa guerra foram desfavoráveis aos benjaminitas. Neste momento, Abner provocou um incidente com seu rei Ishbaal, permitindo que ele transferisse sua lealdade ao rival (3:6-11) com uma afetação de indignação; ele ofereceu a David um berith com a promessa de entregar toda Israel a ele (3:12). David estava disposto a aceitar, com a condição de que sua esposa Mical, a filha de Saul, fosse primeiro devolvida a ele – aparentemente para reforçar a legitimidade de sua sucessão ao trono de Israel. Abner cumpriu sua parte no berith. Ele entregou Mical a David e ganhou a aprovação dos anciãos de Israel, e especialmente dos benjaminitas, por passar para o lado de David (3:13-20). Ele estava prestes a reunir os notáveis de Israel para o berith formal com David. Neste ponto da transação, quando ele estava prestes a se tornar o homem que fez de David o rei, e quando um poder considerável no futuro reino estava a ponto de ser transferido aos benjaminitas, Joab interveio e sem mais delongas assassinou Abner, sob o pretexto de vingar seu irmão morto na batalha do tanque de Gibeão (3:21-30). O resultado deste ato foi exatamente o que Joab, com toda a probabilidade, previa. Com seu principal representante morto, os benjaminitas tinham muito pouca esperança de voltar ao poder. Dois deles assassinaram Ishbaal, que tinha se tornado um fardo para o clã, e entregaram sua cabeça a David em Hebrom (II Samuel 4). David ficou devidamente horrorizado com estes atos

sanguinolentos. Ele executou os assassinos de Ishbaal, e chegou até a compor um elogio funeral para seu camarada em armas, Abner (3:33-34) – apesar de prudentemente se abster de tocar no valioso Joab, que o tinha assassinado. Então ele aceitou o trono (5:1-5). Yahweh estava com ele.

Quando os filisteus finalmente tomaram medidas militares para impedir a unificação, eles foram derrotados (5:17-25).



CAPÍTULO 9

O Clímax Mundano

§ 1. O IMPÉRIO DAVIDICO

Do ponto de vista dos historiadores pós-Salomônicos, o reino unido era o clímax para o qual Israel tinha se movido desde o Êxodo e a Conquista. O curso real dos eventos, porém, como pode ser discernido através da manipulação editorial das tradições, não revela tal enteléquia de forma alguma. Pelo contrário, o destino de Israel foi desviado para uma aventura mundana, mais semelhante a um impasse do que a um clímax. Pelo menos é semelhante a um impasse se reduzirmos a luta pelo império a suas fases pragmáticas: na primeira fase, os filisteus expandem seu domínio às custas de Israel e provocam a guerra israelita de libertação, sob Saul. A segunda fase, após a derrota de Gilboa, foi a guerra entre ‘as casas de Saul e David’, em busca do prêmio do reino sobre um povo unificado. Na terceira fase, finalmente, a vitória dupla de David sobre Israel e sobre os filisteus leva à conquista de Jerusalém e à monarquia unificada sob uma dinastia Judaítica. Se examinarmos o curso pragmático do princípio ao fim, o resultado parece mais um desastre para Israel do que um sucesso. No princípio, havia uma Confederação Israelita, mesmo se o seu Yahwismo estava em estado de decomposição e se a amalgamação étnica dos clãs hebreus com a população cananéia estava avançando na direção da formação de uma nova nação. No final da luta, o território e a população da Confederação anteriormente independente tinham sido absorvidos em um reino que incluía não apenas Judá mas também outras regiões de Canaã, e que era governado por um clã Judaítico. Além disso, sob a administração de Salomão, a posição de Israel

se deteriorou ainda mais através da discriminação, na taxação e em serviços prestados, a favor de Judá. É verdade que Israel recuperou a sua independência após a morte de Salomão. Mas o próprio fato de que ela se separou do reino mostra que a unificação não foi vivenciada como o clímax da história israelita propriamente dita. Além disso, a restauração da independência não pode ser considerada como a solução dos problemas de Israel, já que, após uma sangrenta história doméstica de pouco mais de dois séculos, o reino independente caiu perante o assalto assírio e, como consequência, Israel deixou de existir como uma entidade política e civilizacional distinta.

Estes são os fatos crus da história pragmática. Mas eles foram recobertos pela construção paradigmática da narração bíblica com tanto sucesso que mesmo hoje em dia a falta de conceitos críticos torna difícil o tratamento adequado dos problemas de continuidade e identidade. Por um lado, ao falarmos da ‘história israelita’, devemos nos incomodar com o fato de que o evento mais importante desta história foi o desaparecimento de Israel. Por outro lado, esta linguagem se justifica porque com certeza algo continuou, mesmo se este ‘algo’ não pode ser identificado com um nome. Os problemas desta natureza, porém, serão tratados no seu lugar adequado, ao longo deste estudo. No momento, precisamos apenas chamar a atenção para eles, de modo a conduzir a análise com a consciência do contexto pragmático.

O contexto pragmático do período em discussão é a monarquia unificada de Israel e Judá que, por falta de um nome melhor, chamaremos de Império Davídico. Ele claramente não é uma simples continuação da monarquia que a Confederação Israelita tinha desenvolvido como uma medida emergencial, e deve ser considerado uma nova fundação imperial imposta pelo conquistador, seu exército, e seu clã, sobre os territórios e povos de Israel, Judá, e as cidades cananéias. Os elementos de conquista e força envolvidos na confecção do império, porém, foram equilibrados, pelo menos nos primeiros anos do reino de David, por um apoio popular genuíno gerado pelo alívio da dominação filistéia, assim como pela atratividade do poder imperial e do esplendor da corte. Mesmo assim, o império não sobreviveu além dos reinados de seu fundador (*ca.* 1004-966) e de seu filho (*ca.* 966-926). E um observador criterioso dos oitenta anos pode chegar à conclusão de que o império, em forma estável, nunca existiu, pois durante o reino de David o império ainda estava em expansão, gradualmente alcançando o domínio sobre Edom e Damasco através de governadores militares, e sobre

Moab e Amon através de príncipes que pagavam tributo. Já sob Salomão, apesar da administração direta ser estendida à maior parte de Amon e Moab, o império já estava ruindo, pois Edom ao sul e Damasco ao norte reconquistaram sua independência. Se os territórios e povos reunidos por conquistas na época da morte de David pudessem ter sido mantidos unidos por algumas gerações, um Império Siríaco estável, comparável aos impérios mesopotâmicos e egípcio, poderia ter se formado. Mas temos boas razões para duvidar que tal organização imperial dos povos e territórios palestinos e sírios, após sua estabilização, assumiria a forma de um Império de Israel, mesmo se utilizasse este nome.

A rápida sucessão de ascensão e queda, sem qualquer duração para uma existência estável, não permitiu que problemas deste tipo se desenvolvessem. As causas que resultaram no rápido declínio do império são bastante diversificadas. Certamente a fraqueza de David ao lidar com seus filhos teve alguma influência, assim como a personalidade de Salomão que, vista através das raras frestas deixadas pelo véu de glorificação que a narrativa bíblica tece em seu torno, parece bem pouco sábia. Mas não há serventia em perseguir detalhes de difícil comprovação. Mesmo homens de caráter impecável e grande habilidade política poderiam ter fracassado na tentativa de derrotar o principal obstáculo à construção de um império duradouro, ou seja, a grande pobreza do solo palestino. A Palestina era pobre demais para manter um poderio militar de primeiro escalão, para não mencionarmos uma corte magnífica, no estilo das ricas civilizações da Mesopotâmia e do Egito. Já falamos dos aspectos financeiros das guerras de Saul e da conquista de David. A pilhagem como uma grande fonte de recursos se esvaiu quando a conquista alcançou seus limites e o domínio teve que ser racionalmente administrado dentro de suas fronteiras. O trabalho a serviço do rei, a taxação, e a renda oriunda do controle do comércio tiveram que ser adotados no lugar dos métodos financeiros heterodoxos da conquista. E quando este ponto foi alcançado, a escassez de recursos rapidamente se apresentou como um fator limitante.

As verdadeiras dificuldades, como vimos, se escondem por detrás do véu de glorificação que cerca o reino de Salomão. Mesmo assim, alguns incidentes nos dão pistas da situação real. Lemos em I Reis 9:15-22 que Salomão recrutou sua força de escravos entre os descendentes dos amorreus, dos hititas, dos perizeus, dos heveus e dos jebuseus, ou seja, de povos não-

israelitas que ‘os filhos de Israel não foram capazes de destruir completamente.’ A destruição total de povos que, uma vez vivos, teriam produzido renda, assim como a utilização dos poucos sobreviventes como escravos em luxuosos projetos de construções reais, não pode ter melhorado a riqueza do país. Além disso, contrariamente ao que é sugerido em I Reis 9:22, Israel não era uma aristocracia militar que governava escravos; o próprio Povo Eleito foi forçado a trabalhar quando Salomão fez, ‘dentro de todo o Israel, uma leva de gente para trabalho forçado’ (I Reis 5:13-18), para o propósito improdutivo de construção do Templo. E os doze ‘intendentes sobre toda Israel’, governantes dos doze distritos administrativos, cada um deles custeando a casa do Rei durante um mês por ano (I Reis 4:7-19), certamente levantavam estes recursos a partir dos próprios israelitas. O país sofria, e os recursos para financiar os projetos reais se tornavam escassos. No vigésimo ano de construções luxuriantes, como I Reis 9:10-14 relata, Salomão só conseguiu arrecadar uma soma de ouro ao vender vinte cidades na Galiléia a Hirão, de Tiro. Mas quando Hirão inspecionou seu novo território, ele encontrou as cidades em péssima condição, ‘de sorte que são chamadas até hoje terra de Cabul [imprestáveis]’ (13). Não surpreende, portanto, que Israel tenha se separado da casa de David quando, após a morte de Salomão, o sucessor ameaçou aumentar a carga sobre o povo, e que o superintendente dos trabalhos escravos, Adorão, tenha sido apedrejado até a morte nesta ocasião (I Reis 12:16-18).

§ 2. A ESTÓRIA DE DAVID E BETSABÁ

Durante o período do Império Davídico, e especialmente durante o período do reino de David e da sucessão de Salomão, existe uma grande abundância de informação contida na narrativa bíblica de II Samuel e I Reis, sobre eventos pragmáticos, sobre as motivações e ações dos principais atores, e mesmo sobre detalhes institucionais. Sabemos mais sobre estas duas gerações do que sobre qualquer outro período da história humana anterior ao quinto século helênico, como narrado por Tucídides. Quando, porém, tentamos extrair a experiência da ordem, assim como os símbolos

que governavam a nova monarquia, desta rica fonte, encontramos dificuldades, já que a narrativa não contém nenhum episódio que concentre a questão da ordem de uma forma comparável aos grandes episódios da história pré-Davídica. Não há nenhum Abraão derivando a idéia do berith a partir de um contexto mais compacto de experiências, nenhuma ‘Fábula das Árvores’, nenhuma Canção de Débora, nenhum Saul e Samuel confrontando a idéia da monarquia e sua relação com o Yahwismo. Não é que as fontes deste tipo estejam ausentes – elas estão escondidas, como veremos, em outras partes da Bíblia. Na própria narrativa, o problema da ordem é curiosamente minimizado; e a grande ocasião em que a questão da justa ordem se torna articulada, o episódio de Natã em II Samuel 12:1-15a, é uma interpolação paradigmática tardia, que por sua própria natureza tardia apenas acentua a ausência de qualquer preocupação elaborada com a questão da justiça na época dos eventos.

O crepúsculo peculiar da atmosfera espiritual será percebido quando colocarmos o episódio de Natã em seu contexto.

O contexto do episódio de Natã é fornecido pela estória de David e Betsabá. É a estória eterna e sórdida de um homem que fica em casa e as aproveita da ausência de um soldado de sua casa para ter um caso com a esposa do soldado. A estória conhecida adquire importância histórica porque o homem que ficou em casa foi o Rei de Israel, o Messias de Yahweh, e o soldado era um dos ‘servos do Rei’, Urias o heteu. O Rei tenta ocultar a paternidade da criança que está para nascer ao ordenar férias para Urias. Mas a tentativa fracassa porque o heteu observa o tabu israelita sobre o sexo durante uma guerra santa. Então, Urias é enviado para sua morte pela famosa carta de David para Joab. A viúva de guerra executa as lamentações rituais por seu marido e então se junta ao harém do Rei (II Samuel 11). Yahweh fica descontente e age. A criança morre menos de uma semana após seu nascimento. Durante a doença da criança, David fica angustiado, ele jejua, ora, e vigia. Quando a criança finalmente falece, David imediatamente abandona sua angústia, toma banho, come, e vai até a casa de Yahweh para adorá-lo. Para seus servos, que são surpreendidos por sua atitude, ele explica que enquanto a criança vivia, ele tinha a esperança de que Yahweh seria gracioso e a salvaria, mas que após a morte da criança não havia mais serventia em atos de lamentação e contrição. Então ele vai até Betsabá e produz Salomão (II Samuel 12:15b-25).

A estória faz parte das Memórias dos reinos de Saul e David, e foi provavelmente escrita por um homem cuja juventude deve ter sido em parte contemporânea aos eventos, sendo liberada para o público por volta de 900 a.C. ^{176} Nesta estória, foi encaixado o episódio de Nata. O desenrolar da narrativa é interrompido após o nascimento da criança. Neste momento Yahweh envia Nata ao Rei (II Samuel 12:1-15a), e o profeta se aproxima do Rei com a parábola do ‘Cordeiro do Homem Pobre’ (12:1b-4):

Dois homens moravam na mesma cidade, um rico e outro pobre. O rico possuía ovelhas e bois em grande quantidade; o pobre, porém, só tinha um cordeiro, pequenino, que ele comprara. Ele o criava e ele crescia junto dele, com os seus filhos, comendo do seu pão, bebendo do seu copo e dormindo no seu seio; era para ele como um filho. Certo dia, chegou à casa do homem rico a visita de um estranho, e ele, não querendo tomar de suas ovelhas nem de seus bois para aprontá-los e dar de comer ao hóspede que lhe tinha chegado, foi e apoderou-se do cordeirinho do pobre, preparando-o para o seu hóspede.

David ficou indignado com a ação do rico (5-6), apenas para descobrir que ele era o transgressor e deveria sofrer a punição de Yahweh (7-10). A descrição mais detalhada da punição antecipa eventos históricos posteriores (11-12), e retorna então à punição mais imediata, a morte da criança (13-15a), de modo que a estória original pudesse continuar e ainda fazer sentido.

Uma análise da estória de David-Betsabá, assim como do episódio interpolado, deve se precaver contra as falsas interpretações que foram tão favorecidas por gerações posteriores, até a nossa geração atual, sobre uma estória que parece ter um sabor tão universal de interesse humano. Devemos entender claramente, portanto, que não estamos lidando com uma estória de amor sentimental, ou com os horrores da traição dos reis. Não há nenhuma oportunidade de condenar a moralidade do Rei ou, por outro lado, de defendê-la com o argumento de que outros monarcas orientais fizeram coisas parecidas, e pior, sem qualquer mostra de arrependimento. No que diz respeito ao nosso estudo, a estória é relevante por três razões. Em primeiro lugar, a estória faz parte de um livro de memórias políticas. Qualquer que seja o valor narrativo de seu assunto ou a arte literária de seu narrador, o seu lugar nas memórias se deve ao fato de que a mãe de Salomão era uma importante figura política. Podemos assumir que havia mais do que apenas uma Betsabá nas vizinhanças da residência real que, cheia de esperanças,

tomava banho em um lugar à vista do telhado da casa do Rei; muito possivelmente mais do que apenas uma teve sucesso em seu propósito imediato; mas apenas uma delas se tornou a mulher que cumpriu um papel decisivo na luta pela sucessão e levou Salomão ao trono. Por isso, a anedota é preservada em seu contexto original, não por causa de seu interesse humano intrínseco, mas por fazer parte da história política, e especialmente da história da corte, do Império. Na verdade, o autor é tão vago sobre os aspectos bastante preocupantes que os detalhes incidentais da estória levanta que um historiador posterior se sentiu obrigado a interpolar o episódio de Nata para esclarecer ao menos um dos aspectos de significância da estória. Em segundo lugar, portanto, a estória é relevante por ser o momento em que a fábula do ‘Cordeiro do Homem Pobre’ é relatada. E em terceiro lugar, finalmente, a estória e sua interpolação são relevantes como uma fonte para a compreensão da crise da ordem Yahwista no Império, assim sobre como tal crise foi percebida por um homem que estava próximo a ela no tempo, ou mesmo talvez um contemporâneo.

A estória é relatada com a discrição que caracteriza toda a narração das Memórias. Esta discrição, que parece contar tudo e mesmo assim deixa os problemas decisivos em um véu de obscuridade, é seu traço principal. É um estilo sofisticado e cortesão, bem diferente do vigor espiritual e da clareza intransigente de períodos anteriores. Por isso, a anedota como relatada é repleta de implicações, que nunca são formuladas diretamente. Mesmo assim, ela é suficientemente honesta para expor a discrição como um estilo resultante da desintegração espiritual e ao mesmo tempo um instrumento para sua descrição. Os silêncios e omissões revelam a discrição de uma pessoa em uma posição delicada que está escrevendo sobre os assuntos de um regime, assim como o desconforto de um homem do mundo quando percebe que o seu reino de ação imanente, com toda a sua glória, charme, paixão, tragédia, e *raison d'état*, está ameaçado de desastre por uma região obscura do espírito. Todos os problemas da anedota são bastante óbvios, mas quase nenhum deles se apresenta claramente.

A falta de clareza da estória se torna clara quando tentamos interpretá-la a partir da luz que se irradia do único ponto absolutamente claro, ou seja, o tabu sexual que tinha que ser observado pelos guerreiros durante uma guerra santa. Quando David tenta disfarçar o caso com Betsabá ao dar a Urias uma oportunidade com sua esposa, ele recebe uma lição dura de Urias (II Samuel 11:11):

A arca se aloja debaixo de uma tenda, assim como Israel e Judá.

Joab, meu chefe, e seus suboficiais acampam ao relento;

e teria eu ainda a coragem de entrar em minha casa para comer, beber e dormir com minha mulher?

Pela tua vida, não farei tal coisa.

A obstinação inesperada de um guerreiro heteu que leva a sério o ritual das Guerras de Yahweh deve ter envergonhado enormemente o sofisticado Messias. Ele tomou providências para embebedar o homem, esperando que durante sua intoxicação seus princípios fossem relaxados. Apenas quando esta tentativa fracassa, ele envia o guerreiro junto com sua carta para o fiel Joab, que o entregará à sua morte. Mesmo com o marido morto, porém, é apropriado levar a mulher para o harém o mais rápido possível; pois o caso de Urias mostrou que nem todos no reino desprezavam o ritual de guerra como o Rei e seus cortesãos.

Se a interpretação é correta, a estória revela uma crise séria da ordem Yahwista no império. Ela revela não apenas a crise mas também a relutância de se discutir esta crise, ou talvez mesmo uma falta de sensibilidade sobre sua natureza. De acordo com a estória, o caso de David e Betsabá não foi nada além de um momento de paixão. O Rei aceitou o que deve ter se assemelhado a um convite, e talvez fosse um; ele não tinha a menor intenção de levar a mulher para o seu harém e de enviar seu marido para a morte para alcançar este objetivo. O que então forçou este extraordinário desenrolar da estória sobre o Rei? Seria a necessidade de se proteger a mulher, ou ele mesmo, contra as conseqüências do adultério? A estória não fala nada sobre este ponto. Ela também não explica porque Yahweh ficou ‘descontente’ com o caso. E o virtual assassinato de Urias aparentemente não incomodou ninguém. O único motivo realmente mencionado é o tabu sexual, colocado no centro da estória pelo discurso de Urias. Se, entretanto, o ritual de guerra é realmente o âmago das dificuldades reais, então o estado da ordem israelita é realmente trágico. Existe um Rei de Israel, apesar de pertencer a um clã judaítico, que menospreza o tabu sexual a ponto de quebrá-lo, mas que o leva a sério a ponto de ao menos tentar esconder sua violação. Seus oficiais da corte são suficientemente obedientes para auxiliá-lo no caso e para não espalhar rumores indignados sobre a violação do Rei, rumores que

alcançassem o marido. E o Rei espera que o guerreiro em férias não se preocupe muito com o ritual. Eis que vem a surpresa, que um heteu, dentre todos os personagens, leve o tabu a sério. A própria situação indica uma profunda corrosão da ordem Yahwista.

Mais revelador ainda é o conteúdo circunstancial da resposta de Urias, pois ele levanta a dúvida de quão santa a guerra santa daquele período poderia ter sido. Pois aqui recebemos a importante informação (para a história militar israelita) de que as forças armadas são organizadas em dois grupos, a milícia e os ‘servos do Rei’, profissionais. O povo de Yahweh, tanto Israel como Judá, com a arca, são considerados como uma reserva, e naquele momento estão acampados na retaguarda, enquanto o exército profissional e ocupa com as operações mais perigosas e taticamente mais complexas do cerco a Rabá. Quando meditamos sobre este novo papel do Povo Eleito como a reserva estratégica do exército imperial, e o comparamos com uma guerra santa da época de Débora, quando Israel adquiriu sua existência sob Yahweh, temos que nos perguntar não apenas sobre a santidade da guerra mas também sobre a própria identidade dos agentes. Certamente, as guerras ainda eram lutadas sob Yahweh, e a milícia do povo nem sempre tinha um papel secundário. Na primeira fase da grande guerra contra os Amonitas, o exército profissional lutou sozinho, e nesta ocasião o próprio Joab se dirigiu a seu irmão antes da batalha (II Samuel 10:12): ‘Coragem! Lutemos com valor por nosso povo e pelas cidades de nosso Deus. Yahweh faça o que lhe parecer melhor!’. Na segunda fase da guerra (II Samuel 10:15-19), foi apenas a milícia que participou da batalha – aparentemente porque o exército profissional tinha que ser organizado. Novamente temos que nos perguntar sobre a identidade de Israel, quando um exército profissional luta não apenas para o povo mas também ‘pelas cidades de nosso Deus’, ou seja, pelas cidades de Canaã, e quando o ritual de guerra sob o comando de um líder carismático foi reduzido à tranqüila piedade da invocação de um general comandante. A santidade da terceira fase, na qual Urias encontrou sua morte, é ainda mais questionável, já que o relato da campanha se abre com o verso já citado (II Samuel 11:1) que sugere uma ‘guerra opcional’ no início da primavera, ‘no tempo em que os reis saem à guerra,’ e de forma alguma, portanto, uma guerra defensiva sob Yahweh. A Israel das guerras santas, aparentemente, estava sendo substituída pelas exigências da administração e de guerra racionais de um império. Quanto ao exército profissional – que definitivamente não era o antigo *am*

Yahweh – é difícil imaginar como ele poderia manter a personalidade de uma guerra do Povo Eleito sob *Yahweh*. E isto deve ter se tornado ainda mais difícil quando Salomão introduziu as carruagens de guerra. Pois as cidadelas do condutores de carruagens – Hazor, Megido, Beth-Horon, Baalath, e Tamar – eram antigas cidades cananéias, e o pessoal militar era profissional (I Reis 9:15-19).^{177} No que diz respeito ao povo de Israel, o processo de dissolução gradual não foi inteiramente inerte. Isto pode ser depreendido da estória do censo populacional, em II Samuel 24. Aparentemente, uma administração racional do exército requeria uma contagem dos ‘homens valentes que portam uma espada’. David ordena o censo, mas nesta ocasião até Joab e os comandantes do exército se opõem à ordem. O conhecimento de que a força de Israel não depende do número de divisões, mas sim do auxílio de *Yahweh* e da fé de seus guerreiros, ainda estava arraigado. Mas David prevaleceu e a sua mecanização da guerra santa é prontamente punida por uma pestilência enviada por *Yahweh*.^{178} A estória do censo confirma assim a nossa interpretação da estória de David e Betsabá, na medida em que as interferências com o ritual e com o simbolismo da guerra santa – ou seja, com a forma da existência de Israel – são realmente as ocasiões nas quais a crise da ordem Yahwista se torna visível aos olhos do povo em geral.

Mesmo assim, enquanto a natureza do problema pode ser discernida sob a superfície da estória, o véu de obscuridade que recobre esta superfície permanece sendo real. E o véu não cobre apenas o drama de Betsabá-Uriás-David, mas também o comportamento de David após o nascimento da criança. A continuação do drama propriamente dito é particularmente interessante porque demonstra que a obscuridade não se deve ao modo de apresentação utilizado pelo narrador, pelo contrário, pertence aos próprios eventos. O comportamento de David foi tão estranho que mesmo os seus cortesãos mais próximos exigiram uma explicação, e o autor das Memórias fez questão de registrá-la. O homem que se engajava em atos de contrição enquanto era possível esperar o favorecimento divino por sua performance, que interrompia sua contrição assim que o incentivo de uma vantagem tangível era removido, cuja consciência evidentemente não se importava seja com o adultério, seja com a violação do tabu sexual, seja com o assassinato de Urias, seja com a morte da criança, e que alegremente se dedicava à

desfrutar de seus crimes, certamente era uma personalidade inusitada – suficientemente inusitada para surpreender até mesmo os cortesãos que os conheciam bem. A personalidade de David que se reflete neste relato é confirmada por seu comportamento em todas as situações críticas de sua vida, como registradas nas Memórias. Ela é historicamente autêntica, e não deve ser considerada com ironia ou com críticas moralistas. Afinal de contas, aparentemente esta personalidade era o segredo de seu sucesso. Aqui estava um homem que podia viver consigo mesmo, com suas virtudes e seus vícios, porque, ao comparar os ganhos e as perdas de sua existência, ele encontrava um sucesso tal que apenas uma conclusão era possível: Yahweh estava com ele! Lembramos a cena na qual David, recriminado por Mical por sua dança em frente à arca, respondeu:

Foi diante de Yahweh que me escolheu e me preferiu a teu pai e a toda a tua família,
para fazer-me o chefe de seu povo de Israel.

Diante de Yahweh dançarei.

Esta mistura de piedade sincera e brutalidade astuta, esta disposição para lamentar e punir crimes e logo depois embolsar os lucros, de aceitar os serviços de Joab durante sua vida e então de deixar, em seu testamento, instruções para a execução de seu servo pelo seu sucessor – nada disso é agradável, mas também não é imoral. É primitivo e complacente. É o Yahwismo rebaixado ao nível do sucesso mundano. E a mistura nunca se torna esfarrapada ou hipócrita porque ela é mantida unida por aquela totalidade autêntica da personalidade que chamamos de carisma. Yahweh realmente estava com ele – e nada mais pode ser dito.

Podemos entender que as gerações posteriores ficaram ainda mais perplexas com o enigma deste bruto carismático do que os seus contemporâneos. O episódio de Natã, que não pode ser datado com precisão mas pertence ao período profético, é uma tentativa de extrair sentido de um drama cujo sentido tinha sido perdido. Se esta tentativa fracassou ao deixar de sublinhar a questão principal, ou seja, a violação do tabu sexual, isto provavelmente não se deve a uma falta de compreensão, mas sim à obscuridade do texto. Em um caso comparável, a violação do ritual da guerra santa por Saul, em I Samuel 15, a estão foi bem compreendida pelos historiadores que criaram os elementos paradigmáticos da estória de

Samuel, provavelmente porque neste caso as tradições estavam suficientemente bem preservadas. Na estória de David e Betsabá, porém, a questão era tão obscura que outros elementos da situação eram candidatos plausíveis para esta elaboração. Temos que nos lembrar, como Gerhard von Rad assinalou corretamente, que nenhum dos historiadores que moldaram as tradições em sua forma literária final jamais testemunhou uma guerra santa, um ritual que naquela época já pertencia ao passado distante.

Mesmo assim, enquanto a fábula do ‘Cordeiro do Homem Pobre’ não alcançou a questão do tabu sexual, ela também não indica simplesmente uma falta de compreensão da estória de David e Betsabá. Assim como as interpolações teocráticas na estória de Samuel e Saul deram clareza paradigmática a questões que estavam implícitas à situação, da mesma forma, o episódio de Nata traz para o foco um problema novo que emergia na época. Quando a antiga ordem de Israel e de suas guerras sob Yahweh estava sendo dissolvida sob a pressão das forças ascendentes da monarquia, da corte, do exército profissional, e da necessidade da racionalidade da administração imperial e militar, o problema da ordem que governaria as novas forças se tornou crítico. Quando o rei foi elevado muito acima do povo comum pela permanência e autoridade de seu posto, quanto sua conduta não era mais regulada pelo ritual de um líder guerreiro carismático, quando estimular o interesse do rei em si própria se tornou uma grande tentação para uma mulher, quando o rei tinha meios, fora do alcance de um homem comum, de lidar com um incômodo marido, surgiu um novo tópico de reflexão e especulação, a conduta do rei. Os possíveis usos distorcidos do poder impunham deveres especiais de temperança ao rei, e ao mesmo tempo uma esfera de direitos pessoais dos súditos, invioláveis pela ação real, tinha que ser delimitada. Sob a monarquia de David, questões deste tipo se tornaram cruciais. Por isso, o episódio de Natã se dedica a examinar o poder do rei e seu alcance, sob o aspecto de sua origem nos favores que Yahweh derramou sobre David (II Samuel 12:7-8). Consequentemente, a conquista de Betsabá e o assassinato de Urias se apresentaram como uma adição humana arbitrária aos dons divinos, e tinham que ser interpretados como desprezo pela ‘palavra de Yahweh’ (9). O episódio tende a formar a noção de um ‘patrimônio do rei’, que incluiria as conquistas e posses do rei, seu posto e poderes, e os privilégios e deveres do ocupante do posto. Em todos estes aspectos o patrimônio era um legado divino, a ser administrado sob as

condições impostas por Yahweh. Enquanto a antiga ordem da Confederação Israelita se desintegrava, começava a se cristalizar uma nova ordem Yahwista para as forças mundanas do império. No episódio de Natã, o grau de articulação ainda era relativamente baixo; e ele nunca alcançou o nível de uma filosofia da lei no sentido técnico, na história de Israel. Mesmo assim, até na forma compacta do episódio, a substância das questões – da conduta real, da justiça, dos direitos dos súditos – fica clara. No que diz respeito à forma literária, a fábula do ‘Cordeiro do Homem Pobre’ deve ser enumerada junto com a fábula das ‘Árvores em Busca de um Rei’ como uma das ‘Fábulas para Reis’ israelitas – para usarmos o termo cunhado por Hesíodo para este gênero literário.

§ 3. A MONARQUIA DE DAVID

Tanto para o historiador como para o leitor que quer clareza sobre as idéias de um período, a análise precedente parecerá tortuosa e insatisfatória. Gostaríamos de saber com mais precisão qual exatamente era o status do rei na época: Como sua posição era vivenciada pelo povo, assim como por si próprio; como a experiência era simbolizada; e como a posição foi institucionalizada sob regras legais.

Infelizmente, não podemos alcançar tal precisão. A obscuridade da estória de David e Betsabá no que diz respeito às questões espirituais, como indicamos, não era culpa do autor, mas sim uma característica da situação histórica. Os textos sobre a posição do rei são geralmente vagos, não porque eram imprecisos mas sim porque a posição real nasceu sob a pressão incômoda da necessidade, e não suportaria uma análise muito detalhada à luz da ordem Yahwista. Portanto, a análise subsequente sobre os textos relacionados à monarquia de David tentarão descrever o mais possível a aura de incerteza espiritual que envolve a evolução da instituição real.

A penumbra envolve a instituição real do Império Davídico desde o princípio, pois David foi ungido rei duas vezes, primeiro de Judá, depois de Israel.

Após a morte de Saul, David e ‘seus homens’, assim como suas famílias, se mudaram ‘para Hebrom’, e se estabeleceram ‘nas cidades de Hebrom’. “Os homens de Judá foram ali e sagraram Davi rei da casa de Judá” (II Samuel 2:4). Isto é tudo o que sabemos sobre a primeira unção. Temos que especular sobre se Hebrom era coextensiva com o território da ‘casa de Judá’, se era maior, ou se era menor; se outras tribos ou clãs também ocupavam a jurisdição territorial do rei; e, nesse caso, se eles estavam entre os ‘homens de Judá’ que ungiram David, ou se ele era um rei tribal Judaítico que governava as demais tribos pela força. Não sabemos tampouco qual foi a forma da unção ou quem a administrou. Parece que David foi para Hebrom sob ordens de Yahweh (2:1), como líder de seu exército, apoiado pelo seu clã, e que os demais habitantes da região simplesmente consideraram de bom tom se submeter a um rei que as circunstâncias tinham atirado em seu meio.

Além disso, é estranho que uma região com uma população heterogênea subitamente se torne ‘uma casa’ e administre a unção a um rei como se isto fosse uma prática imemorial. Se lembrarmos das dificuldades que cercaram a emergência da monarquia em Israel, a transição suave entre a não-existência política e a monarquia em Judá se torna suspeita. Mais provavelmente, o conquistador utilizou seu exército para se estabelecer como o governante de uma população indefesa. É claro que este ato não encontraria forte resistência de qualquer jeito, pois por um lado o reino de Saul já tinha familiarizado o povo com a instituição da monarquia assim como com suas vantagens na luta contra os filisteus, e por outro lado, o Yahwismo de Judá era menos articulado do que o da Israel confederada.

Porém, a idéia de uma sucessão à monarquia de Saul sobre Israel esteve presente desde o princípio como um pano de fundo da monarquia de David sobre as cidades de Hebrom. Do ponto de vista de Abner, que tinha feito de Ishbaal o rei ‘sobre toda a Israel’ (II Samuel 2:9), a monarquia de David simplesmente era alta traição contra o Rei de Israel. A guerra entre as casas de Saul e David foi conduzida sob a sombra lançada pela ilegitimidade e pela usurpação, terminando com o assassinato de Ishbaal. No momento da cerimônia de rendição que se seguiu, os ‘anciãos de Israel’ descobrem com algum atraso que são do mesmo osso e carne de David, e que já na época de Saul Yahweh tinha ordenado David como o pastor e príncipe de Israel (II Samuel 5:2). Com a mancha da ilegitimidade removida pela declaração formal dos ‘anciãos de Israel’, David faz um berith com eles perante Yahweh, e eles por sua vez o ungem ‘rei sobre Israel’ (5:3). Enquanto a fonte

não nos diz nada sobre o conteúdo do berith, a seqüência de eventos sugere que suas estipulações foram a condição para a unção que no final das contas conferiu a David a monarquia sobre Israel. [{179}](#)

À primeira vista, o berith parece ser um elemento relativamente claro da instituição real. A monarquia Davídica se apoiava em uma relação contratual entre o governante e os representantes de seu povo. Quando examinamos o berith com mais cuidado, porém, o seu significado se torna incerto. Quaisquer que tenham sido as estipulações dos dois lados, a situação de II Samuel 5:3 caracteriza o berith como um tratado de rendição em uma situação política e militar lamentável, ou mesmo desesperada. Ele estabelece o governo de um conquistador semi-estrangeiro. Além disso, os demais elementos da situação devem ser considerados. Em primeiro lugar, David já era rei de Judá, sem qualquer berith com qualquer pessoa. Além disso, nesta ocasião ele não se tornou apenas o rei sobre a Israel cujos anciãos celebraram o berith com ele, mas também sobre as cidades cananéias sob cuja representação no ato não ouvimos qualquer palavra. E após o berith ele estabeleceu a capital do reino unificado em uma região e em uma cidade que ainda tinham que ser conquistadas de populações não-israelitas. Portanto, o berith em Hebrom, ao invés de ser considerado a base da monarquia de David, não foi nada além da forma na qual os clãs de Israel se submeteram ao governante de um império nascente. Não é surpreendente, portanto, que não ouçamos nada sobre qualquer berith quando o império passou de David a Salomão. A sucessão foi governada pelos meios inteiramente diferentes de (1) o assassinato da Amnon, o primogênito de David, por Absalão (II Samuel 13); (2) a revolta fracassada de Absalão e seu assassinato por Joab (II Samuel 15-18); (3) a formação de um partido da corte em favor de Adonias (I Reis 1:5-10); (4) a formação da oposição e da intriga do harém em favor de Salomão, que resultou na unção deste como rei enquanto David ainda estava vivo (I Reis 1:11-53); e (5) o assassinato de Adonias após a morte de David (I Reis 2:12-25). É verdade que o berith não era irrelevante, pois ele mantinha viva a identidade israelita dentro do império, uma identidade que podia se manifestar em rebelião e secessão a qualquer momento. Absalão, por exemplo, utilizou em sua revolta o descontentamento de Israel provocado pela parcialidade da administração judicial do rei em favor de Judá (II Samuel 15:2-6). Após a morte de Absalão, a revolta continuou sob a liderança de Sheba, um benjaminita, um

daqueles ‘homens levianos’ (20:1) que sempre encontramos seguindo os futuros reis. David provavelmente tinha razão ao considerar a revolta de Sheba mais perigosa do que a de Absalão, pois Sheba era um líder israelita autêntico, que não era prejudicado por sua relação com o clã do rei (20:6). Após a morte de Salomão, quando Roboão foi à Siquém para ser ungido rei por ‘toda a Israel’ (I Reis 12:1), Israel proclamou sua liberdade para negociar um berith com o herdeiro do trono. O encontro que tinha sido planejado como uma formalidade cerimonial se tornou uma revolta. Com o grito de guerra

Que temos nós a ver com Davi?

Que temos nós de comum com o filho de Jessé?

Vai, pois, para as tuas tendas, ó Israel!

Cabe a ti tratar de tua casa, ó Davi!

Israel deixou o império. O ato de separação inevitavelmente levantou a dúvida sobre quem tinha deixado quem; e a resposta não foi a mesma a norte e a sul da nova fronteira. Os legitimistas judaíticos que em última análise editaram a narrativa bíblica estavam seguros de que Israel tinha abandonado ‘Israel’: “Desse modo, separou-se Israel da casa de Davi até o dia de hoje” (I Reis 12:19). Mas em Deuteronômio 33:7 existe uma oração nortista preservada:

Ouvi, Yahweh, a voz de Judá,

guiai-o ao seu povo!

A confusão que emerge da sentença de que Israel abandonou ‘Israel’ não foi ignorada pelos contemporâneos, e preocupava os historiadores posteriores. O Império Davídico era uma fundação pragmática de direito. Israel podia se unir a ele sem entusiasmo; podia se revoltar contra ele sob um líder nativo; podia finalmente se separar dele; mas a fundação de David existia, independentemente de como Israel se sentisse sobre ela. Mesmo assim, a nova entidade política não era muito poderosa na política pragmática sem Israel. E pior, a sua legitimidade era posta em dúvida quando a Israel da qual ela tinha utilizado o simbolismo a rejeitava

abertamente. David tinha uma compreensão política astuta sobre a precariedade de sua própria posição, nos dois aspectos. Ele cuidadosamente reforçou a legitimidade de sua sucessão à monarquia de David ao manter Mical em seu harém; ele insistiu na aceitação formal de seu governo por Israel, pelo berith em Hebrom; ele até mesmo foi ungido duas vezes para assegurar que a sua monarquia pré-existente havia se tornado uma monarquia sobre Israel; ele desenvolveu, no episódio de Mical, a noção de uma *translatio imperii* operada por Yahweh entre a casa de Saul e si próprio e seus sucessores; e ele se preocupou mais com a revolta de Sheba o benjaminita do que com a explosão de sedição e assassinato em sua própria família. Mas nenhuma astúcia política podia mudar o fato de que Israel era o Povo Eleito. Os clãs hebreus confederados eram Israel, na medida em que Yahweh era seu Deus; e Yahweh era o Deus de Israel. Qualquer conflito entre Israel e a fundação Davídica levantava a questão fundamental: com quem estava Yahweh, com Israel ou com David?

O problema não foi solucionado até a queda do Reino do Norte, quando Israel desapareceu como rival, de modo que Judá podia não apenas dizer que Yahweh era seu Deus mas também se apropriar da história de Israel como sendo sua própria história. Só neste momento havia um campo aberto para a elaboração paradigmática de um simbolismo cuja construção inicial pode ser traçada até o conflito na época de David. A Opção Fundamental entre Israel e David só podia ser ultrapassada pela premissa de que a eleição de Israel por Yahweh incluiu a eleição da casa de David como sua governante, e que o Berith de Yahweh com seu povo foi ao mesmo tempo um Berith com a casa de David como seu governante perpétuo. O princípio da construção pode ser visto na idéia de David de um *translatio imperii*, desenvolvida no episódio de Mical (II Samuel 6:21-22), na medida em que Yahweh é interpretado nestes versos como sendo não apenas o deus de Israel mas também o deus da monarquia, assim como da ordem de sua sucessão, sobre o povo de Yahweh. E o historiador de I Reis 12:19 foi além quando destruiu a idéia da nação santa que tinha sido corrente na época de Saul e Samuel. No reino primitivo, o pedido de Israel por um rei tinha sido uma revolta contra Yahweh; agora, na época da morte de Salomão, a rejeição do rei não significava um retorno a Yahweh, e sim uma nova rebelião contra Yahweh na pessoa de seu representante real. A experiência de um Rei Eleito emergiu das guerras filistéias e das vitórias Davídicas, uma idéia que, em caso de conflito, tinha precedência sobre a idéia do Povo Eleito. Yahweh

estava com Israel quanto Israel estava com David e sua casa. O rei se tornara o mediador da ordem Yahwista, da mesma forma em que um Faraó era o mediador da ordem divina para seu povo.

A direção que seria tomada pela construção do simbolismo, portanto, era relativamente clara mesmo na época de David. Mas nenhuma fonte que possa ser razoavelmente datada como contemporânea tomou o passo decisivo. Como no caso da estória de David e Betsabá, a solução é formulada em um episódio de Natã, em II Samuel 7.^{180} A natureza do episódio como uma elaboração fica clara por sua posição. Ela se coloca imediatamente após a estória da dança de David perante a arca e sua resposta à Mical, que pertence ao estrato mais antigo de tradições no Segundo Livro de Samuel. A reivindicação de Davi de ser o príncipe de Israel pela ordenação de Yahweh é o tema abordado pela palavra de Yahweh, como comunicada por Natã (II Samuel 7:8b-9):

Eu te tirei das pastagens onde guardavas tuas ovelhas,
para fazer de ti o chefe de meu povo de Israel.
Estive contigo em toda parte por onde andaste;
exterminei diante de ti todos os teus inimigos,
e fiz o teu nome comparável ao dos grandes da terra.

A promessa a David, assim, é ligada à promessa a Israel (10):

Designei um lugar para o meu povo de Israel: plantei-o nele, e ali ele mora, sem ser inquietado, e os maus não o oprimirão mais como outrora.

E, finalmente, as duas promessas a David e a Israel são unificadas em uma fórmula que seria para sempre associada com o nome de Yahweh (26):

Yahweh dos exércitos é o Deus de Israel.
E permaneça estável diante do vós a casa de vosso servo Davi.

A palavra (*dabar*) de Yahweh, falada pela boca do profeta, tem o caráter de uma aliança com David, mesmo se o termo ‘berith’ não consta de II

Samuel 7. Que este é o significado se confirma em II Samuel 23:5: ‘ele fez comigo *berith* eterno, a ser observado com absoluta fidelidade.’. O Berith de Yahweh com Israel tinha se expandido para incluir a casa de David.

§ 4. DAVID E JERUSALÉM

A monarquia de David, como ficou claro, era fundamentalmente diferente da monarquia de Saul. No caso de Saul, a instituição real se desenvolveu a partir da liderança carismática da Confederação Israelita; e a transição entre a liderança em uma emergência e o governo permanente não levou a problemas mais extensos do que a questão teocrática, mesmo se perturbou gravemente o simbolismo da nação santa. No caso de David, a monarquia se desenvolveu a partir da liderança de um exército profissional, que podia ser utilizado a favor ou contra Israel. A monarquia Davídica era a forma institucional de uma conquista; e esta nova forma real, ao adquirir boa parte da área civilizacional siríaca como o seu corpo imperial, seguiu suas próprias leis de simbolização, em princípio semelhantes às formas desenvolvidas nas civilizações vizinhas do Egito e da Mesopotâmia. A linguagem do simbolismo imperial foi determinada pelo evento mais importante da carreira de David, ou seja, a conquista da Jerusalém jebusita e a necessidade de se adequar ao deus principal do novo território, no caso, o El Elyon da nova capital, uma necessidade compartilhada por todos os conquistadores e construtores de impérios do Oriente Médio.

A forma Davídica, porém, desenvolveu características únicas, pois ela se desviou de uma evolução na direção de símbolos cosmológicos puros pela fusão das formas jebusitas com o Yahwismo não-cosmológico de Israel. O encontro entre o deus supremo de uma civilização siríaca e o deus do Povo Eleito resultou em um culto sincrético. El Elyon e Yahweh foram fundidos em um deus que manteve as características do Yahweh de Israel enquanto adquiria de El Elyon as características de um *summus deus* de um império cosmológico.^{181} A exploração desta nova forma sincrética começou recentemente, e o debate ainda está em curso. Uma imagem atualizada do problema requereria uma monografia. No presente contexto, vamos nos restringir às fontes mais importantes e às suas implicações.

Em um estudo do simbolismo imperial, David e Jerusalém são inseparáveis, pois o simbolismo do conquistador se mistura com o simbolismo da conquista.

A questão sobre quem era David é um assunto debatido na ciência do Antigo Testamento desde que se tornou claro que ‘David’ originalmente não era um nome próprio, mas sim designava uma função militar, uma posição real, ou talvez mesmo uma divindade.^{182} Nos Textos de Mari frequentemente encontramos a palavra *dawidum* significando um ‘general’ ou um ‘comandante de tropas’.^{183} Em vista destes textos isolados, é impossível duvidar de que David adotou o termo como seu nome, mas há uma divergência sobre a ocasião e a época deste evento. Noth conjecturou que o título pode ser rastreado até a época em que David era o comandante de uma tropa mercenária e teria sido transformado em um nome em um momento posterior indeterminado, enquanto Johnson está certo de que ‘apenas após a captura de Jerusalém’ o sucessor de Saul se tornou conhecido ‘por um nome que pode ser interpretado como divino’.^{184} Nós próprios somos inclinados a concordar com a opinião de que a conquista de Jerusalém foi a ocasião para a elaboração do simbolismo imperial, incluindo o nome do rei, e para dotá-lo de sanção oficial – mesmo se o nome já tinha sido aplicado à David por seus seguidores próximos ou pela população em geral antes do evento – porque o culto imperial, do qual inúmeras liturgias e hinos foram preservados nos Salmos, deve ter sido criado em alguma época, e o período imediatamente após a conquista de Jerusalém é o mais provável. Mesmo assim, não haverá um consenso nesta área por algum tempo, por diversas razões. Acima de tudo, a narrativa se cala sobre as ações tomadas na época; e, conseqüentemente, nem mesmo sabemos qual era o nome original de David.^{185} E a questão se torna ainda mais complicada pela amplitude de significados que as palavras derivadas através da vocalização do complexo consonantal *dwd* assumem nas línguas semíticas.^{186} Nos Textos de Mari o *dawidum* designa um líder militar; na Jerusalém jebusita da época da conquista, porém, o termo provavelmente significava ‘uma denominação cananéia real-sacerdotal adotada por David.’^{187} Esta opinião é reforçada pela rubrica *ledawid*, que precede um grande número de Salmos. A tradução tradicional de *ledawid* como ‘de David’ ou ‘por David,’ que assume que David é o autor, é certamente

equivocada. Os Salmos em questão são ‘para David’, ou seja, para o uso do Rei quando ele celebra o culto. Além disso, eles não são escritos para o conquistador de Jerusalém em pessoa, mas sim para qualquer David, ou seja, para qualquer dos reis da dinastia Davídica, incluindo o seu fundador. E, finalmente, Engnell muito possivelmente está correto quando ele assume que o *ledawid* é “uma rubrica cúltica-litúrgica original herdada de tempos jebusitas pré-israelitas com o significado real de ‘um salmo para o rei.’”^{188} Tudo isso, evidentemente, não impede que um ou outro dos Salmos tenha sido realmente escrito por David.^{189} Além dos significados de comandante militar e rei, *dwd*, vocalizado como *dod*, também tem o significado de ‘o bem amado’, provavelmente designando ‘uma divindade da vegetação corporalizada no rei.’^{190} Dentro do Antigo Testamento, o *dod* ocorre aplicado a Yahweh na canção de Isaías 5:1. Destes materiais diversos, podemos concluir preliminarmente que o nome David foi adotado pelo conquistador de Jerusalém (qualquer que tenha sido o seu nome original) para simbolizar sua posição como o governante do império sob todos os aspectos de comandante militar, rei-sacerdote, representante e bem amado do deus.

A conquista de Jerusalém era parte do planejamento imperial de David. Sobre este planejamento, assim sobre como a sua relevância para a criação do culto de Jerusalém sabemos bastante hoje em dia, graças à engenhosa interpretação de Gênesis 14 por Umberto Cassuto, Julius Lewy, e H.S. Nyberg.^{191} No Capítulo 7, “Da Sociedade de Clãs até a Monarquia”, Gênesis 14 foi a nossa fonte para o estudo da experiência de Abrão de Yahweh como seu Deus pessoal e para a transformação do símbolo do berith. Naquela ocasião limitamos a nossa interpretação ao significado que o texto carrega em seu posicionamento atual na história dos Patriarcas, mas também observamos que o texto é uma anomalia literária, representando uma tradição independente de Jerusalém que não pode ser atribuída a qualquer das fontes J, E, ou P. A pergunta de por que a estória de Abrão foi preservada na forma peculiar de uma tradição ligada à Jerusalém é respondida pelos eruditos acima mencionados com a premissa de que o texto em sua forma atual é uma peça de propaganda imperial originada na época de David.^{192} A intervenção de Abrão em favor dos reis cananeus contra seus inimigos mesopotâmicos tinha o objetivo de legitimar o domínio de Israel, especialmente sob David, sobre os povos conquistados. Eles tinham

estado sob o domínio de reis orientais e foram libertados por Abrão; portanto, os conquistadores de Canaã, de Moisés até David, exerceram um direito que pertencia a Israel desde Abraão.^{193} As reivindicações territoriais do império são expressas pela extensão da perseguição que Abrão impôs ao inimigo, até ‘Hoba, ao norte de Damasco.’^{194} A intervenção em favor de Lot, o ancestral de Moab e Amon, tinha o objetivo de lembrar amonitas e arameus de seus antigos opressores e de sua salvação por Abrão: ‘um protetorado israelita sobre estes povos permeia a atmosfera.’^{195} Em referência às relações dentro do Império, David reconheceu Jerusalém e seu El Elyon, como seu ancestral Abrão, mas se recusa a reconhecer os demais reis cananeus, como Abrão fez na pessoa do Rei de Sodoma.^{196} Portanto, o texto pode ser caracterizado como ‘o documento ideológico pelo qual David queria assegurar o seu direito sobre Jerusalém. O ancestral Abrão em Hebrom é um símbolo do jovem rei tribal judeu David em Hebrom.’^{197}

A forma simbólica que a monarquia e o império tinham que adotar estava intimamente relacionada ao caráter de Jerusalém como uma cidade jebusita e como o santuário do deus supremo El-Elyon. A estória de Abrão é novamente uma reflexão, e talvez uma justificação, para a reveladora identificação feita por David entre Yahweh e o deus cananeu, que permitiu a aceitação de formas de culto jebusitas no Yahwismo do Império. Traços deste sincretismo podem ser encontrados com freqüência nos hinos, como no Yahweh que é incomparável entre os ‘filhos de deus’ (*bene elohim*) (Salmo 89:7), ao qual os *bene elohim* atribuem glória e força (Salmo 29:1), e que é o grandemente terrível *El* no conselho secreto de seu séquito divino (Salmo 89:8). Este Yahweh-Elyon se senta ‘no Monte da Assembléia, no extremo norte’; e a tirania babilônica é descrita como a tentativa de se escalar a Montanha de Deus e se tornar ‘igual a Elyon’ (Isaías 14:12-15). A ‘cidade de Deus’ é ‘a habitação de Elyon’ (Salmo 46:5), e David é seu primogênito, o ‘Elyon entre os reis da terra’ (Salmo 89:28).^{198} Além disso, El Elyon tem os aspectos, ou hipóstases, de Shalem e Zedek, que aparecem em uma posição acessória.^{199} O próprio nome Jeru-shalem significa a ‘criação de Shalem’; e Shalim é uma antiga divindade semítica, atestada por nomes teofóricos já nos Textos de Kultepe, *ca.* 2000 a.C.^{200} Ele provavelmente era um deus do vinho, como sugerido por Gênesis 14:18, onde

Melquisedeque, o rei de Salém e sacerdote de El Elyon, oferece pão e vinho à Abrão.^{201} O aspecto de Shalim em El Elyon (Hebraico, *shalom*: prosperidade, sucesso, situação harmoniosa, paz, mas também uma guerra *shalom*, uma guerra que levará à paz desejada) é acompanhado por Zedek (justiça). Na narrativa bíblica encontramos dois reis de Jerusalém que possuem os nomes teofóricos de Melchi-zedek (“Zedek é meu Rei”; Gênesis 14:18) e Adoni-zedek (“Zedek é meu senhor”; Josué 10:1,3). Nos hinos, Yahweh proclama *shalom* para seu povo, seu *zedek* o precede, e “*zedek* e *shalom* beijam um ao outro (Salmo 85). A importância extraordinária que *zedakah* assume como a virtude cardeal dos profetas, assim como a realização do reino de Yahweh como um reino de paz através de um príncipe da paz, derivam do El Elyon de Jerusalém que é ao mesmo tempo *shalom* e *zedek*.

A política de estabelecimento de um domínio de Shalem se expressa em nomes teofóricos. Os nomes dos filhos de David que nasceram em Hebrom (II Samuel 3:2-5; I Crônicas 3:1-4) e Jerusalém (II Samuel 5:14-16; I Crônicas 3:5-9) são reveladores. Entre os filhos de Hebrom encontramos, assim como nomes indiferentes ao nosso problema, formações com Yahweh tais como Adoni-yah e Shephat-yah, enquanto apenas um dos nomes, Ab-shalom, é formado com Shalem. Entre os filhos de Jerusalém as formações com Yahweh desapareceram completamente, enquanto as combinações preferidas incluem El (Elishama, Eliyada, Eliphelet) ou Shalem (Shelomo).^{202} A ocorrência de Ab-shalom entre os filhos de Hebrom provavelmente indica que o programa imperial sincretístico de David já estava sendo preparado antes da conquista de Jerusalém, durante os anos de Hebrom.^{203} Além disso, o mesmo simbolismo foi utilizado pelos inimigos do Império Davídico e seus sucessores. Diversos dentre os reis assírios combinaram em seus nomes Shalmanassar os nomes de Ashur e Shalem, as principais divindades ocidental e oriental semíticas.^{204} E Shalmanassar V (727-722) de fato foi o destruidor de Israel. A reivindicação simbólica, finalmente, foi renovada após o Exílio, quando Zerubabel deu a seu filho o nome de Meshullam e à sua filha o nome de Shulamit.^{205}

Recebemos pouquíssimas informações da narrativa sobre os ajustes que se seguiram à conquista de Jerusalém, e mesmo estas informações devem ser interpretadas à luz do simbolismo que permeia outras seções da Bíblia. Não temos nenhum relato de destruição, ou menos de danos severos, da cidade

durante a conquista, ou sobre um extermínio ou dizimação da população – apesar de sua composição provavelmente ter sido muito modificada pelo fluxo de oficiais Davídicos e de pessoa militar e administrativo. A narrativa não oferece nenhuma razão para assumirmos que Jerusalém após a conquista não era substancialmente a mesma cidade jebusita que tinha sido antes. Dentre as mudanças institucionais, as indicações sacerdotais são relevantes. David fez de vários dentre os seus filhos sacerdotes, apesar de não sabermos de quem ou de qual templo: Abiatar e Zadoque são especificamente mencionados (II Samuel 8:16-18). Estes eram evidentemente sacerdotes do mais alto grau, e os dois tinham contato com a arca (II Samuel 24-29). Sabemos que Abiatar pertencia à família de Eli, o sacerdote do santuário de Yahweh em Siló. Nyberg quer reconhecer em Zadoque o último rei-sacerdote de Jerusalém, que teria abdicado em favor de David e sido compensado com o alto sacerdócio. A sugestão é atraente, particularmente porque explicaria o papel de Melquisedeque, o ancestral de Zadoque, na estória de Abrão em Gênesis 14. [{206}](#) Ao avaliar a sugestão temos também que considerar as respectivas posições adotadas por Zadoque e Abiatar no momento da ascensão de Salomão ao trono. Abiatar apoiou Adonias, enquanto Zadoque apoiou Salomão; parece que foram formadas facções Zadoquistas e Yahwistas na corte, com o resultado de que, após a ascensão de Salomão, Zadoque conseguiu se livrar de seu rival Yahwista no sacerdócio (I Reis 2:26-27). Com o exílio forçado de Abiatar em Anatote, a dinastia Yahwista de sacerdotes desapareceu de Jerusalém. [{207}](#)

A narrativa bíblica assumiu a sua forma final após o retorno do Exílio, quando os sumos sacerdotes usurparam as antigas funções do rei. Não é surpreendente, portanto, que saibamos pouco sobre a posição do rei em geral, e em particular sobre a sua função como o sumo sacerdote, que David e seus sucessores herdaram dos governantes jebusitas de Jerusalém. Mesmo assim, temos uma imagem razoavelmente clara da continuidade, pois um número suficiente de oráculos de coroação, liturgias, e hinos foi preservado. O Salmo 109 é especialmente importante para o presente contexto, pois ele estabelece a continuidade entre Melquisedeque e as instituições Davídicas. [{208}](#)

O Salmo 109 é precedido pela rubrica *ledawid* e é assim caracterizado como uma obra a ser usada em uma cerimônia que envolve o Rei. O próprio

texto se consiste de uma série de oráculos que, por seu conteúdo, se revelam como um ritual de coroação, ou pelo menos como uma parte importante dele:

(1) O Salmo se inicia com um oráculo, ostensivamente pronunciado por um profeta do Templo para o Rei, em uma ocasião cerimonial que parece ser o primeiro momento da coroação:

Eis o oráculo de Yahweh que se dirige a meu senhor:

“Assenta-te à minha direita,

até que eu faça de teus inimigos o escabelo de teus pés.”

Yahweh convida o Rei a sentar-se a seu lado direito, e o trono ao qual devemos imaginar o Rei ascendendo é compreendido como o trono de Yahweh. Podemos nos referir a este primeiro ato como a entronização.

(2) Quando o Rei aceitou o convite e presumivelmente se sentou, o orador continua com a descrição do governo eficiente sob o poder do deus, novamente sustentado por uma ordem direta de Yahweh:

O Senhor estenderá desde Sião teu cetro poderoso:

“Dominarás até no meio de teus inimigos!”

Neste segundo ato da cerimônia, o Rei aparentemente recebe o cetro. Ele é estendido desde Sião pelo próprio Yahweh, e o seu efeito principal é a vitória sobre os inimigos.

(3) O terceiro oráculo é muito difícil de se traduzir. Ele provavelmente deve ser compreendido como:

Seu povo se oferece livremente no dia de sua força,

No esplendor da santidade partirás!

“Do ventre da Aurora te gerei, semelhante ao Orvalho!”

No terceiro ato o Rei recebe o manto do cosmocrata, descrito como o robe do sumo sacerdote após a usurpação, o ‘esplendor da santidade’ na qual ele se exhibe ao povo. O ‘dia de sua força’ é provavelmente o dia da coroação, no qual o povo se submete livremente à autoridade do Rei, mas talvez seja um dia de guerra no qual o povo se oferece voluntariamente ao

exército. De qualquer forma, o terceiro ato simboliza o governo doméstico do Rei, assim como o segundo ato o faz vitorioso sobre seus inimigos. Novamente, a imagem do governo eficiente é sustentada pelo oráculo desde sua fonte em Yahweh, que certifica o rei como seu primogênito, gerado pelo deus com sua companheira divina.

(4) O ritual alcança o seu clímax com a proclamação do Rei como o sacerdote de Yahweh:

O Senhor jurou e não se arrependerá:

“Tu és sacerdote para sempre, segundo a ordem de Melquisedeque!”

A tradução de Geo Widengren segue a Septuaginta (*kata ten taxin Melchizedek*), como faz a maior parte das traduções, ao falar de um sacerdócio na forma, ou segundo a ordem, de Melquisedeque. O texto hebraico, porém, diz, ‘Tu és sacerdote para sempre, por minha causa, um Melquisedeque’.^{209} Neste caso, o nome próprio Melquisedeque carrega o significado de um ‘Rei de Justiça’, derivando a justiça (*zedek*) do Rei a partir de sua função sacerdotal e de sua fonte em Yahweh.

(5) Os versos 5 e 6 resumem a descrição feita pelo profeta do Templo sobre o domínio do Rei pela vontade de Yahweh:

O senhor está à tua direita: ele destruirá os reis no dia de sua cólera.

Julgará os povos pagãos, empilhará cadáveres; por toda a terra esmagará cabeças.

Eu assumo que ‘o senhor à tua direita’ é o Rei, de acordo com o primeiro oráculo, que convidou o Rei para sentar-se à direita de Yahweh. Portanto, as palavras do profeta se dirigem a Yahweh, como uma confirmação da função adequada do Rei recém-coroadado. As traduções inglesas (RSV, Jewish Publication Society, Chicago, Moffat) colocam o “Senhor” com maiúscula, relacionando-o, com diversos manuscritos, a Yahweh.

(6) O último verso do Salmo, ‘Beberá da torrente no caminho; por isso, erguerá a sua frente,’ parece ser uma instrução ritual para o rei, para que ele beba do ribeirão Gihon, a fonte da vida.

Já que uma fase importante da criação de um rei, a unção, não é mencionada, o Salmo 109 provavelmente é um fragmento. É adequado,

porém, suspender o julgamento sobre tais assuntos, pois não existem fontes independentes para os rituais israelitas; pelo contrário, os rituais devem ser reconstituídos a partir de fontes como o Salmo 109. A ausência da unção poderia ser explicada se o Salmo fosse um ritual completo de um dia de uma cerimônia que durasse vários dias. Também pode ser um ritual para o já ungido David, que nesta ocasião assumia o simbolismo cosmológico dos reis-sacerdotes de Jerusalém. Qualquer que seja a natureza exata do ritual em questão, ele mostra claramente como o simbolismo imperial das civilizações cosmológicas penetrou em Israel pela sucessão jebusita.

§ 5. OS SALMOS IMPERIAIS

A fonte principal para o simbolismo imperial que se seguiu à fundação de David é o Saltério. A descoberta desta fonte, porém, é tão recente, e o debate sobre sua natureza está tão indefinido, que não podemos apresentar os próprios símbolos sem antes esclarecer a nossa própria posição sobre o assunto. Isto é especialmente necessário porque a própria terminologia dos ‘Salmos Imperiais’ e do ‘simbolismo imperial’ não é usual na literatura, e sim uma inovação de nossa parte.

1. A Natureza dos Salmos

A descoberta de que os Salmos não são expressões originais de piedade pessoal ou coletiva escritas em períodos pós-exílicos ou mesmo pós-Macabeus, e sim derivam de hinos, liturgias, orações e oráculos utilizados no culto da monarquia pré-exílica, é um dos eventos mais importantes, talvez o mais importante, no estudo do Antigo Testamento durante o século XX. Enquanto a descoberta já foi quase que completamente aceita,^{210} a exploração de detalhes, longe de estar terminada, fornece o combustível para debates acirrados. Além disso, os símbolos dos Salmos e seus ‘padrões’ se irradiam pelas formas tanto da narrativa profética como da narrativa histórica, de modo que a interpretação do Antigo Testamento como um todo

está exposta a novos problemas.^{211} Enquanto podemos considerar alguns resultados deste grande trabalho de reinterpretação como bem estabelecidos, o trabalho é tão complexo que o consenso, mesmo em relação aos fundamentos, ainda não foi alcançado. O desenvolvimento da descoberta, finalmente, levou a problemas sérios de metodologia, e mesmo de uma filosofia da ordem e da história. Sobre esta última classe de problemas, o estado atual do estudo do Antigo Testamento só pode ser descrito como sendo atarantado; e as dificuldades oriundas desta fonte se tornaram um obstáculo para o desenvolvimento de questões substantivas.

Dentre as razões que obscureceram a natureza dos Salmos por tanto tempo, duas foram particularmente destacadas:

(1) A primeira é a noção romântica do poeta como um homem que, em certas circunstâncias de sua vida, expressa suas experiências ou sentimentos de forma ‘poética’. Sob a influência desta idéia, os Salmos foram considerados como instâncias criativas, nacionais ou individuais, que podiam ser examinados por historiadores da literatura com referência às circunstâncias de sua criação, ou ao estilo pessoal de seus autores.^{212} Os Salmos, porém, foram escritos para situações genéricas, e portanto raramente contêm referências a circunstâncias históricas específicas; e eles se adequam a padrões cúlticos, sem qualquer indicação do estilo pessoal de um autor. Por isso, o seu tratamento como poesia romântica era inevitavelmente equivocado.

(2) A segunda razão deve ser buscada no fato de que o estudo do Antigo Testamento no século XIX foi predominantemente um ofício de eruditos protestantes, cujos ‘olhos não estavam suficientemente abertos para o papel fundamental que o culto em geral possui no desenvolvimento da religião,’ por causa do ‘menosprezo pelo culto’ que caracteriza as correntes principais do Protestantismo desde a época do Pietismo.^{213} O obstáculo à uma compreensão adequada dos Salmos foi o *Zeitgeist* do século XIX, com o seu individualismo na ‘poesia’ e na ‘religião’. O Romantismo e o Pietismo conspiraram para obscurecer a natureza genérica e cúltica dos Salmos.

O processo pelo qual os obstáculos foram ultrapassados e a natureza dos Salmos foi gradualmente reconhecida tem um princípio identificável, mas nenhum final em vista. A caracterização das fases principais que se segue, assim como a exposição dos problemas por elas gerados, será governada pelas soluções que o presente estudo oferece provisoriamente.^{214}

2. Os métodos da Crítica-de-Formas e da Função-do-Culto

As fundações para o novo estudo foram estabelecidas por Hermann Gunkel. Ele partiu da observação de que as civilizações do antigo Oriente Médio são mais conservadoras em sua linguagem simbólica, em sua arte, literatura, e religião, do que a moderna civilização ocidental. À luz desta observação ele enumerou dois postulados para o estudo do Saltério: em primeiro lugar, conquistas literárias individuais só poderiam ser distinguidas (se tanto) contra o pano de fundo das formas genéricas, da *Gattungen* literária. O primeiro objetivo de um estudo crítico seria portanto o estabelecimento da *Gattungen* principal dos Salmos. Em segundo lugar, já que as formas não receberam seu significado por autoria individual, elas forçosamente se tornariam significativas pela descrição da situação genérica na qual elas tinham sido criadas. Gunkel chamou esta situação de o estabelecimento na vida, o *Sitz im Leben*. A terminologia criada por Gunkel ainda está em uso; e seus princípios ainda são a base do estudo da literatura israelita, apesar de não serem mais considerados o seu único norte.

Sob o seu primeiro postulado, Gunkel classificou os Salmos de acordo com suas *Gattungen* ou formas. De interesse especial para o simbolismo imperial é a identificação de Canções de Entronização (Salmos 46, 92, 96, 98) como uma forma relacionada à entronização de Yahweh como Rei, e dos Salmos Reais (2, 17, 19, 20, 44, 71, 100, 109, 131) como um tipo que também claramente tem a ver com um rei, presumivelmente os monarcas pré-exílicos de Israel e Judá. Trabalhando com o seu segundo postulado, a busca do *Sitz im Leben*, Gunkel teve menos sucesso, porque o culto oficial da monarquia ainda não tinha sido identificado como o pano de fundo dos Salmos. Assim, enquanto ele atribuiu aos Salmos Reais diversos cenários no período pré-exílico, ele viu nas Canções de Entronização um tipo de poesia pós-exílica espiritual sob a influência dos profetas canônicos – uma opinião quase indefensável hoje em dia.^{215}

Enquanto a segunda fase do processo é mais rica em motivações, ela pode ser caracterizada sucintamente pela obra de Mowinckel, que concentrou as diversas influências e descobertas em uma nova imagem dos Salmos.^{216} Mowinckel recebeu o problema na situação que havia sido legada por

Gunkel, e identificou a fraqueza do método da crítica-de-formas. A *Gattungen* tinha que ser reconstruída através da crítica literária. Fórmulas e assuntos recorrentes, discerníveis pelo leitor cuidadoso, tinham que ser utilizadas como critérios para as formas; e o sentido da forma dependia da situação na vida que era encontrada para ela – se alguma situação pudesse ser encontrada. A classificação prosseguia assim sob a premissa de que, para cada forma identificada pelo método da crítica-de-formas, havia uma situação inequívoca correspondente que teria motivado aquela forma literária particular. Ao longo da análise, porém, foram encontradas dificuldades nos dois lados da relação. Por um lado, as formas não constituíam um catálogo simples – o sistema era complicado pela classificação de vários Salmos em mais de uma forma, assim como pela construção de subformas e de formas mistas. Por outro lado, Gunkel não tinha nenhuma teoria clara sobre o que constituía uma situação em vida – portanto, a atribuição de situações não tinha nenhum peso crítico além daquele que podia ser extraído das próprias formas em combinação com algumas noções gerais sobre o curso da história religiosa israelita. Um grau considerável de arbitrariedade e incerteza ficaram associados à obra de Gunkel, devido à sua natureza como uma classificação botânica à moda de Lineu. Já que esta analogia foi elaborada pelo próprio Gunkel, temos liberdade para explorá-la e formular o trabalho que se tornou óbvio, como o avanço de Lineu até a genética de Mendel e Weismann.

Foi Mowinckel quem deu este passo deliberado e o formulou como o avanço, do ‘método da crítica-de-formas’ até a ‘concepção de história-do-culto ou de função-do-culto dos Salmos’. O culto, para Mowinckel, se tornou o novo princípio genérico que auxiliaria a construção de formas. As formas, no sentido da crítica-de-formas, certamente retiveram sua relevância como uma primeira aproximação à classificação, mas a descoberta do culto como a situação em vida permitiu a reunião de diversas formas em uma única classe, se elas pudessem ser associadas ao mesmo culto. Mowinckel foi capaz de relacionar ao Festival de Ano Novo de Jerusalém não apenas as cinco ou seis Canções de Entronização de Gunkel mas também diversas outras *Gattungen*, perfazendo um total de mais de quarenta Salmos.^{217}

O ímpeto por detrás do aprimoramento teórico de Mowinckel – deixando de lado por um instante a lógica do problema – foi a multiplicação de materiais comparativos de civilizações do Oriente Médio e de povos primitivos. O conhecimento em rápida expansão do mundo antigo,

particularmente através de descobertas arqueológicas, que hoje em dia afeta todas as ciências históricas e destrói concepções bem estabelecidas, é especialmente relevante como uma influência sensível em todas as etapas do processo que é nossa preocupação agora. Ele forneceu inclusive o ímpeto para a obra de Gunkel, que tinha se tornado consciente do caráter estático e genérico das instituições religiosas e das formas literárias através de seu estudo comparativo de materiais mesopotâmicos.^{218} Na época em que a concepção de Mowinckel estava sendo formada, os materiais comparativos da Babilônia e do Egito tinham aumentado substancialmente, e além disso ele sofreu a influência do antropólogo dinamarquês Vilem Groenbech.^{219} A idéia de uma história espiritual única, característica de Israel, começou a ser ofuscada pelo reconhecimento da semelhança próxima entre as instituições e cultos de Israel e os das civilizações vizinhas. No que diz respeito à interpretação do Saltério, Mowinckel viu que uma grande quantidade de Salmos se tornava inteligível se fosse conectada a um festival de Ano Novo israelita nos mesmos moldes do babilônico, que tinha se tornado conhecido recentemente, principalmente pelo trabalho de Zimmern.^{220} Já que o Antigo Testamento nem mesmo menciona um festival de Ano Novo no qual se celebrava a entronização de Yahweh, a premissa foi um feito notável da imaginação. Não apenas o conteúdo do culto, mas a sua própria existência teve que ser inferida a partir dos Salmos. Mesmo assim, a premissa se mostrou tão convincente que o próprio Gunkel a aceitou.^{221}

3. Monarquia Divina e a Descoberta de Padrões

Enquanto a concepção da função-do-culto de Mowinckel foi um claro avanço sobre o método de crítica-de-formas de Gunkel, ela ainda sofria das mesmas deficiências, se bem que em menor grau. É óbvio que Mowinckel tinha ido além da superfície ‘botânica’ das formas literárias, e alcançado a profundidade ‘genética’ do culto que motivava as formas. Mesmo assim, o próprio culto tem a sua função na ordem da sociedade, e enquanto ele é uma unidade discernível, ele não é um objeto final em uma ciência crítica da ordem. A não ser que penetremos além do culto, até a ordem da qual ele é uma função, o superficialismo botânico com a suas deficiências teóricas vai se repetir no nível de um estudo da função-do-culto dos Salmos. A

dificuldade da posição de Mowinckel se torna evidente no debate que ainda corre sobre a sua premissa de um festival de Ano Novo israelita no qual ocorreria a entronização ritual de Yahweh, pois a existência do festival que explicaria os Salmos é inferida pelos Salmos que ele supostamente explica. Este círculo não pode ser rompido através de referências a outras fontes que atestem inequivocamente a existência do festival, já que foi exatamente o silêncio das fontes que tornou necessária a premissa circular. E como uma solução alternativa é possível, e foi recentemente oferecida na obra já mencionada de H.-J. Kraus, o debate pode correr para sempre. A posição só pode ser fortalecida, e o impasse rompido, pelo argumento teórico de que o presumido festival de entronização pertence essencialmente a um complexo de símbolos que é característico de um tipo específico de ordem, e que uma ordem deste tipo está presente em Israel porque outras partes do complexo característico de símbolos pode ser encontrado, além de qualquer dúvida, no Antigo Testamento.

Enquanto a questão teórica não foi ainda formulada deste modo, seja em estudos do Antigo Testamento em geral, seja em estudos do Saltério em particular, um passo importante nesta direção foi dada pela terceira etapa do processo. O ímpeto novamente foi fornecido por um incremento no conhecimento, especialmente através dos materiais Ugaríticos de Ras Shamra, e também pela lógica do problema, que induziu um exame mais cuidadoso dos cultos em questão, no que diz respeito ao seu significado. Por um lado, o resultado foi uma melhor compreensão do ‘padrão’ cúltico dos festivais de Ano Novo do Oriente Médio, por outro, o reconhecimento de que o significado do padrão era intimamente ligado ao papel do Rei como o mediador entre Deus e o homem nas civilizações antigas. Como consequência, a ligação entre o ‘fenômeno religioso’ da literatura dos Salmos, além do ‘fenômeno religioso’ do culto, foi finalmente traçada, levando até o centro institucional de um império cosmológico, ou, seja, até o Rei. ^{222}

Baseado nas fontes egípcias e babilônicas, S. H. Hooke distinguiu as seguintes etapas de um padrão ritual: (a) a representação dramática da morte e ressurreição do deus; (b) a recitação ou representação simbólica do mito da criação; (c) o combate ritual, no qual o triunfo do deus sobre seus inimigos é predito; (d) o casamento sagrado; (e) a procissão triunfal, na qual o rei representa o deus, seguido por um séquito de deuses menores ou de divindades visitantes. Hooke encontrou este esqueleto ritual subjacente a

festivais de Ano Novo, rituais de coroação, cerimônias de iniciação, e mesmo rituais ocasionais.^{223}

Para o Festival Israelita do Tabernáculo, um Festival de Ano Novo, A. R. Johnson distingue as seguintes etapas do ritual: (a) Yahweh, o líder das Forças da Luz, triunfa sobre as Forças das Trevas como representada pelo Caos das águas ou dos monstros primitivos; (b) a entronização de Yahweh como Rei acima das Enchentes e como Governante na Assembléia de Deuses; (c) as obras misteriosas de Yahweh na Criação. O festival foi interpretado por Johnson como uma renovação anual da unidade social. Ele formaria o cenário para a obra re-criadora do Rei, ou seja, do representante do povo, no drama ritual. A salvação do povo, a sua vitória sobre a morte, era garantida por um combate ritual no qual o Rei representante triunfava sobre os reis, ou nações, da terra, que se uniram, no papel de Forças das Trevas, para destruir o povo. Ao longo do combate, o Rei, que em diversos momentos era designado como o Filho, o Servo, ou o Ungido de Yahweh, sofreria uma humilhação inicial. ‘Mas isto na verdade era a sua salvação e a de seu povo, pois significava uma dependência final de Yahweh e desta forma levava à SEDEK, à lealdade ou relação justa, da unidade social como um todo.’^{224} Partindo de dados empíricos, Johnson chegou o mais próximo possível de uma elucidação da questão teórica sem lançar novas bases para uma filosofia da ordem e das formas simbólicas.^{225}

Um processo de estudos que começou como uma análise da crítica-de-formas dos Salmos terminou com o estabelecimento da monarquia divina como o foco de interesse. A mudança da relevância se expressa no notável aumento do número de estudos que usam os Salmos como fontes para a exploração da monarquia, claramente presumindo que a situação em vida dos Salmos é o culto da monarquia pré-exílica. Na verdade, podemos dizer que um novo gênero da literatura, baseado na monarquia divina, foi criado, como denotado pelas obras de Engnell, Bentzen, Frankfort, e Widengren, para citar apenas os tratados mais importantes.^{226} Particularmente importante nesta série é o trabalho de Engnell, por causa de seu tratamento consistente dos materiais Ugaríticos e da importância que eles tem para a compreensão das instituições israelitas.^{227} E, finalmente, a mudança de relevância se torna clara na obra tardia de Mowinckel, no tratamento que ele dá à questão da monarquia divina em seu *Han som kommer* (1953).^{228}

4. As Dificuldades do Novo Cenário

As mudanças rápidas de métodos e as montanhas de materiais que devem ser digeridos drenaram as energias dos estudantes do Antigo Testamento e dos historiadores da religião de tal forma durante os últimos cinquenta anos que a tarefa de se lançar novas bases filosóficas foi negligenciada. As concepções tradicionais do papel de Israel e da Bíblia na história espiritual da humanidade, a noção de que os ‘fenômenos religiosos’ podem ser tratados isoladamente da ordem de uma sociedade, remanescentes de um evolucionismo e positivismo do século XIX, e finalmente terminologias inadequadas desenvolvidas pelos eruditos do século XX se acumularam de tal forma que atualmente a busca de problemas substanciais se encontra obstruída.

Podemos compreender a natureza do problema através de um comentário fugaz feito por um dos melhores eruditos do Antigo Testamento de nossa época, Gerhard von Rad, que se declarou surpreso com as reivindicações universais dos Salmos Imperiais. É evidente que ele aceita a interpretação cáltica dos Salmos, e chegou inclusive a usar os novos métodos em seus estudos sobre a forma do Hexateuco, mas mesmo assim ele considera o simbolismo cosmológico do tipo imperial como sendo um pouco ridículo nas condições do pequeno Reino de Judá.^{229} O comentário lança luz sobre uma situação que deve ser caracterizada negativamente, através da ausência de uma filosofia de formas simbólicas. A questão levantada por von Rad seria justificada se o simbolismo imperial fosse um programa de dominação mundial em política pragmática; ela se dissolve quando percebemos que estamos lidando com a vivência da ordem cósmica como a fonte da ordem social e com a articulação desta vivência na linguagem do mito cosmológico. Em um dado momento, a linguagem do mito é motivada pela vivência da ordem; ela não tem nenhuma relação com o tamanho ou com o sucesso da unidade social que utiliza a linguagem. Quero enfatizar que estou caracterizando uma situação, e talvez não criticando o meu ilustre colega von Rad. Pelo contrário, ele percebeu uma incongruência entre a linguagem literal e a realidade que requer uma explicação, enquanto outros nem mesmo perceberam o problema.

Não apenas problemas deste tipo passaram despercebidos, mas terminologias foram desenvolvidas que, por sua própria aparência de definição última, velaram a existência dos problemas. Um exemplo particularmente infeliz sob este aspecto é o uso indiscriminado da palavra ‘ideologia’, que prevalece entre os eruditos escandinavos quando eles falam da posição do Rei em uma civilização cosmológica.^{230} É claro que os eruditos em questão não são Marxistas; e eles provavelmente nem percebem o que estão fazendo quando aplicam um símbolo desenvolvido por Karl Marx, para sua luta contra a cultura ocidental burguesa da Era Vitoriana, a um Faraó ou a um Rei de Judá. A peculiaridade só pode ser explicada pela sugestão de que os estudantes do Antigo Testamento, os historiadores da religião, e os orientistas em geral estavam despreparados para o encontro súbito com a ‘monarquia divina’, um fenômeno que se parece com ‘política.’ Nesta situação, ‘ideologia’ parecia ser um termo em voga entre pessoas sofisticadas em debate político.

Enquanto a utilização, portanto, não é um sintoma de infiltração Marxista no estudo do Saltério, a nova convenção terminológica não é completamente inofensiva. Em primeiro lugar, ela prossegue a série de conceitos insuficientemente analisados que rastreamos, desde a *Gattungen* e o *Sitz im Leben*, através do culto, até a monarquia divina; é mais um fetiche verbal que impede a construção de conceitos críticos. Em segundo lugar, ela ajuda a disfarçar uma posição teórica questionável que pode ser discernida por detrás do igualmente indiscriminado uso do termo ‘padrão de culto’. O termo ‘padrão’ se refere ao drama simbólico no qual a ordem da existência é periodicamente restaurada, em civilizações cosmológicas, de acordo com a ordem do ser. O próprio drama simbólico, assim como os razões por detrás de sua re-encenação periódica em uma ordem cosmológica, é bastante inteligível. É, além disso, compreensível que o mesmo tipo de simbolismo se encontre em todas as ordens cosmológicas, e que as similaridades de símbolos em múltiplas ordens deste tipo aumentem ao longo da difusão cultural, se as diversas ordens são vizinhas geográficas. Finalmente, é também compreensível que os simbolismos permanecerão estáticos no tempo, se necessário por vários milênios, até que a compactação da experiência cosmológica seja rompida pela abertura da alma à revelação de Deus. A ordem é inteligível, e o seu significado inteligível pode ser comunicado através de uma linguagem adequada, como estamos fazendo neste exato momento e trecho. A linguagem de ‘padrões’, porém, é incapaz

de alcançar o significado da ordem. Ela transforma a constância substantiva e inteligível dos símbolos em uma estabilidade fenomenal ininteligível de padrões-de-culto em ‘civilizações primitivas’. E este efeito dos ‘padrões’ é reforçado pelo uso do termo não analisado, e portanto substancialmente incompreensível, ‘ideologia’. Na medida em que estes fetiches verbais fenomenalizam as simbolizações inteligíveis de experiências e as transformam em padrões ocultos, eles confessam suas origens como remanescentes de uma filosofia evolucionista da história.

As conseqüências se tornam dolorosamente óbvias quando a descrição dos ‘fenômenos’ se estende além das culturas primitivas e das civilizações cosmológicas, até a existência do Povo eleito em sua forma verdadeiramente histórica sob Deus. Um estudo como o *Israel* de Pedersen, por exemplo, encanta o leitor por sua coleção magnífica de materiais comparativos, ao mesmo tempo em que o frustra por sua notável cegueira histórica. É verdade, os ‘padrões-de-culto’ das civilizações cosmológicas podem ser encontrados em Israel, também, pela boa razão de que Israel ‘queria um Rei como as demais nações.’ E já que um rei é o mediador simbólico entre a ordem cósmica e a ordem social, e não um governante que podemos ter com ou sem ‘ideologia’, o seu aparecimento em Israel foi acompanhado do aparecimento de símbolos cosmológicos de mediação e renovação da ordem. Mesmo assim, quem quis um Rei foi Israel; e a sua forma histórica de existência, mesmo se seriamente afetada, não foi destruída pela mistura cosmológica. Portanto, a ênfase da literatura recente sobre a ‘monarquia divina’, a ‘ideologia,’ e os ‘padrões de culto’ deixam a impressão desagradável de sofrerem de mais do que uma negligência momentânea dos problemas realmente únicos da existência Israelita na presença de Deus: a negligência, pelo menos em parte, se deve à uma distorção real da ordem Israelita com conseqüência de sua penetração filosófica insuficiente.

5. A Resistência à Mitologização

O desconforto gerado pela obra dos eruditos escandinavos não é o resultado de interpretações errôneas que provoquem a ira dos historiadores, ou de heterodoxias que ofendam os teólogos, ou de proposições teóricas que estimulam a crítica de filósofos, mas sim da falta de clareza sobre

princípios. A forte ênfase sobre os elementos míticos do Antigo Testamento, sem as explicações apropriadas, gerou suspeitas, tanto quanto eu saiba injustificadas, de que uma mitologização radical da Bíblia e do Cristianismo seria o objetivo. E as suspeitas são alimentadas por formulações exageradas e teoricamente frágeis, formulações essas que provavelmente seriam rapidamente repudiadas por seu autor se suas implicações lhe fossem explicadas.^{231} Em anos recentes, este desconforto vem sendo expresso como resistência crítica. Eruditos alemães, principalmente, vêm tentando estabelecer a extensão real do aporte de elementos míticos ao Antigo Testamento, assim como alcançar uma clareza maior sobre a mudança de significado que eles sofreram ao entrar na forma histórica de Israel. A aparência desta resistência, porém, é relevante para o estado da ciência, pois a obra dos alemães é prejudicada pela mesma insuficiência de fundamentação filosófica que é observada na obra de seus companheiros escandinavos e ingleses. Como exemplo, usaremos o tratamento de uma questão decisiva do problema da ‘monarquia divina’ em Israel.

Os eruditos alemães rejeitam a mitologização (*Mythisierung*) da Antigo Testamento e, por decorrência, do Cristianismo. Enquanto eles admitem que os Salmos Reais fazem parte do culto da monarquia – apesar de uma data pós-exílica para as Canções de Entronização ainda estar em debate – eles levantam a questão sobre se o simbolismo da monarquia divina retém o seu significado quando entra na órbita da forma histórica.

Para responder a esta questão negativamente, tinha que ser mostrado em primeiro lugar que uma órbita de forma histórica realmente existiu no culto de Israel; que o simbolismo cosmológico não foi tão penetrante no culto da monarquia como a ênfase escandinava levava a crer; e que um outro culto, um culto especificamente Israelita, dominava a ordem. E a existência de tal culto foi realmente demonstrada com um alto grau de probabilidade pelos estudos de Gerhard von Rad, quando ele mostrou o caráter da perícopa do Sinai (Êxodo 19-24) como uma lenda de culto e, além disso, mostrou que a sua forma foi utilizada na construção do Deuteronômio.^{232} Além disso, descobriu-se que os Salmos 49 e 80 contêm elementos (a aparição de Yahweh no Sinai, a proclamação do Decálogo) que são bem explicados pela presunção de um ‘Festival da Aliança’ no qual Salmos deste tipo teriam uma função no culto.^{233} O método de função-do-culto de Mowinckel foi assim utilizado por von Rad para mostrar a existência de um culto que tinha seu

papel, não na re-encenação ritual da criação da ordem cósmica, mas sim no contexto da revelação do Sinai.

Com a demonstração de que as duas formas simbólicas realmente coexistem na ordem do Povo Eleito, abriu-se um cenário sobre um vasto campo de problemas que até agora não tinham recebido atenção. Von Rad mostrou acima de tudo que um evento histórico único como a constituição de Israel no Monte Sinai por Yahweh e seu servo Moisés não necessariamente permanece na esfera de memórias através da tradição oral ou da narrativa escrita, mas pode se tornar eficaz na ordem do povo através de sua submissão à renovação ritual por um culto, da mesma forma que a ordem cosmológica dos impérios vizinhos.^{234} O simbolismo mais antigo não desaparece completamente com a forma cosmológica da ordem, mas pelo menos alguns de seus elementos são re-encontrados na forma histórica, apesar de seu contexto de significado passar a ser determinado a partir do novo centro diferenciado da revelação divina.^{235} Além disso, como este caso mostra, as relações entre os diversos elementos das formas não podem ser reduzidos à uma fórmula simples.^{236} Em primeiro lugar, o símbolo histórico da Aliança penetra, sem perda de significado, na forma cosmológica da renovação em um culto; em segundo lugar, a tradição do evento histórico é revestida da forma de uma lenda de culto que não permite a reconstrução do curso dos eventos em termos de história pragmática; em terceiro lugar, a forma da lenda de culto, que absorveu os eventos históricos, é aplicada à organização de uma obra literária como o Deuteronômio, que apresenta problemas formais bastante complexos por seu lado.^{237}

Enquanto a tentativa de elucidar o centro organizacional da forma israelita foi bem sucedida e levou a resultados importantes, o ataque direto sobre o problema da ‘monarquia divina’, até agora, não conseguiu superar as dificuldades indicadas.^{238}

Em primeiro lugar, o componente israelita na monarquia de David tinha que ser claramente delimitado. A monarquia foi construída, como vimos, dentro da tradição Yahwista pela expansão do símbolo do berith que supostamente teria legitimado a dinastia através de um berith especial entre Yahweh e David, chamado simplesmente de a Aliança de David para distingui-la da Aliança do Sinai. Além disso, a expansão não foi uma construção intelectual irrelevante, mas assumiu a forma de uma palavra, de um *dabar*, de Yahweh comunicado pelo profeta Natã. Eis aqui o núcleo

genuinamente israelita da monarquia de David: a sua instituição por meio de um profeta sob a vontade revelada de Yahweh. Ao aplicar grande ênfase sobre este núcleo, o centro da forma israelita foi novamente levado à frente, saindo da obscuridade que tinha recebido no tratamento da ‘monarquia divina’ dos eruditos escandinavos.

Com a instituição profética da monarquia assegurada, o ataque podia continuar. Admitia-se o papel da monarquia em Jerusalém como o ponto de irrupção do simbolismo oriental, assim como a magnitude desta irrupção. ^{239} A questão agora era ‘até que ponto estes elementos míticos se subordinaram aos pronunciamentos principais do culto real, e até que ponto eles foram preservados como componentes de pleno direito’ – uma questão que deve ser respondida em favor da primeira alternativa. ^{240} Alt considera difícil de acreditar que a ‘monarquia divina oriental, supostamente geral’, possa ter sido recebida na ordem israelita sem que ela tenha sido transformada (*umgebildet*) de tal modo que possa ter se tornado compatível com a subordinação estrita, precisamente dos reis da casa de David, sob Yahweh. ^{241} Kraus fala da irrupção da ‘ideologia oriental da monarquia nas tradições de David’; e ele traçou o objetivo de estabelecer que ‘a tradição de David, como estabelecida pela palavra profética de II Samuel 7, embora admita os elementos estrangeiros da ideologia oriental da monarquia, não permitiu a sua existência continuada em sua própria forma mitológica essencial [*mythologische Wesengestalt*].’ ^{242} Ele considera particularmente impossível que um Festival de Entronização do tipo babilônico possa ter sido parte dos ‘elementos estrangeiros’, pois tal festival teria ‘transformado fundamentalmente toda a crença [*Glauben*] e pensamento de Israel.’ Apenas elementos menos deletérios poderiam ter sido recebidos; e eles, como o símbolo do rei como o filho de Deus, foram ‘profundamente reformulados [*tiefgehend umgepraegt*].’ ^{243} Sobre as Canções de Entronização, Kraus aceita portanto a datação de Gunkel e declara que a sua situação em vida deve ser um festival pós-exílico do retorno de Yahweh da Babilônia para Sião. ^{244}

Nós mencionamos algumas das formulações programáticas em citações curtas para mostrar a origem da dificuldade: as passagens possuem conceitos não analisados em abundância, e um vocabulário tipicamente não crítico que torna impossível a aproximação do problema da relação entre os diferentes conjuntos de símbolos na profecia de Natã em II Samuel 7. Vamos lembrar

que a monarquia foi instaurada por uma palavra de Yahweh, como comunicada por Natã, que declarou que o rei é o filho de Deus. Este evento é o ponto de confluência entre a forma histórica israelita e a forma cosmológica do Oriente Médio na medida em que o profeta legitima a dinastia Davídica por meio da palavra de Yahweh, enquanto que a palavra de Yahweh neste ocasião assume a forma de uma fórmula egípcia de coroação. A justaposição dos dois elementos formais (para falarmos de uma forma neutra, por ora) é complicada pelo fato de que no momento do Êxodo do Egito, Yahweh declarou que Israel é seu primogênito, em oposição à filiação do Faraó. Portanto, a declaração de que o rei é o filho de Deus não apenas introduz o simbolismo egípcio, mas também afeta a relação entre Israel e Deus. Diversas questões aparecem: Israel deixou de ser o filho de Deus? Ou uma ordem do tipo faraônico foi reimposta a Israel, por uma nova determinação divina? Ou é a monarquia talvez o alambique no qual Israel será transformada no remanescente que está preparado para uma nova Aliança com Yahweh? Estas são as questões que vão nos ocupar no resto deste estudo. No momento, elas são levantadas apenas para sugerir que o problema se localiza, não no texto do Antigo Testamento, mas sim na história de Israel.

A ‘transformação dos elementos mitológicos’, ou pelo menos de sua ‘forma essencial’, não é uma questão no nível da literatura. A profecia de Natã, ou os Salmos, levantam as questões complicadas precisamente porque eles contêm os elementos míticos sem qualquer transformação. Não devemos nos surpreender, portanto, que os esforços de Kraus no sentido de resolver o problema através da interpretação do texto tenham dado tão pouco fruto. Em relação aos símbolos do ‘filho’ que é ‘gerado’ por Yahweh (Salmo 2:7) da mesma forma que o Faraó é gerado pelo deus-sol, ele só pode argumentar persuasivamente que tais ‘conceitos claramente não devem ser compreendidos em um sentido físico ou mítico’. Uma vez colocados no contexto israelita, eles são ‘expressões adequadas’ para a instituição profética do Rei; e mais ainda, eles ‘apontam para o ato criador da palavra de Yahweh.’^{245} E é tudo. A interpretação do texto não nos dá nenhuma outra conclusão além da que os símbolos míticos não significam o que eles significam, quando são encontrados no Antigo Testamento.

Para superar o impasse, devemos abandonar todas as tentativas de harmonizar o texto. Tanto os símbolos históricos como os cosmológicos devem ser aceitos sem questionamentos, como expressões das experiências

correspondentes de ordem; e devemos reconhecer, portanto, que o Império Davídico, assim como os estados sucessores de Israel e Judá, foram construídos sobre experiências conflitantes de ordem. Como tal ordem composta pode funcionar não é uma questão de ‘subordinação’ de um conjunto de símbolos ao outro, através da habilidade de interpretação dos eruditos do Antigo Testamento, mas sim do equilíbrio das experiências conflitantes na sociedade israelita entre os séculos X e VI a.C. A história de Israel deve ser examinada se quisermos saber se as motivações de ação, originando-se nas experiências conflitantes cuja coexistência é provada inequivocamente pelos símbolos, foram mantidas em tal equilíbrio que a ordem permaneceu estável. Apenas as ações de indivíduos ou de grupos podem indicar o vigor relativo das experiências, assim como a força ou perda de substância correspondente dos símbolos.

Não precisamos nos dedicar a estudos profundos para descobrir as chaves do conflito. No nono século, por exemplo, quando a forma cosmológica da monarquia no Reino do Norte ameaçou se tornar excessivamente preponderante sobre o Yahwismo no culto, a revolta profética contra os Omríadas revelou a força da forma histórica. E no que diz respeito à Judá, a Aliança de David e a Aliança do Sinai permaneceram em conflito por todo o período da monarquia, com onda após onda de movimentos reformistas que reafirmavam as fundações Sinaíticas da velha nação santa contra a ascensão da monarquia. A tensão entre a ‘monarquia divina’ e a tradição Sinaítica só acabou com o fim da monarquia. E naquela época já havia emergido do conflito as indicações de um novo tipo de ordem, nos símbolos proféticos do remanescente, da nova Aliança, e do Messias de Yahweh. Os conflitos desta natureza são extremamente óbvios na história de Israel, e é claro que os eruditos alemães estão cientes deles. Inclusive, eles contribuíram brilhantemente à sua exploração.^{246} Mesmo assim, até agora ainda não se percebeu que aqui está a resposta às perguntas que resistem ao tratamento no nível da crítica literária.

6. Conclusão

Nossa própria posição sobre os diversos assuntos foi sugerida no momento de sua aparição. Vamos agora reunir os comentários espalhados em uma única seção, ao relembrar um antigo estudo por Wensinck sobre o simbolismo cosmológico.^{247} Wensinck percebeu que cada Ano Novo é um memorial e repetição da Criação. A ordem não é um estado eterno de coisas, mas sim uma transição do caos para o cosmos que ocorre dentro do tempo. Uma vez criada, a ordem requer atenção à sua existência precária, ou vai recair no caos. Nos festivais de Ano Novo se concentram os cultos que renovam a ordem sob todos os seus aspectos: a ordem do mundo sob o governo do deus criador; a renovação do ciclo da vegetação; a fundação e restauração do Templo; a coroação do Rei e a restauração periódica de seu poder ordenador. O drama da transição do caos ao cosmos, que recebe seus símbolos primários a partir dos ciclos da vegetação, é portanto uma forma que pode ser aplicada em todos os casos no qual existe um problema da ordem em risco. Como exemplos principais de sua aplicação no Antigo Testamento, Wensinck cita a estória da Criação, o Êxodo do Egito e a passagem do Mar Vermelho, o desterro no Deserto e a conquista de Canaã, o cativoiro na Babilônia e o retorno do Exílio, as visões proféticas da destruição do mundo e de sua renovação por Yahweh. De uma forma mais sutil, ele discerne a forma sendo aplicada aos escritos proféticos, com suas seqüências de profecias de desastre e bênção, assim como à figura do Servo Sofredor que emerge triunfante da humilhação. E a aplicação profética da forma, finalmente, inspira Wensinck a declarar que ‘a escatologia na realidade é a cosmologia aplicada ao futuro.’

Enquanto as formulações de Wensinck frequentemente são imprecisas, a sua visão foi admirável. De seu estudo podemos extrair a descoberta duradoura de que as formas simbólicas dos impérios cosmológicos e de Israel não são mutuamente exclusivas. Embora cada uma das grandes formas possua um centro de experiência organizadora próprio, eles são partes de uma seqüência, na medida em que eles estão ligados entre si pela identidade da ordem do ser e da existência que o homem vivencia, na escala de compactação e diferenciação, no curso da história. A forma cosmológica não se torna sem sentido quando o centro organizador da simbolização foi transferido para a experiência da revelação de Deus ao homem, assim como a história do Povo Eleito não se torna sem sentido com o advento do Cristo. Por exemplo, a renovação ritual da ordem, um dos elementos simbólicos desenvolvidos nas civilizações cosmológicas, ocorre em toda a história da

humanidade, desde o festival babilônico de Ano Novo, através da renovação do Berith de Josias e da renovação sacramental do sacrifício de Cristo, até o *ritornar ai principii* de Maquiavel, pois a queda da ordem do ser, e o retorno a ela, é um problema fundamental da existência humana. Uma vez que a expressão adequada de uma experiência da ordem tenha sido desenvolvida dentro da forma cosmológica, ela não desaparece da história quando a revelação divina se torna o centro organizador da forma simbólica. Pois dentro da forma histórica criada precisamos distinguir entre a área de experiência mais imediatamente afetada pela revelação e a área muito mais ampla que permanece relativamente alheia. A relação entre Deus e o homem requer novos símbolos para sua expressão adequada, assim como a *dabar* (a palavra de Deus), o *nabi* (quem revela a palavra), o *berith* (a aliança), o *da'ath* (o conhecimento de Deus), e assim por diante. Mas as condições da existência no mundo, tais como os ciclos celestiais e vegetativos, nascimento e morte, o ritmo das gerações, o trabalho que sustenta a vida, a necessidade de organização governamental, permanecem como antes e não precisam de uma nova simbolização. Boa parte do simbolismo cosmológico é portanto recebido dentro da forma histórica, apesar de que tal transmissão sem transformação provavelmente resulte em tensões dentro da nova forma simbólica. Já observamos conflitos deste tipo entre a Aliança do Sinai e a Aliança de David.

À luz destas observações, a irrupção do ‘mito oriental’ dentro da ‘ordem de Israel’ parece mais inteligível e menos anômala do que parecia durante o debate sobre os Salmos. Temos que perceber que o que chamamos resumidamente de ‘a ordem de Israel’ é a história de uma sociedade, mantida unida por um núcleo de identidade étnica e pelo poder formador da revelação do Sinai. Ao longo desta história, a ordem da sociedade sofreu mudanças consideráveis. Ela foi originalmente criada pela Aliança do Sinai. E o Berith era algo extraordinário sob o aspecto da ordem, porque ele fornecia as instruções para a relação reta entre Deus e o homem, assim como para as relações entre os membros do Povo Eleito, mas não dava qualquer direção para uma organização governamental que assegurasse a existência do povo no campo de poder da história pragmática. Esta lacuna foi então preenchida pela organização da conquista de David após as guerras contra os filisteus. E já que o simbolismo que emanava do centro da Aliança não se estendia além do alcance delineado, o simbolismo cosmológico foi derramado no vácuo deixado pela Aliança.

O problema do vácuo deixado pela Aliança não deve ser minimizado pela linguagem de uma ordem genuinamente israelita que emanava da Aliança do Sinai, e de elementos estrangeiros que entraram com a monarquia de David. Pois tal distinção, motivada talvez por preocupações teológicas ou ‘religiosas’, implica em que a Aliança teria fornecido as instruções completas para uma sociedade. As condições de existência no mundo, que na realidade foram grandemente negligenciadas na ordem da Aliança, seriam então considerados fatores da realidade que poderiam ter sido moldados de tal forma que a existência de uma sociedade sob a Aliança, e nada além da Aliança, teria sido historicamente possível. Se adotarmos esta posição, porém, teremos introduzido a visão profética de uma nova humanidade em um reino de paz entre as premissas de nossa interpretação. E isto não é permissível em uma filosofia crítica da ordem e da história.

Portanto, vamos lidar com os Salmos não como se eles fossem uma intrusão de elementos ‘orientais’ na ordem existente de Israel, mas sim como o arremate, através de instituições governamentais, de uma ordem que estava à beira da extinção porque as condições de existência ainda não tinham encontrado seu lugar na ordem da revelação. Estas instituições foram fornecidas pelo Império Davídico, e o seu simbolismo é portanto uma parte integral da ordem completa de ‘Israel’, tanto quanto a Aliança. Vamos falar, portanto, do ‘simbolismo imperial’ e, na medida em que este simbolismo pode ser ali encontrado, de ‘Salmos imperiais.’ Esta terminologia terá precedência sobre categorias tais como os ‘Salmos reais’, que são baseados na crítica literária. Todas as outras questões, mesmo se importantes em si mesmas, serão consideradas secundárias à função que os símbolos apresentam no setor imperial da ordem Israelita. Por exemplo, o fato de que o simbolismo do Império e da Monarquia é cosmológico em sua natureza deve ser aceito, já que um rei como os das demais nações era o suplemento da ordem da Aliança que Israel não apenas queria, mas necessitava urgentemente, para sobreviver. A questão dos paralelos egípcios, babilônicos e ugaríticos é de menos relevância, porque o simbolismo não tem sua origem na literatura e sim nas exigências da existência imperial no mundo. A questão muito disputada de se as Canções de Entronização realmente tem a sua função em um culto da monarquia se torna menos importante porque uma ramificação simbólica, de certa forma, não afeta o núcleo do problema. A presunção será que os símbolos imperiais se originaram na ordem imperial, a não ser que as fontes sejam claras ao

indicar uma outra origem. A seleção que se segue dos exemplos representativos dos Salmos, portanto, pode ser breve. Eles apenas devem demonstrar o aparecimento do simbolismo cosmológico dentro da ordem de Israel, em preparação para o estudo dos conflitos que a isto se seguiram.

Os problemas autóctones israelitas do simbolismo imperial começam *depois* da fusão da ordem Sinaítica com a monarquia Davídica. Por um lado, os símbolos exercem a pressão de sua compactação cosmológica de modo a trazer Israel para perto do ponto no qual ela se torna uma nação como as outras. Por outro lado, o centro da revelação Sinaítica exerce a pressão para diferenciar o significado compacto dos símbolos de modo que eles possam ocupar um lugar na forma histórica. Sobre este poder diferenciador da forma histórica, cabe uma reflexão na conclusão, pois ele afetou fortemente o significado dos Salmos. A frase que abre as Canções de Entronização, o *Yahweh malak*, ilustra o problema.

O *Yahweh malak* (p. ex. Salmo 92) é traduzido pela versão tradicional inglesa (King James Version) sumariamente como ‘O Senhor reina!’ – e esta tradução não está errada. Mesmo assim, o significado original é melhor transmitido por ‘Yahweh se tornou Rei!’ aqui e agora, no culto da entronização de Yahweh no qual os fiéis da época da monarquia participavam. Ninguém pode ter segurança, porém, do peso exato da frase no tempo presente para os participantes do culto, com a compreensão diferenciada de que ‘Yahweh se tornou Rei!’ na renovação ritual de seu governo cósmico, porque ‘Yahweh reina!’ na eternidade. Os símbolos são realmente compactos, e eles carregam o significado de uma força divina que está simultaneamente na eternidade além do mundo e, em um ritmo de derrotas e vitórias, dentro do mundo. Além disso, o governo na eternidade não apenas pode ser diferenciado do significado compacto, ele pode também ser completamente dissociado. O leitor médio da versão tradicional da Bíblia nunca ouviu falar da ‘concepção da função-do-culto’ dos Salmos, e é tranquilamente ignorante do significado original no culto do *Yahweh malak*. E, finalmente, não podemos afirmar com segurança em que momento da história de Israel o *Yahweh malak* no sentido de um governo presente de Deus sobre o seu Povo Eleito começou a ter um gosto amargo na boca do cantor que sofreu os infortúnios da história judaítica, e em que momento surgiu do desespero a esperança de que algum dia Yahweh realmente seria o rei de seu povo em um reino perfeito de paz. Neste ponto, a renovação ritual do governo de Yahweh no sentido cosmológico começou a ser transformado

na esperança escatológica de uma renovação da ordem, final e que nunca precisaria ser repetida, no fim dos tempos.

A conexão entre a cosmologia e a escatologia foi vista por Wensinckel e expressa em tais fórmulas como: escatologia é ‘uma cosmogonia do futuro.’^{248} Mowinckel fez da conexão o assunto principal de seus *Psalmestudien II*, que tem o subtítulo de ‘O Festival de Entronização de Yahweh e a Origem da Escatologia.’ Ele resumiu seus resultados nas seguintes teses: (1) o conteúdo da escatologia nasce do Festival de Entronização; e (2) a escatologia foi desenvolvida ao se mover para um futuro indeterminado o que originalmente eram as consequências imediatas, realizadas ao longo do ano, da entronização anual de Yahweh.^{249} O reino de Deus, originalmente uma presença no culto que era renovada a cada ano, finalmente se tornou o reino escatológico de Deus no fim dos dias.^{250} Wensinck, apesar de ter visto a conexão, não examinou a questão de porque uma pessoa quereria ‘aplicar a cosmologia ao futuro’ e assim produzir a escatologia. Mowinckel foi um passo além e descreveu o que sucedeu aos símbolos cosmológicos como sua ‘historização’, mas não explorou a questão de por que o mito foi ‘historizado’ apenas em Israel, e não em outros lugares. Finalmente, Gerhard von Rad, com sua sensibilidade infalível, alertou contra a linguagem de ‘historização’, pois a história em Israel é um fator primário.^{251} Podemos agora formular o problema como sendo o desdobramento dos significados implícitos nos símbolos compactos ao entrarem na forma histórica de Israel. Quando a revelação do Deus transcendente se torna o centro experiencial da ordem e da simbolização, as implicações transcendentais dos símbolos compactos são liberadas; e da mesma forma, o volume de significados nos símbolos é diminuído, até que a renovação ritual da ordem se torna uma prefiguração de sua restauração final na eternidade.

§ 6. O SIMBOLISMO IMPERIAL

O simbolismo da ordem imperial é um amálgama de símbolos Yahwistas e cosmológicos retirados do ambiente cananeu, assim como das ordens

imperiais vizinhas. Em relação à fonte principal das instituições, liturgias, e rituais de coroação imperiais, as opiniões estão em fluxo, paralelamente ao aumento do conhecimento das civilizações vizinhas, babilônica, egípcia, e ugarítica. Mais recentemente, o entusiasmo compreensível pelas fontes ugaríticas levou ao aviso de Gray: ‘Tem se assumido com falta de critérios que a monarquia hebraica foi moldada de acordo com um protótipo cananeu.’^{252} Pois a monarquia em Canaã já tinha sido reduzida há muito tempo ao papel de comandantes de tropas mercenárias, um processo visível até mesmo nas Cartas de Amarna; e os funcionários reais era recrutados basicamente de uma classe não-semítica de militares profissionais.^{253} A monarquia cananéia, ao invés de lançar uma luz sobre as instituições israelitas, se torna mais compreensível quando consideramos o processo pelo qual a monarquia israelita veio ao mundo na transição entre Saul e David.^{254} E Alt afirma simplesmente que as tradições egípcias parecem ter sido a principal fonte das formas imperiais da dinastia Davídica, especialmente na época de Salomão.^{255}

Para encontrarmos a direção em meio às opiniões cambiantes, vamos distinguir entre fontes no sentido literário e no sentido experiencial. No que diz respeito às derivações literárias, o problema das fontes é de menos importância no presente contexto, pelas razões explicadas na seção anterior. As afinidades com os simbolismos vizinhos se tornam importantes, porém, quando elas confessam uma relação experiencial com a ordem vizinha da qual se emprestaram os símbolos – seja esta relação uma de acordo, imitação, ou oposição. No § 4 deste capítulo, “David e Jerusalém,” estudamos o meio-termo entre o Yahwismo e o simbolismo jebusita. Na presente seção começaremos com a recepção dos símbolos egípcios, pois eles revelam uma imitação da ordem egípcia. A relação é especialmente importante, como sugerimos no § 5, porque ela diverge da oposição Mosaica ao Egito.

Falamos da instituição profética da monarquia como o ponto de confluência dos símbolos Yahwistas e cosmológicos. No episódio de Natã em II Samuel 7 Yahweh faz uma promessa a David (7:12-16):

Quando chegar o fim de teus dias

e repousares com os teus pais,
então suscitarei depois de ti a tua posteridade,
aquele que sairá de tuas entranhas,
e firmarei o seu reino... .

Eu serei para ele um pai
e ele será para mim um filho... .

Tua casa e teu reino estão estabelecidos para sempre diante de mim,
e o teu trono está firme para sempre.

A fórmula “Eu serei para ele um pai, e ele será para mim um filho,” seguida da promessa de um reino estabelecido para sempre, é um eco dos Textos das Pirâmides 1a-b e 4a-b:

Este é meu filho, meu primogênito ...

Este é meu bem amado em quem me comprazo

E:

Este é meu bem amado, meu filho;

Eu dei os horizontes a ele, para que ele possa ser poderoso sobre eles, como Harachte. [{256}](#)

Enquanto a monarquia, de acordo com a tradição de Natã, foi instituída por Yahweh, não há dúvida que ela foi concebida de acordo com o modelo egípcio.

No que diz respeito aos reis Judaíticos, o simbolismo não podia deixar de transmitir um sentimento de superioridade imperial ao lidar com os inimigos circundantes. Esta consciência imperial foi bem expressa nos versos do Salmo 2. O primeiro verso expressa a surpresa de que qualquer um possa assumir uma atitude hostil:

Por que tumultuam as nações?

Por que tramam os povos vãs conspirações?

Erguem-se, juntos, os reis da terra,

e os príncipes se unem para conspirar

contra Yahweh e contra seu Messias.

“Quebrems seu jugo, disseram eles,

e sacudamos para longe de nós as suas cadeias!”

Tais conspirações e sedições são fúteis. Pois, como o segundo verso explica:

Aquele, porém, que mora nos céus, se ri,

o Senhor os reduz ao ridículo.

Dirigindo-se a eles em cólera,

ele os aterra com o seu furor:

“Sou eu, diz, quem me sagrei um rei

em Sião, minha montanha santa.”

Então, no terceiro verso, o próprio Rei nos informa da sua fonte de confiança:

Vou publicar o decreto do Senhor.

Disse-me Yahweh: “Tu és meu filho,

eu hoje te gerei.

Pede-me; dar-te-ei por herança todas as nações;

Tu possuirás os confins do mundo.

Tu as governarás com cetro de ferro,

Tu as pulverizarás como um vaso de argila.”

As palavras em aspas provavelmente preservam o texto de uma liturgia de coroação utilizada pela dinastia Davídica. No dia de sua ascensão ao trono o rei era adotado por Yahweh como seu filho. E as promessas divinas feitas nesta ocasião eram tão cósmicas como as promessas do deus-sol egípcio ao Faraó, seu filho. Além disso, o ritual de coroação apenas

executava o ‘decreto’, ou seja, o comando cósmico divino. Portanto, o quarto verso podia vergastar os governantes temerários:

Agora, ó reis, compreendei isto;
instruí-vos, ó juízes da terra.
Servi a Yahweh com respeito e exultai em sua presença;
prestai-lhe homenagem com tremor,
para que não se irrite e não pereçais
quando, em breve, se acender sua cólera.

Yahweh não é mais o deus de Israel, e sim o governante divino do mundo, que estabelece a ordem para toda a humanidade através de seu filho, o Rei da casa de David. Neste papel, como o Rei da Glória, Yahweh aparece na liturgia antifônica do Salmo 23: 7-10, talvez utilizado no festival de Ano Novo, quando a arca voltava ao santuário para renovar o governo de Yahweh sobre o mundo:

Levantai, ó portas, os vossos dintéis!
Levantai-vos, ó pórticos antigos,
para que entre o Rei da glória!

“Quem é este Rei da glória?”
“Yahweh, forte e poderoso,
Yahweh, poderoso na batalha.”

Levantai, ó portas, os vossos dintéis!
Levantai-vos, ó pórticos antigos,
para que entre o Rei da glória!

“Quem é este Rei da glória?”
“Yahweh dos exércitos!
É ele o Rei da glória!”

Outros Salmos enfatizam a justiça do governante do mundo, mais do que a sua glória, como o Salmo 96: 1-2:

O Senhor reina! Que a terra exulte de alegria! ...
Seu trono tem por fundamento a justiça e o direito.

E o Salmo 98 constrói o paralelo entre o governo do mundo por Yahweh e o estabelecimento terreno da justiça pelo Rei: [{257}](#)

Yahweh reina! tremem os povos!
Seu trono está sobre os querubins; vacila a terra!

Reina o Rei poderoso que ama a justiça,
sois vós que estabeleceis o que é reto,
sois vós que exerceis em Jacó o direito e a justiça!

Yahweh assumiu uma nova forma como o deus de um império cosmológico. Nesta capacidade ele atraiu a si, desde o Egito e a Babilônia, elementos do simbolismo cosmogônico. O Salmo 92, por exemplo, o apresenta como o governante de um cosmos firmemente estabelecido:

Yahweh é rei! Ele se revestiu de majestade,
ele se cingiu com um cinto de poder.
A terra, que com firmeza ele estabeleceu, não será abalada.
Desde toda a eternidade vosso trono é firme
e vós, vós desde sempre existis.

Mas sob este mundo, estabelecido desde toda a eternidade e para sempre, rugem as águas do caos do qual a ordem foi arrancada:

Elevam os rios, Oh Yahweh,
elevam os rios a sua voz,

e fazem eclodir o fragor de suas ondas.
Porém, mais poderoso que a voz das grandes águas,
mais poderoso que os vagalhões do mar,
mais poderoso é Yahweh nas alturas do céu.

Da luta contra as águas do caos Yahweh emerge vitorioso; e a terra que foi ritualmente recriada canta um canto novo de júbilo ao criador no Salmo 95:

Cantai a Yahweh um cântico novo;
Cantai a Yahweh, terra inteira;
Cantai a Yahweh e bendizei o seu nome.

Este é o Salmo no qual Yahweh é apresentado como o maior de todos os deuses e o criador dos céus:

Porque Yahweh é grande e digno de todo o louvor,
O único temível de todos os deuses.
Porque os deuses dos pagãos, sejam quais forem, não passam de ídolos.
Mas foi Yahweh quem criou os céus.
Em seu semblante, a majestade e a beleza;
Em seu santuário, o poder e o esplendor.

Enquanto a atribuição de datas precisas a Salmos individuais é impossível, com raras exceções, a premissa geral de que a época do Yahweh imperial era uma época de receptividade acentuada para a literatura de hinos das civilizações imperiais vizinhas parece aceitável. Os resultados das influências estrangeiras são às vezes inusitados. O Salmo 18, por exemplo, adaptou um hino babilônico ao deus-sol Shamash (19:1-6) e o combinou com um louvor autenticamente israelita à torah (19:7-10), de modo que no agregado o Salmo louva a Deus como revelado tanto no cosmos como na lei. Mas em outros casos um magnífico hino novo foi gerado a partir da combinação de elementos babilônicos e egípcios, como no famoso Salmo 103 com suas inclinações na direção de um hino solar de Akhenaton. De

importância particular para o presente contexto, porém, foi a infiltração do estilo cosmológico nas imagens do governo real, como aparece no Salmo 71:

Ó Deus, confiaí ao rei os vossos juízos.
Entregai a justiça nas mãos do filho real,
para que ele governe com justiça vosso povo,
e reine sobre vossos humildes servos com equidade!

Ele viverá tão longamente como dura o sol,
tanto quanto ilumina a lua, através das gerações!
Descerá como a chuva sobre a relva,
como os aguaceiros que embebem a terra!
Florescerá em seus dias a justiça,
e a abundância da paz até que cesse a lua de brilhar!

Porque ele livrará o infeliz que o invoca,
e o miserável que não tem amparo.
Ele se apiedará do pobre e do indigente,
e salvará a vida dos necessitados.
Ele o livrará da injustiça e da opressão,
e precioso será o seu sangue ante seus olhos.

Yahweh tinha se tornado o *summus deus* de um império cosmológico, enquanto que Israel tinha se tornado um povo imperial sob um mediador faraônico da casa de David. A ordem da Aliança, é claro, não tinha sido abolida; mas a beleza dos Salmos não deve nos enganar sobre a mudança que tinha ocorrido na ordem de Israel desde a época da Confederação de Débora. Uma tensão tinha sido criada através da introdução de uma experiência rival e de sua simbolização, uma tensão que assombraria a história do Reino até o seu final. E pelo menos para o período Davídico e Salomônico, podemos falar de uma decomposição da velha ordem Yahwista.

Mesmo assim, os Salmos tem uma importância muito além da de sintomas da nova tensão na ordem do Reino. A nossa seleção de exemplos não apenas

enumera os tópicos do simbolismo imperial mas também indica o desenvolvimento futuro que neles é abundante. Pois os Salmos imperiais foram incluídos no livro de hinos do Segundo Templo, não como lembranças de um passado morto, mas como a expressão da esperança messiânica. Como o Império de David tinha emergido a partir de Israel e ganhado vida própria, da mesma forma emergiu do Império Davídico o símbolo do Ungido do Senhor, do Messias de Yahweh, com uma vida própria. As memórias evanescentes do clímax mundano podiam ser preenchidas com uma nova substância originária das esperanças escatológicas de um rei e salvador espiritual que libertaria Israel para sempre das tribulações de seus inimigos. É verdade, como Martin Buber assinalou com precisão, que houve também a grande queda da existência como o Povo Eleito no presente histórico sob seu Deus, mas certamente isso foi também um passo na direção de uma humanidade no presente histórico sob Cristo. Existe uma coleção de hinos do primeiro século antes da Era Cristã, sob o título de Salmos de Salomão. O Salmo 17, escrito após a conquista de Jerusalém por Pompeu em 54 a.C., preservou a última fase da esperança messiânica em sua forma Davídica, pré-cristã: [{258}](#)

Nos acuda, ó Senhor, e erga perante eles o seu rei, o filho de David,
No momento de tua escolha, ó Deus,
Para que ele possa reinar sobre Israel, teu servo.

As ações do redentor Davídico são antecipadas na própria fraseologia dos Salmos imperiais:

Ele pulverizará o orgulho do pecador como um vaso de argila.
Ele governará a sua substância com cetro de ferro.

Mas o resultado de suas ações será um povo santificado, uma comunidade dos filhos de Deus:

E ele recolherá junto a si um povo santo,
Que ele governará com justiça.

E ele julgará as tribos do povo,

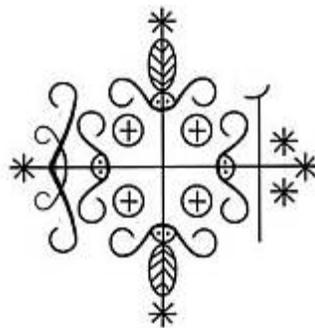
Que foi santificado pelo Senhor seu Deus.

E ele não permitirá a injustiça em seu meio,

Nem habitará com eles qualquer homem que conheça o mal,

Pois ele os conhecerá, que eles são todos filhos de seu Deus.

O simbolismo imperial flamejou uma última vez nas esperanças messiânicas dos Salmos de Salomão. Então ele foi apagado de uma vez por todas pela teologia da Epístola aos Hebreus. O autor de Hebreus voltou ao original 'Eu serei o seu pai, e ele será o meu filho' de II Samuel 7:14, assim como à passagem relacionada do Salmo 2:7, mas ele eliminou as implicações institucionais da visão de Natã. O Filho de Deus, o Messias de Yahweh, não era mais o líder de um clã Judaítico; e o deus cósmico não era mais o governante de um império mundano. A casa de David tinha sido transformada na casa de Deus Pai, a ser construída pelo Filho, usando o homem como seu material.



CAPÍTULO 10

O Fim da Existência Mundana de Israel

§ 1. OS REINOS DIVIDIDOS

A revolta de Israel contra o sucessor de Salomão assinala o fim do Império Davídico. Ele nunca mais seria restaurado. A parte norte, consistindo de dez tribos, se organizou como o Reino de Israel. Ela durou até 721 a.C., quando caiu perante os Assírios. A parte sul, consistindo da tribo de Judá e da região de Jerusalém, permaneceu como o Reino de Judá, sob a dinastia de David, até a sua destruição final pelos Babilônios em 586 a.C. [{259}](#)

Israel manteve sua organização independente por mais de dois séculos. A independência recém-conquistada, porém, não deu fruto como uma grande forma política. Mesmo se considerarmos a possibilidade de uma grande supressão e destruição de fontes por historiadores judaítcos, é improvável, considerando-se o curso conhecido dos eventos, que uma grande literatura simbólica tenha se perdido. O Reino de Israel, é claro, teve seus momentos de glória, mas a desordem da existência política era tão profunda que uma forma estável não conseguiu emergir sobre as convulsões das guerras, das mudanças sangrentas de dinastias, e das tormentas sociais. A existência mundana de Israel se aproximava de seu final. No muito menor reino do Sul, onde não precisamos considerar a possibilidade de uma supressão das

fontes, o panorama simbólico foi igualmente árido ao longo destes dois séculos. O simbolismo da monarquia de David perdurou; mas nenhum desenvolvimento digno de nota parece ter ocorrido.

Mesmo assim, o período claramente não foi estéril. Ele tinha uma atividade literária pujante. Esta foi a era na qual a cultura intelectual e literária israelita começou a florescer. As Memórias de David receberam sua forma final e foram dadas ao público. As canções e antiguidades de Israel foram colecionadas no Livro de Yashar e no Livro das Guerras de Yahweh. Os Anais Reais e os Registros do Templo da época de David e Salomão foram continuados; e eles forneceram a fonte para empreendimentos históricos não-oficiais como o Livro dos Atos de Salomão. Devemos a importante seção no Livro dos Reis sobre o destino da dinastia dos Omríadas e de Jeú a um Livro dos Atos dos Reis de Israel. As escolas Yahwista e Elohista de historiografia nasceram. O primeiro código legal, o Livro da Aliança, foi organizado em forma escrita. A revolta profética do nono século encontrou sua expressão nas estórias de Elias e Eliseu. Os primeiros grandes ‘profetas autores,’ Amós (*ca.* 750) e Oséias (*ca.* 745-735), floresceram no final do período. E mesmo os primeiros anos de Isaías (de *ca.* 738 em diante) cai neste período.

No que diz respeito à distribuição da explosão literária entre Israel e Judá, aparentemente o Reino do Norte foi mais favorecido. Isto não é surpreendente. Apesar da ascendência passageira de Judá no Império, Israel ainda era o Povo Eleito de Yahweh. Israel, e não Judá, era o fermento da história; e o Reino do Norte, além do mais, era muito mais rico, mais numeroso em população, e mais poderoso do que o aliado meridional tardio. Que a capital do Império, com sua sociedade cortesã e seu pessoal administrativo, tenha permanecido com Judá não afetou seriamente o equilíbrio contra a preponderância espiritual e política do Norte. Pois Jerusalém naquela época ainda era a ‘cidade de David’; e o Templo de Salomão ainda era uma capela real. Nem a cidade nem o santuário tinham a importância que adquiririam na segunda metade do sétimo século, com as reformas de Josias e o monopólio de sacrifícios. De qualquer modo, a revolta profética do nono século ocorreu no Reino do Norte; o Livro da Aliança foi uma produção nortista; Oséias foi um profeta de Israel; e mesmo

Amós, de Judá, escolheu Beth-el em Israel como o sítio de sua curta atividade pública.

Além do florescimento literário havia um movimento de experiências buscando sua expressão; e as experiências apontavam na direção de uma ordem comunal sob Yahweh, além da existência mundana de Israel ou Judá. A análise desta classe de experiências e de sua expressão simbólica nos ocupará na presente seção. Antes de entrar no assunto, porém, devemos considerar alguns aspectos formais do processo no qual Israel, enquanto perdia a sua existência como um poder na história pragmática, se tornou um poder ainda maior na ordem da humanidade. O problema da continuidade e da identidade de Israel que foi apresentado na seção anterior deve receber agora alguma atenção.

O primeiro aspecto formal a ser considerado é a combinação do crescimento lateral com o crescimento intensivo na história israelita. Na escala da intensidade civilizacional, Israel cresceu de uma sociedade de clãs em um nível nômade até uma nação imperial com uma organização administrativa e militar racional, assim como uma cultura intelectual e literária diferenciada. Ao mesmo tempo, ela se expandiu lateralmente de um núcleo de clãs hebreus até um povo imperial com uma civilização razoavelmente homogênea, através da absorção dos cananeus e de Judá. Este processo, movendo em duas direções ao mesmo tempo, colocou em xeque o crescimento proporcional da sociedade israelita. A infiltração dos clãs hebreus a oeste do Jordão, através da amalgamação com os cananeus, tinha levado à formação de uma nova sociedade com coerência nacional suficiente para conduzir, no século XI, guerras contra os midianitas e contra os filisteus, de se organizar sob um rei, e de desenvolver até mesmo tais expressões de consciência nacional como os bandos de profetas em transe. Enquanto esta primeira fase de crescimento abalou a pureza virginal da ordem Yahwista, as diversas manifestações de sincretismo não ameaçaram a existência mundana de Israel. Os cananeus aparentemente foram bem digeridos, e eles inclusive aumentaram a força de Israel na política pragmática. Na segunda fase, os perigos do rápido crescimento se tornaram evidentes. De um modo que não podemos precisar, Judá tinha sido absorvida na ordem nacional de Israel durante o reino de Saul. E este segundo aumento do poder pragmático não pôde mais ser digerido organizacionalmente – Israel, como parte do reino unificado, teve que se submeter a uma dinastia estrangeira, a casa de David. Na terceira fase, a liberdade organizacional foi

de certo modo recuperada através da secessão do Império. Mas no nível cultural o crescimento de Israel prosseguiu com uma vitalidade ininterrupta, tanto no reino do Norte como no reino do Sul. Os impulsos legados pelo governo luxuriante e humanístico de Salomão, pelos escribas administrativos e do templo de uma civilização imperial, pela alfabetização crescente de uma classe abastada, pela atividade literária de pessoas privadas que escreviam memórias da corte e histórias do reino, não perdeu sua eficácia com o fim do Império. Pelo contrário, eles dispararam a massiva produção literária que resumimos brevemente acima. Enquanto no reino da organização para a ação o povo tinha sofrido um grave revés, uma dimensão literária tinha sido adquirida, na qual israelitas e judaítas podiam se mover em comum, apesar de sua separação política. E nesta dimensão a expansão e unificação do povo, incluindo os sulistas, avançou. A absorção cultural de Judá foi tão bem sucedida, de fato, que na construção literária da história pré-Davídica de Israel, a escola Yahwista do sul teve precedência sobre os Elohistas do norte.

Através de uma literatura comum os historiadores e os profetas criaram uma Israel que podia sobreviver em Judá mesmo depois que a Israel étnica tinha desaparecido da história. Esta transformação final nos traz à atenção o segundo aspecto formal do crescimento de Israel. Existe um ritmo de morte e sobrevivência que permeia a história israelita. Isto não é surpreendente em si próprio, pois cada crescimento, é claro, representa a morte das fases anteriores. O crescimento do Povo Eleito, porém, deixou rastros paradigmáticos peculiares na história. As formas de existência tornadas obsoletas pelo crescimento posterior não eram relegadas a um passado esquecido, e sobreviviam como formas simbólicas. Da Confederação Yahwista original que ocupou Canaã emergiu a monarquia de Saul. A velha nação santa foi substituída por uma organização mais eficiente do povo. Mas o seu simbolismo, o Reino de Deus, permaneceu sendo uma força viva – tão viva que o símbolo da *mamlakah* de Deus motivou o simbolismo de uma teocracia, ou seja, de uma organização política ajustada às necessidades da idéia original da nação santa. A partir da monarquia carismática, assim, emergiu sob a pressão dos filisteus o Império Davídico. Novamente, as formas antigas de existência tinham sido tornadas obsoletas, mas novamente os simbolismos da nação santa e da teocracia sobreviveram com tal força que um novo símbolo, através da extensão da idéia do berith, foi criado para incluir a casa de David no sistema. E com a desintegração da organização de

David este novo componente do simbolismo também não desapareceu, mas se tornou o ponto de partida da idéia messiânica com sua longa cadeia de metamorfoses, que termina em Cristo, o Messias. A partir do Império Davídico, finalmente, emergiram os Reinos de Israel e Judá. E durante o período deste ajuste organizacional, os símbolos sobreviventes de períodos anteriores se mostraram fortes o suficiente para refrear a política da dinastia Omríada e para preparar o crescimento de uma Israel além das tormentas da organização política. A seqüência de símbolos no momento das mudanças organizacionais certamente se encaixa em um padrão. Parece que o destino de Israel, durante seus curtos cinco séculos de existência pragmática, foi gerar uma prole de símbolos vivos... e morrer.

A palavra ‘destino’, como utilizada acima, significa o significado que a ordem de um existente tem em relação à sua própria durabilidade e evanescência, assim como em relação à ordem da humanidade em sua existência histórica. Não é necessário evocar conotações românticas com o termo. Tais mistérios como os que realmente estão associados ao destino de Israel são profundos além de qualquer penetração, e ao mesmo tempo são refletidos pela superfície dos fatos.

O primeiro mistério é a conspiração de contingências históricas com a sobrevivência da ordem significativa. Neste respeito o destino de Israel é realmente peculiar, na medida em que ele encontrou em Judá, com sua ascensão meteórica da não-existência até a rivalidade política e igualdade cultural, o parceiro que conseguiu desenvolver com tal brilhantismo e autoridade o legado que lhe foi deixado após o fim do ramo mais antigo. Mesmo o sucesso da sobrevivência foi conquistado por um fio de cabelo. Se Jerusalém tivesse caído perante o poder assírio em 721 juntamente com o Reino do Norte, a classe alta de uma tribo sulista teria desaparecido da paisagem asiática da mesma forma que aquela das dez tribos do norte, sem deixar nenhum vestígio a mais do que elas. A contingência da sobrevivência de Jerusalém em 721 permitiu o breve espaço de tempo, até 586, no qual a substância nacional de Judá ganhou força suficiente para sobreviver ao Exílio.

Mesmo as contingências históricas, porém, não poderiam ter assegurado a sobrevivência de Israel em seus símbolos se não houvesse alguma coisa que valesse a pena ser transmitida. Este é o segundo dos mistérios ligados à

história de Israel: eis aqui um povo que começou a sua existência na história com um salto radical no ser; e apenas após o povo ter sido constituído por esta experiência inicial ele adquiriu, ao longo de séculos, um corpo mundano de organização capaz de se sustentar na existência. Esta seqüência, invertendo o curso normal da evolução social, é única na história. É tão inacreditável que os historiadores positivistas, como por exemplo Eduard Meyer, simplesmente não acreditam nela; enquanto mesmo historiadores mais sensíveis, tão sensíveis como por exemplo Adolphe Lods, tem dificuldades de manter sua crença nesta seqüência ao encontrarem um teste crucial tal como admitir a possibilidade de que o Decálogo de Êxodo 20 é realmente Mosaico em seu conteúdo (mesmo que não o seja em sua forma), e não uma criação Deuteronomista tardia. Supostamente, uma sociedade deve começar com ritos e mitos primitivos, e então avançar gradualmente, se tanto, até a espiritualidade de uma religião transcendente; ela não deve começar no ponto aonde uma sociedade respeitável dificilmente chega. Mesmo assim, o mistério do início de Israel no 'lado errado' da evolução deve ser aceito, apesar da tese progressivista de que as primeiras coisas sempre ocorrem primeiro. Neste único caso a seqüência realmente foi invertida; e a inversão foi a causa da extraordinária criatividade de Israel no reino dos símbolos. Pois o princípio desordenado da existência com o salto no ser forneceu as motivações experienciais para que o povo respondesse à sua queda gradual de volta ao Sheol com a criação de símbolos que preservassem a sua sintonia com o ser transcendente em cada novo nível de envolvimento mundano. Cada etapa de ajuste às condições pragmáticas da existência tinha que ser comparada com os padrões da existência original como o Povo Eleito de Deus. O resultado foi algo segundo a natureza de um experimento modelo na criação de símbolos de existência mundana sob as condições de um salto no ser já alcançado.

No nono século, as exigências do jogo de poderes encerrou o experimento. A diplomacia dos Omríadas tinha que fazer acordos com a ordem cosmológica dos poderes circundantes a tal grau que a solução do problema não podia mais ser encontrada no alcance dos símbolos Yahwista. Correndo o risco de destruir as condições da existência mundana de Israel, a resposta tinha que ser um retorno revolucionário às origens. A Israel arcaica se afirmou na revolta política de Elias, Eliseu, e dos Recabitas. No nível da história pragmática, o movimento foi uma reação destruidora que acabou com qualquer chance de uma recuperação do poder israelita; no nível

espiritual, porém, ele preservou Israel de uma queda até a lama insignificante do sucesso efêmero.

Nas páginas seguintes, vamos primeiro esboçar a situação pragmática que confrontou Israel com o dilema do suicídio espiritual ou político. Lidaremos então com o Livro da Aliança como nossa principal fonte para o temperamento corrente de descontentamento com o desenvolvimento interno da sociedade israelita, e finalmente com a revolta contra a dinastia dos Omríadas.

§ 2. A SITUAÇÃO PRAGMÁTICA

Quando Israel se retirou do Império, Judá ficou de posse da capital, de sua administração, e da dinastia Davídica, e continuou a existir com um mínimo de dificuldades internas. Os israelitas propriamente ditos, porém, ficaram com a tarefa de se organizar como um estado. Foi um retrocesso à época pré-imperial; e as forças sociais que foram observadas trabalhando na época da ascensão de David ao trono foram liberadas para encontrar um novo equilíbrio. Jeroboão, o primeiro rei, pertencia à tribo de Efraim. A luta dos clãs pelo controle da monarquia foi renovada.^{260} O filho de Jeroboão, Nadab, durou apenas dois anos. Ele foi assassinado por Baasha, de Issacar, o fundador de uma nova dinastia, cujo filho Elá foi também assassinado após um reinado de apenas dois anos. Com o fim da dinastia Baashida o papel do exército se tornou mais pronunciado. Elá foi assassinado por um oficial ambicioso, Zimri, um dos dois generais das carruagens de guerra. Mas o novo rei aparentemente agiu sem assegurar a concordância de seus oficiais. O comandante-em-chefe, Omri, marchou sobre a capital; e Zimri morreu nas chamas do palácio após um reinado de apenas sete dias. Omri, que graças à sua posição deve ser presumido como um membro do clã do rei assassinado, se tornou o fundador da dinastia seguinte, mas teve que lutar durante quatro anos contra Tibni, um outro pretendente que tinha muitos simpatizantes. As políticas doméstica e externa da dinastia dos Omríadas (886-841), finalmente, dispararam as forças da Israel arcaica que tinham causado as dificuldades e a destruição do Império de David. O movimento encontrou seu carrasco real em um dos generais, Jeú, que exterminou os Omríadas e

fundou sua própria dinastia (841-747). Os anos seguintes, de breves regimes e guerras civis, terminaram com a Conquista Assíria de 721.^{261}

A cisão do Império reduziu tanto Israel como Judá ao mesmo nível dos seus vizinhos, poderes pequenos no cenário geopolítico. Por um período a reconstrução era impossível, já que os dois reinos consideravam um ao outro como usurpadores e se dedicaram a uma guerra contínua durante as duas primeiras dinastias de Israel. A rixa era tão profunda que nenhum dos dois antagonistas hesitou em travar alianças com os arameus para ganhar uma vantagem estratégica. O pior, porém, é que as guerras entre os estados da área Siríaca estavam sendo conduzidas à sombra da recuperação dos grandes poderes do Egito e da Mesopotâmia. A oportunidade de uma organização indígena da Síria e da Palestina que tinha sido aberta em torno de 1200 a.C. estava se encerrando rapidamente. No ‘quinto ano de Roboão’ o Egito invadiu a área, Jerusalém foi tomada e saqueada, e a campanha aparentemente se estendeu além de Israel e ao longo da costa, até as cidades fenícias.

Enquanto a invasão egípcia foi uma aventura militar sem conseqüências políticas duradouras, talvez tenha havido razões mais profundas para ela do que as fontes extremamente fragmentadas permitem discernir com clareza. Precisamos apontar as implicações prováveis para a compreensão da história israelita – com a ressalva, porém de que apenas as especulações mais básicas são possíveis.

Jeroboão, o fundador da primeira dinastia de Israel, tinha sido um funcionário oficial no reino de Salomão. Não sabemos o que exatamente ele fez para despertar as suspeitas do rei. Mas ele recebeu a comunicação de um profeta de que ele seria o futuro rei de Israel (I Reis 11:26-39), e ele tinha aquela atratividade fatal para os ‘homens levianos’ que em Israel marcava os pretendentes ao trono (II Crônicas 13:6-7). Ele escapou da morte por ordem de Salomão ao buscar e receber asilo no Egito (I Reis 11:40). Quando Salomão morreu, ele voltou a Israel e se tornou o líder da revolta contra Roboão. Na geração anterior, uma estória semelhante foi contada sobre Hadad, o jovem príncipe de Edom que escapou à conquista e massacre de seu povo às mãos de David. Ele também se refugiou no Egito, se casou com uma princesa egípcia, e após a morte de David retornou a Edom e se estabeleceu, aparentemente com sucesso (I Reis 11:14-22). O Faraó, aparentemente, assim como os governantes do Delta (as personalidades do

lado egípcio não são claras), influenciavam a política asiática, apesar desta influência ser muito remota se comparada à exercida na época das Cartas de Amarna. A terceira estória de contatos deste tipo se refere ao próprio Salomão. Ele ‘se tornou aliado de Faraó rei do Egito por seu casamento’ (I Reis 3:1), e a princesa egípcia era a gema política de seu harém.

Neste ponto, porém, as fontes se tornam tão reticentes que não há nenhuma dúvida de que houve uma supressão deliberada dos aspectos egípcios do reinado de Salomão. Os casamentos reais eram um instrumento importante das políticas doméstica e externa. Para cumprir seu objetivo de consolidar o poder do rei, as mulheres estrangeiras tinham que ser tratadas com cortesia e, em particular, suas preferências religiosas tinham que ser toleradas. I Reis 11 lamenta a deserção de Salomão aos deuses de suas esposas, e especialmente a construção de santuários para a Astarte de Sidom, o Milcolm de Amon, e o Chemosh de Moab. ‘E assim fez para todas as suas mulheres estrangeiras, as quais queimavam incenso e ofereciam sacrifícios a seus deuses’ (11:8). É curioso que a princesa egípcia não tenha sido uma daquelas expressamente mencionadas como recebendo uma capela para seu deus.

Em busca de uma explicação, será necessário dar um peso maior ao que normalmente se dá às raras referências à ‘filha do Faraó’. I Reis 3:1 nos informa que Salomão ‘a trouxe à cidade de Davi, até que acabasse de edificar a sua casa, e a casa de Yahweh, e a muralha de Jerusalém em redor.’ A passagem se encontra isolada, sem qualquer contexto elucidativo. É possível que ela contenha apenas a informação factual sobre a moradia temporária da princesa na cidade antiga – se bem que podemos perguntar com justiça por que a informação sobreviveu aos séculos e foi preservada na narrativa. Nos parece razoável, porém, extrair do trecho o significado completo que o texto permite: que tanto a casa do Rei *como a casa de Yahweh* estavam sendo preparadas para a princesa. Neste caso, o templo de Salomão teria sido a casa de um Yahweh que também podia ser interpretado como a divindade da filha do Faraó. Não era necessária uma referência especial ao santuário da esposa egípcia, pois o templo de Yahweh teria sido construído para ela assim como para o Rei. A premissa é atraente, porque o historiador de Crônicas confirma que alguma coisa estava ocorrendo que as gerações futuras considerariam vergonhoso. Pois II Crônicas 8:11 relata que

E Salomão levou a filha do Faraó da cidade de David para a casa que lhe edificara; pois disse: Minha mulher não morará na casa de David, rei de Israel, porquanto os lugares nos quais entrou a arca do Senhor são santos.

Novamente, o trecho se encontra isolado; mas ele claramente transmite a mensagem de que uma princesa egípcia *não deve* morar onde Yahweh mora. E este significado contradiz a ação relatada. Pois a arca morava na cidade de David, onde a princesa tinha morado por muito tempo, enquanto o templo ainda não estava pronto; e a princesa foi movida para o novo palácio, onde novamente a arca habitava no templo adjacente. A passagem soa como uma tentativa de encobrir o fato de que a filha do Faraó e a arca estavam sempre juntas.

A idéia se torna ainda mais provável se considerarmos que o Império Davídico foi realmente um império fundado por um conquistador, e não um Reino de Israel. Os casamentos, assim como os cultos na capital, serviam e reforçavam a posição do governante, e não do povo de Israel. Nós já vimos os salmos imperiais, baseados em modelos egípcios e babilônicos, que simbolizavam o mediador real de um Yahweh cósmico. E o que sabemos sobre o Templo de Salomão, com sua orientação voltada para o sol nascente, os pilares canalizando os raios do sol para o seu interior, o ‘mar de bronze’ babilônico sobre os doze touros, orientados em grupos de três na direção dos quatro pontos cardeais, e o resto do equipamento e decoração, parece muito mais com uma coleção profissional de símbolos cosmológicos do Oriente Médio do que o santuário do Yahweh que levou o seu Povo Eleito para fora do Sheol da civilização até a liberdade de seu reino.^{262} Além disso, temos que considerar a vestimenta do sumo sacerdote, com seus símbolos descritos em Êxodo 28 e interpretados por Filo em seu *Vita Mosis*. Em suas cores e ornamentos o robe era ‘uma cópia e imitação’ do universo,^{263} de modo que o seu usuário era ‘transformado de um homem para a natureza do mundo’, tornando-se um ‘cosmos abreviado.’^{264} Vestindo este manto, o sumo sacerdote, ao servir a Deus Pai, seria auxiliado pelo Filho de Deus, ou seja, pelo cosmos criado através do Verbo Divino.^{265} Finalmente, precisamos considerar as palavras de Salomão ao dedicar o Templo. A Septuaginta tem o texto mais completo em III Reis 8:53:

O Senhor iluminou [ou: revelou, *egnorisen*] o sol nos céus,
Mas declarou que ele próprio habitaria na escuridão profunda.
‘Edifica uma casa para mim, uma casa esplêndida para ti,
Para que eu habite ali para sempre.’

O Texto Masorético tem, em I Reis 8:12-13:

Então falou Salomão:
Yahweh disse que habitaria na escuridão.
Certamente te edifiquei uma casa para morada,
assento para a tua eterna habitação.

Não podemos extrair muito de um texto mal preservado. Mas a própria mutilação presente no Texto Masorético indica o ponto importante que foi a fonte da vergonha. Pois o Deus que se manifestava ao revelar o sol nos céus, enquanto permanecia na escuridão, não podia ser nenhum outro deus além do Deus dos Hinos de Amon da Dinastia XIX, Amon o ‘oculto’, que era Re em sua face. Esta identificação não deve ser interpretada rudemente como uma ‘recepção’ de Amon por Salomão, mas sim como um encontro do Yahweh que se aproximava de uma divindade cósmica com o Amon cuja natureza era vivenciada como algo ‘oculto’ por detrás de todas as manifestações cósmicas. Com as devidas precauções, podemos dizer que o Templo de Salomão, embora tenha sido construído para Yahweh, foi construído para um deus que se aproximava da natureza do Amon do Novo Reino. [{266}](#)

Quando consideramos todas as informações, as conexões entre o Império Davídico e o Egito devem ter sido bem mais íntimas do que transparece das fontes em seu estado atual. No nível da corte real, se bem que não nos cultos populares, uma reaproximação entre Yahweh e Amon tinha sido alcançada de tal forma que podia ser interpretada pelo lado egípcio como uma soberania sobre o domínio de Salomão. Quando o Rei morreu, um realinhamento importante das forças deve ter ocorrido, que foi posteriormente recoberto por um silêncio pesado e carregado de suspeitas. Pois Salomão tinha setecentas esposas e trezentas concubinas (I Reis 11:3). Mesmo se dermos o

amplo benefício da dúvida para o exagero, devem ter havido hordas de filhos, um ou mais dentre eles talvez gerados pela ‘filha do Faraó’ – e não sabemos nada sobre as intrigas e assassinatos que devem ter cercado a sucessão. Roboão, o filho de uma esposa amonita, sucedeu a seu pai como se fosse o único filho vivo. O que aconteceu com os netos de Faraó, presumindo-se que havia algum? Será que um partido nacionalista da corte agiu e rompeu a conexão egípcia? Não sabemos; mas o que quer que tenha ocorrido deve ter fornecido amplas razões para uma intervenção egípcia.

No contexto de uma revolta contra as influências egípcias representadas pelo Templo devemos considerar também as reformas de Jeroboão no culto em Israel. Ele ergueu dois bezerros dourados, um em Beth-el, o outro em Dan, como os deuses verdadeiros que retiraram Israel do Egito, em rivalidade com o Templo em Jerusalém (I Reis 12:26-33). Estes touros, os tronos do Yahweh invisível que está presente onde quer que queira estar, provavelmente não eram uma rejeição do Yahwismo, como os historiadores Yahwistas apresentaram a questão, pelo contrário, um protesto contra a deserção do Templo e um retorno a uma forma mais pura de Yahwismo. O silêncio sepulcral sobre os elementos egípcios no reinado de Salomão teria assim um outro motivo crucial se a separação de Israel tivesse sido mais do que uma rivalidade de clãs e a expressão da insatisfação econômica; se tivesse sido o resultado de uma autêntica revolta Yahwista contra o deus estrangeiro do Templo. Deve ter sido uma revolta semelhante, em motivação e estrutura, à revolta israelita contra a política de cultos dos Omríadas, que devemos examinar agora.

A invasão egípcia foi um desastre para todas as cidades e povos em seu caminho, mas ela recuou e não se repetiu. O verdadeiro perigo estava crescendo no Leste, com o incremento esporádico no poder assírio. Depois da expansão dos séculos XIV e XIII a Assíria tinha sido grandemente reduzida em poder, riqueza econômica e território, pelos eventos que se seguiram à queda do Império Hitita. A recuperação sob Tiglath-Pileser I (1116-1093) foi seguida de um século e meio de guerras contra nômades arameus que ameaçaram a Assíria de extinção. Em 932 começou a primeira expansão ocidental sobre governantes competentes, levando as guerras até a área da Síria, Palestina, e Fenícia. Este foi o período no qual a aliança Siríaca, organizada pelos Omríadas, lutou a batalha de Karkar, em 853, com algum sucesso, apesar de Jeú ser obrigado a pagar tributo a Shalmanezar III

em 841. Entre 782 e 745 os estados Siríacos tiveram alguma paz porque os reis assírios menos energéticos deste período enfrentaram dificuldades em neutralizar o poder crescente de Urartu. Em 745, com Tiglath-Pileser III, começou a segunda grande expansão ocidental; ela exterminou Israel quando Sargão II conquistou a Samaria em 721.

Na época da ascensão de Omri ao trono, em 886, duas gerações de guerras entre os clãs de Israel, agravadas pelas guerras contra Judá ao Sul e contra os arameus ao Norte, teriam convencido um homem simplório de que medidas dramáticas eram necessárias para salvar Israel da extinção, especialmente já que o poder assírio estava claramente ficando mais forte, apesar de não ter ainda se projetado na direção da costa. Infelizmente, a maior parte das fontes sobre os eventos pragmáticos do período Omríada desapareceu, e o que sobreviveu foi extremamente mutilado e distorcido, porque a dinastia não recebeu a simpatia dos historiadores judaítcos. Mesmo assim, os fragmentos são suficientes para que possamos discernir uma tentativa, da parte de Omri e seu filho Acab, de reconstruir uma potência Siríaca no modelo Davídico, com seu centro em Israel.

Em primeiro lugar, Omri tinha que consolidar o seu poder no cenário doméstico. Ele construiu uma nova capital para rivalizar com Jerusalém. A fundação de Samaria (I Reis 16:24) tinha a intenção de criar um centro neutro, alheio às rivalidades dos clãs, da mesma forma que a Jerusalém de David tinha movido a residência real para fora do alcance das rivalidades de Israel e Judá. Além disso, a sua própria conquista fácil da antiga capital Tirzah, onde Zimri tinha se refugiado, deve ter sido uma lição para Omri. A nova capital foi construída como uma grande fortaleza, estrategicamente localizada em uma montanha de difícil acesso – novamente imitando Jerusalém – de modo a dar segurança contra revoltas domésticas assim como contra os inimigos arameus. Além disso, o reino foi dividido em distritos administrativos sob o controle de comandantes militares (I Reis 20:14-15), presumivelmente com a mesma intenção dos distritos administrativos de Salomão, de quebrar a organização tribal.^{267} A consolidação interna do poder foi então suplementada por uma diplomacia de casamentos reais com Tiro e Judá. A seguinte tabela mostra as conexões e datas:

Tiro

Israel

Judá

Ethbaal

Omri

Asa

(887-856)

(886-874)

(916-875)

Jezebel = Acab

Josafá

(874-852)

(875-850)

Aazias

Jeorão

Atália

= Jeorão

(852-850)

(850-842)

(842-835)

(850-842)

em Judá)

Aazias

Jeú

(842-841)

(841-821)

A aliança de Tiro, Israel, e Judá realmente seria uma potência relativamente forte, capaz de se tornar atraente aos demais povos da região Siríaca e de formar um núcleo de resistência contra a Assíria e o Egito. Ela certamente provou o seu valor na ocasião de Karkar. É difícil afirmar que ela seria capaz de resistir à pressão de ataques assírios continuados.^{268} Mas a dúvida nunca foi testada por causa da resistência que a forma internacional da aliança despertou em Israel. O guardião da aliança (o seu *baal berith*) era o Baal de Tiro, em posição equivalente à do Yahweh de

Samaria. Quando a filha do rei-sacerdote de Astarte veio a Israel, um santuário particular do Baal não era suficiente. A parceria política entre Yahweh e Baal Melqart requeria um templo oficial do Baal em Samaria, com um culto público no qual o rei tinha que tomar parte (I Reis 16:32-33). E o trecho em II Reis 8:18 sugere que um culto oficial do Baal também foi organizado em Jerusalém, quando a aliança foi estendida através do casamento do Rei de Judá com a filha de Acab. As fontes não dizem nada sobre a possível reciprocidade dos deuses, com Yahweh recebendo um culto em Tiro.^{269} A recepção do Baal Melqart como um deus político em Israel era uma clara ruptura com a idéia da nação santa do Povo Eleito sob Yahweh. Os santuários de Salomão para as esposas estrangeiras podiam ser considerados como as fraquezas de um rei; e o Templo, mesmo que fosse muito semelhante a um templo egípcio, ainda era o Templo de Yahweh; mas agora, um deus estrangeiro tinha recebido status público. Se Israel tinha sido ameaçada com a perda de sua identidade étnica no Império Davídico, ela agora estava ameaçada com a perda de sua identidade espiritual na aliança fenícia. A *raison d'état* tinha levado Israel à beira de perder a sua *raison d'être*. A revolta, tanto popular como profética, da qual Jeú se tornou o líder político e militar estourou. A sua conclusão bem sucedida levou ao extermínio dos Omríadas. A aliança não apenas foi dissolvida, mas os antigos parceiros se tornaram inimigos renhidos, pois os parentes das casas reais de Tiro e Judá tinham sido assassinados.

§ 3. O LIVRO DA ALIANÇA

Na crise do nono século, começa a preocupação Israelita com a codificação da lei em forma escrita. É provável que o código mais antigo existente seja a breve coleção de instruções no relato Yahwista (J) da legislação Sinaítica, em Êxodo 34:17-26. Um pouco mais recente, mas muito mais abrangente é o código Elohistas (E) de Êxodo 20:23 - 23:19, normalmente chamado de Livro da Aliança pelos historiadores modernos.^{270}

Um estudo do Livro da Aliança requer, antes de qualquer coisa, uma compreensão preliminar da 'lei' ali contida. Pois o código foi um

empreendimento particular. É verdade que a coleção deve ter sido organizada por alguém que tinha uma familiaridade com a lei; e é portanto razoável presumir um sacerdote, ou um grupo de sacerdotes, como os autores. Mas não há nenhuma indicação de que a tarefa foi instigada por um pedido da administração real; e certamente a coleção não era um estatuto do reino a ser seguido pelas cortes de justiça. Além disso, não há nenhuma indicação sobre se o autor tencionava coligir a lei que estava em vigor na Israel do nono século, ou se ele tencionava erguer um espelho da lei perante uma era que não a observava. E se a segunda hipótese for verdadeira, seria difícil determinar em vários casos se uma regra específica seria antiga mas não observada no presente, ou se seria uma nova regra que, na opinião do autor, deveria substituir uma prática que teria se tornado inconveniente. Portanto, os problemas do livro não podem ser resolvidos através de uma análise das regras específicas ali contidas. Temos que partir do fato de que uma pessoa anônima, ou um grupo de pessoas, subitamente demonstrou um interesse ardente na 'lei' e se engajou em sua codificação sistemática.

Em busca das razões por detrás deste empreendimento, encontramos algum esclarecimento nas palavras de Oséias, o grande profeta israelita do oitavo século. Em Oséias 4:1-2 lemos o seguinte:

Ouvi a palavra do Senhor, filhos de Israel!
Porque o Senhor está em litígio com os habitantes da terra.
Não há sinceridade nem bondade,
nem conhecimento de Deus na terra.
Juram falso, assassinam, roubam, cometem adultério,
usam de violência. E acumulam sangue sobre sangue.

O comportamento ofensivo do povo tem sua raiz na ignorância da lei de Yahweh. Em 4:6 o próprio Yahweh lamenta e ameaça:

Meu povo se perde por falta de conhecimento;
por teres rejeitado a instrução,
excluir-te-ei de meu sacerdócio;
já que esqueceste a lei de teu Deus,

também eu me esquecerei dos teus filhos.

A ameaça divina de destruição se torna ainda mais intensa em 8:1:

À boca a trombeta!

O inimigo precipita-se como uma águia sobre a casa do Senhor,
porque violaram minha aliança
e transgrediram minha lei.

Quando a aliança e a lei são desprezadas, então o povo não tem instrução; e um povo sem conhecimento da ordem de Deus vai perecer, como 4:14 formula de forma sucinta: “O povo insensato lança-se à perdição!” As passagens, como um todo, caracterizam uma sociedade em confusão espiritual e moral; e ao lamentar sobre o estado de confusão, elas geram um vocabulário técnico para a sua descrição. Os homens estão em um estado de ignorância. Mas não é uma ignorância ordinária, no sentido de não saberem o que nunca foi aprendido. Pois os filhos de Israel já aprenderam muito sobre o Deus que agora lhes é desconhecido. A ignorância é um esquecimento. E já que Deus não é um ser que pode ser involuntariamente esquecido, a falta de conhecimento é uma rejeição de Deus.

Para compreender o significado das profecias de Oséias, temos que recordar o que apareceu na seção sobre a “Luta pelo Império”, sobre a diferença entre os tipos israelita e helênico de simbolização. A idéia da psyche, dissemos, não podia ser completamente desenvolvida em Israel porque o problema da imortalidade permanecia em aberto. A vida eterna era concebida como um atributo divino; a vida após a morte teria elevado o homem à posição dos Elohim; e uma pluralidade de elohim tinha sido excluída pelo salto radical no ser da experiência mosaica. Como conseqüência, o erotismo da alma que é a essência da filosofia não pôde se desenvolver; e a idéia da perfeição humana não conseguiu romper a idéia de um Povo Eleito em existência reta sob Deus na história. Ao invés da filosofia, desenvolveu-se a construção da história patriarcal, um tipo específico de humanismo, e, em última análise, a esperança apocalíptica pela intervenção divina na história.

As profecias de Oséias revelam as limitações impostas pela compactação inicial das experiências israelitas. O profeta estava tentando descrever uma sociedade em crise, e ele achou a raiz do mal na ‘falta de conhecimento’ sobre os assuntos divinos. Até este ponto a análise é exatamente igual à análise de Platão na *República*. Platão, como Oséias, diagnosticou o mal como uma ignorância da alma, uma *agnoia* sobre a natureza de Deus. Mas Platão pôde proceder a partir daí até uma análise da ordem reta da alma através de sua sintonização com a medida invisível. E ele até mesmo desenvolveu o conceito de ‘teologia’, para falar em linguagem técnica das concepções verdadeiras e falsas da divindade. Sob as condições de experiências e símbolos mais compactos que prevaleciam em Israel, Oséias não conseguiu encontrar a resposta aos seus problemas em uma sintonização da alma à medida divina, e teve que buscar a resposta em uma conformidade renovada da conduta humana à medida como revelada na ‘palavra’ e na ‘lei’ de Deus. A resposta israelita à crise não foi o avanço na direção da filosofia, e sim o retorno à Aliança.

Se a nova preocupação com a aliança e com a lei é compreendida como sendo a resposta à crise da existência mundana, do mesmo tipo funcional que a resposta filosófica na Hélade, alguns problemas na história Israelita se tornam mais inteligíveis. Antes do nono século, ouvimos pouco sobre Moisés e seu trabalho. É claro que o seu trabalho sobrevivia na própria existência de Israel como uma nação santa sob Yahweh, assim como nas tradições orais que, a partir do nono século, formaram a base material da historiografia. Mesmo assim, os eventos do período mosaico pertenciam ao passado. O presente se ocupava de assuntos importantes como a ocupação da terra prometida, as guerras contra os cananeus e os midianitas, o crescimento da nova Israel em simbiose com os habitantes da região, o atrito entre a sociedade dos clãs e os líderes e reis carismáticos, as guerras contra os filisteus, a ascensão do Império Davídico e sua dissolução. Moisés e a lei claramente não eram assuntos de interesse geral. Apenas quando o envolvimento na existência mundana levou ao impasse do nono século, quando a *raison d'être* de Israel estava em risco, é que o significado da existência de Israel se tornou um assunto vivo. Através do esforço combinado dos historiadores, profetas, e codificadores, o significado da existência de Israel sob a vontade revelada de Deus se tornou claro; e o esforço tinha seu centro unificador na figura de Moisés, o profeta e legislador original, o instrumento de Deus que trouxe o Povo Eleito à

existência. Os profetas podiam reanimar o significado da existência de um povo sob a vontade de Deus. Os codificadores podiam expressar este significado em regras organizadas de conduta, incorporando no processo as condições da época. E os historiadores podiam atribuir os códigos a Moisés, até que a Torah alcançou o tamanho do Pentateuco atual. Os três tipos de trabalho – profético, legal, e historiográfico – eram inseparáveis na resposta de Israel, e em sua sucessão em Judá, à crise da existência mundana.

À luz das reflexões anteriores, vamos analisar agora o assim chamado Livro da Aliança, ou melhor, um texto cujos limites precisos ainda não foram delimitados. Pois o termo ‘Livro da Aliança’, na medida em que se refere ao texto de Êxodo 20:23 – 23:19, é um conceito da filologia moderna do Antigo Testamento, que tem sua função em debates de alta crítica, mas não pode ser utilizado para os nossos propósitos. Se quisermos entender a preocupação com a ‘lei’ nos séculos IX e VIII, temos que aceitar a estrutura do texto como era a intenção dos autores da narrativa bíblica. O Livro da Aliança no sentido filológico moderno não forma uma unidade independente de significado, pois está embebido no relato Elohista do Berith celebrado entre Yahweh e seu povo no Monte Sinai. O relato se consiste de Êxodo 19-24. A sensibilidade profética, a habilidade legislativa, e a imaginação historiográfica se uniram para criar uma unidade de significado que deve ser considerada em seus próprios termos.

Dentro deste corpo de texto, em 24:7, ocorre a expressão ‘Livro da Aliança’ que os críticos modernos adotaram para seus próprios propósitos. Segundo a intenção dos autores da narrativa, ela corresponde ao corpo da legislação Sinaítica em Êxodo 20-23. Este corpo consiste de duas classes de regras, designadas em 24:3 como as ‘palavras [*debharim*] de Yahweh’ e as ‘leis’ (*mishpatim*) ou decisões. A própria legislação distingue entre as duas classes, pois Êxodo 20 abre com: ‘Então Deus pronunciou todas estas palavras [*debharim*], ...’; enquanto Êxodo 21 abre com: ‘Estas são as leis [*mishpatim*] que exporás ...’ As *debharim* de Êxodo 20:2-17 são normalmente denominados hoje em dia de os Dez Mandamentos, ou o Decálogo, porque na versão Yahwista das *debharim* eles são expressamente numerados como sendo dez (34:28). Os *mishpatim* de Êxodo 21:2 – 22:15 formam o núcleo do código legal que os críticos modernos costumam chamar

de o Livro da Aliança. Consequentemente, a expressão no sentido bíblico inclui tanto as *debharim* como os *mishpatim*.

O significado do termo em Êxodo 24:8, porém, parece ser uma extensão de um significado originalmente mais limitado. Pois em Êxodo 24:3 o povo faz o juramento da aliança baseando-se apenas nas *debharim*; e em 24:4 Moisés escreve apenas as *debharim*, não os *mishpatim*. O relato Yahwista da legislação Sinaítica, além disso, contém apenas as *debharim*. E em Êxodo 34:27 ele se refere à aliança com Israel como feita de acordo com as *debharim*; não há menção dos *mishpatim*. Deuteronômio 5:22, finalmente, insiste que Yahweh pronunciou as *debharim* ‘sem juntar mais nada.’ Dos trechos citados, podemos inferir uma tradição oral que era aceita por todas as escolas históricas. Em seu trabalho historiográfico, as escolas podiam utilizar este núcleo para cristalizar a essência da ordem Yahwista de acordo com as opiniões dos historiadores e de seu tempo. Ao alcançar este objetivo, porém, os métodos diferiram. A narração mais antiga da legislação Sinaítica, o relato Yahwista (J) de Êxodo 34, se satisfazia apenas com o Decálogo. A narração mais recente, do Deuteronomista, volta a este ponto com um tom de reprovação. Pois entre as duas, o relato Elohista tinha expandido a legislação Sinaítica paradigmaticamente, através da inclusão dos *mishpatim*. Parece que a expressão ‘o Livro da Aliança’ originalmente se referia apenas às *debharim*. Além disso, o procedimento Elohista nos dá uma indicação preciosa de que o código dos *mishpatim* deve ser interpretado como uma expansão, através da elaboração em regras mais concretas, da essência da ordem contida nas *debharim*.

Os problemas da estrutura literária não estão ainda terminados. Pois a legislação Sinaítica de Êxodo 20-23 não está claramente dividida em duas partes formais como sugerido pela autodeclaração das *debharim* e dos *mishpatim* nas aberturas respectivas dos Capítulos 20 e 21. O Decálogo Elohista se consiste apenas de Êxodo 20:2-17. A ele se segue o breve interlúdio de 18-21. E o resto do capítulo, 20:23-26, consiste de algumas regras que pelo seu fraseado são ‘palavras de Yahweh’ mas não pertencem aos *debharim* do Decálogo. O antigo trabalho de Baentsch, resumido na bela análise de Lods, mostrou que 23-26 é parte de um outro decálogo cujos remanescentes estão espalhados ao longo de Êxodo 21-23. O decálogo completo se consiste dos seguintes trechos: 20:23-26; 22:29-30; 23:10-19.

[{271}](#) Para propósitos de identificação, vamos chamar este outro decálogo de o segundo Decálogo Elohistas.

No total existem quatro decálogos, que podem ser divididos em dois grupos de acordo com o seu conteúdo. O decálogo de Deuteronômio 5 é intimamente relacionado ao primeiro Decálogo Elohistas de Êxodo 20:2-17. O segundo Decálogo Elohistas, com a sua preponderância de *debharim* referentes ao culto, festivais, e sacrifícios, é intimamente relacionado ao Decálogo Yahwista de Êxodo 34. Qual dos dois tipos é o mais antigo e mais próximo do conteúdo Mosaico original é um assunto debatido. Nossa inclinação é concordar com Martin Buber que o primeiro Decálogo Elohistas, de Êxodo 20:2-17, tem as probabilidades da idade e da originalidade em seu favor, pois ele se concentra na essência da ordem teopolítica de uma sociedade sob Yahweh.[{272}](#) O tipo do segundo Decálogo Elohistas seria então considerado uma criação secundária, apesar de possivelmente alguns de seus materiais serem antigos o suficiente para serem contemporâneos de Moisés.

O primeiro decálogo, como dissemos, se concentra na essência da ordem teopolítica de um povo sob Yahweh e, talvez por esta razão, não contém nada que não possa ser Mosaico. O segundo decálogo contém instruções que só fazem sentido sob as condições de uma sociedade agricultora pós-Mosaica em Canã, como as instituições de festivais da colheita e da distribuição (23:16), ou de um ano sabático para os campos, e especialmente para vinhedos e oliveiras que levam muito tempo para crescer (23:10). A existência de versões tão divergentes do que pretende ser as dez ‘palavras de Yahweh’ originais levantam a questão de uma forma decalógica que poderia ser preenchida com vários conteúdos. Assumimos (pois nada pode ser provado sobre o assunto) que o decálogo foi projetado originalmente como uma forma que acomodasse a essência da ordem Yahwista de maneira facilmente enumerável com os dedos. E tal forma, uma vez criada, podia ser utilizada para acomodar ‘palavras’ em diversos níveis de concretização. As regras sobre o culto ou sobre o calendário de festivais, as regras sobre a ordem Yahwista em condições econômicas ou sociais variadas, as regras sobre assuntos específicos da lei civil ou criminal, e assim por diante – todas elas eram passíveis de serem lançadas na forma decalógica, se houvesse o desejo de uma coleção sistemática. E se a forma foi realmente

utilizada para este propósito, uma série de decálogos poderia então formar um código de regras legais no espírito do Decálogo teopolítico original.

A legislação Sinaítica na forma Elohista sugere que algo deste tipo deve ter ocorrido durante a crise do nono século. Pois Êxodo 20-23 não contém apenas os decálogos teopolíticos e cúlticos de *debharim*, mas também inclui diversos outros decálogos sob o título de *mishpatim*. Quatro destes decálogos de *mishpatim* foram preservados integralmente; eles são:

- (1) o decálogo sobre o status dos escravos (Êxodo 21:1-11)
- (2) o decálogo sobre ferimentos pessoais (Êxodo 21:12-7)
- (3) o decálogo sobre ferimentos por animais ou feitos a animais (Êxodo 21:28-22:4)
- (4) o decálogo sobre diversos tipos de danos à propriedade através da queimada de campos, perda de depósitos, furtos, dano a animais emprestados, e assim por diante (Êxodo 22:5-14)

Além do quarto decálogo, a estrutura do texto não pode mais ser discernida claramente. É possível que os remanescentes de um decálogo de *mishpatim* sobre ofensas de natureza sexual estejam preservados em 22:16, 17, e 19. E é quase certo que um decálogo de deveres sociais está espalhado ao longo de 22:21 - 23:9. Mas não vamos entrar nesta controvérsia. Para o nosso propósito os decálogos claramente reconhecíveis são suficientes para permitir a conclusão de que uma coleção de *mishpatim*, organizados por assunto em decálogos, foi reunida por algum grupo sacerdotal no nono século. Quatro dos decálogos, e talvez fragmentos de um quinto decálogo, foram incorporados pelo historiador Elohista em seu relato da legislação Sinaítica. Diversos outros decálogos podem ter existido, pois um perito em legislação dificilmente deixaria lacunas tão óbvias como a lei de heranças, divórcio, adultério, ou procedimentos. Porque eles foram omitidos do relato (se eles realmente existiam) é um assunto para a especulação estéril.

Além dos decálogos formais, a legislação de Êxodo 20-23 contém outros materiais que nunca foram, ou não estão mais, organizados nesta forma. Mesmo assim, o conjunto de regras não é um aglomerado aleatório. Existem linhas de significado que correm das *debharim* do Decálogo teopolítico no princípio, através dos decálogos de *mishpatim*, até os conselhos de conduta

social no final. Temos que examinar agora alguns destes elementos mais sutis de estrutura.

A atribuição dos *mishpatim* a Moisés, assim como a sua combinação em um único texto juntamente com as *debarim* teopolíticas, lhes confere o caráter de uma elaboração estatutária dos princípios estabelecidos no Decálogo. A *dabar* de Yahweh diz (Êxodo 20:15): ‘Não furtarás’; o *mishpat* elabora a regra legal (22:1): ‘Se um homem furtar um boi ou um carneiro, e o matar ou vender, pagará cinco bois pelo boi, e quatro carneiros pelo carneiro.’ A *dabar* diz (20:13): ‘Não matarás’; o *mishpat* elabora (21:12): ‘Aquele que ferir mortalmente um homem, será morto.’ Nestes casos a linha de significado é relativamente clara. A *dabar* é a instrução de Yahweh ao homem, na forma de um imperativo; o *mishpat* é a elaboração da ordem em um contexto legal, formulada como uma regra condicional que inclui uma sanção em caso de desobediência. Mas a linha é apenas relativamente clara, pois não sabemos se os *mishpatim* realmente eram seguidos na época, ou não. E, portanto, não sabemos se as *debarim* são o prefácio de um código de lei positiva, iluminando a fonte de sua autoridade; ou se os *mishpatim* são um apêndice ao Decálogo, mostrando a uma era desregrada o que a lei deveria ser à luz da instrução divina.

A motivação dos autores se torna mais clara se examinarmos algumas regras externas aos decálogos intactos de *mishpatim*. A *dabar*, por exemplo dirá (20:7): ‘Não pronunciarás o nome de Yahweh, teu Deus, em vão’ (ou seja, para invocações mágicas); e uma regra dirá (22:18): ‘Não deixarás viver uma feiticeira.’ Neste caso a regra concretiza a instrução geral no nível de um *mishpat*, mas mantém a forma imperativa da *dabar*. Esta forma mista peculiar parece ser a forma do legislador de reavivar no povo a consciência da autoridade divina por detrás de um *mishpat* (talvez de Saul?) que tinha caído em desuso. Ou a *dabar* diz (20:3): ‘Não terás outros deuses diante de minha face.’; e o *mishpat* elabora (22:20): ‘Aquele que oferecer sacrifícios a outros deuses, além de Yahweh, será destruído pelo interdito [*cherem*].’ Este pode ser um *mishpat* genuíno e de grande antiguidade, mas certamente não era seguido na época em que havia um culto oficial ao Baal de Tiro em Israel, mesmo se não quisermos especular sobre as práticas dos cultos populares. A sua inclusão entre as regras parece ser um protesto profético contra a iniquidade da era. Exemplos desta natureza tornam provável a especulação de que o texto Elohistas da legislação Sinaítica não era um

código de lei positiva, e sim uma tentativa complexa de desenvolver os significados das sucintas *debharim*, de modo a gerar regras concretas de conduta social. Para este propósito, presume-se que o historiador Elohista encontrou diversos meios à sua disposição. Ele pôde usar os quatro decálogos de *mishpatim*, porque muito provavelmente eles já tinham sido coligidos de acordo com a sua conformidade com o espírito das *debharim*, independentemente da prática legal da época. E ele pôde utilizar também o decálogo cúllico que também tinha sido usado pelo historiador Yahwista.

Os materiais formalizados em decálogos identificáveis, porém, não eram suficientes para a execução completa do plano. A falta de ‘bondade’ que levou ao lamento de Oséias requeria a formulação de conselhos além da letra da lei. Alguns exemplos revelam as intenções últimas do Elohista. ‘Não maltratarás o estrangeiro e não o oprimirás’ (22:21); ‘Se emprestares dinheiro a alguém do meu povo, ao pobre que está contigo, não lhe serás como um credor’ (ou seja, não cobrarás juros; 22:25). As regras possuem são concretas como os *mishpatim*, e podem inclusive assumir a forma de uma regra condicional, mas elas não trazem punições. E a ausência de uma sanção humana é enfatizada ao se mencionar a sanção divina: ‘Se tomares como penhor o manto de teu próximo, devolver-lho-ás antes do pôr-do-sol, porque é a sua única cobertura, é a veste com que cobre sua nudez; com que dormirá ele? Se me invocasse, eu o ouviria, porque sou misericordioso.’ (22:26-27). Neste caso, a regra condicional com uma sanção divina é amplificada por um apelo racional à sensibilidade moral do homem rico. Em outros casos, o raciocínio é anexado ao comando sem ameaças de sanção divina: ‘Não aceitarás subornos [em uma disputa legal], porque os subornos cegam aqueles que vêm claro, e perdem as causas justas.’ (23:8). Os conselhos se preocupam com a miséria do pobre e a conduta arrogante dos ricos em uma comunidade que foi dividida em uma classe alta abastada e uma população empobrecida que lhe é subordinada. O abismo não pode ser minimizado através do rigor dos *mishpatim*, e sim pelo retorno ao espírito comunitário das *debharim*. Para existir como um povo sob a aliança com Yahweh, é necessário mais do que a simples obediência à letra da lei. E o Elohista fornece conselhos de equidade e caridade que, se forem observados, transformarão o espírito em uma ordem social concreta.

O relato da legislação Sinaítica termina, em Êxodo 23:20-23, com a designação por Yahweh de um Mensageiro que segue antes do povo e o

guarda em seu caminho. ‘Esteja de sobreaviso em sua presença, e ouve o que ele te diz ... porque meu nome está nele.’ Se o povo rejeita a voz, não haverá perdão para o insulto; se o povo aceita a voz, Yahweh estará ao lado do povo contra todos os seus inimigos. Das palavras, ordens, e conselhos, voltamos à sua origem no presente sob Deus criado no Monte Sinai. Aquele presente não se tornou um passado, mas é um presente vivo através do Mensageiro cuja voz está com o povo – aqui e agora, na obra do Elohista. A voz eterna sempre fala no tempo presente. Como falou por Moisés, novamente está falando através do historiador que é ao mesmo tempo legislador e profeta. Através da reconstrução paradigmática, o passado é recriado como um presente. E é o historiador – e não o rei e sua administração – quem recria o presente de Israel sob Yahweh. A obra do historiador sutilmente transfere a autoridade da ordem de Israel, do Reino para os novos portadores do espírito.

§ 4. O PROFETA ELIAS

O movimento Yahwista contra os Omríadas foi apoiado por um grupo de profetas solitários – um apoio que poderia ser intensificado até a revolta e a apologia do morticínio. Sabemos de três destes profetas por seus nomes, Elias, Eliseu e Miquéias; outros dois se mantiveram anônimos. A grande força espiritual entre eles era o profeta Elias, apesar do extermínio da casa real ter ocorrido no tempo de seu sucessor, Eliseu.

A imagem do homem que interveio decisivamente na crise do nono século é de difícil apreensão. Pois as lendas de Elias não podem ser utilizadas diretamente como fontes históricas por estarem na forma lendária; e nem o próprio profeta escreveu, nem seus discursos foram preservados por discípulos fiéis como ocorreu com os profetas dos séculos VIII e VII. A sua gigantesca estatura, portanto, só pode ser inferida a partir da impressão que ele provocou em sua própria geração, e os contornos de sua obra só podem ser inferidos a partir da maravilhosa vestimenta de símbolos que a posteridade lançou sobre ela. E já que o simbolismo relacionado à epifania de Elias é de natureza escatológica o estudo de sua pessoa e obra se torna,

ao mesmo tempo, uma investigação sobre a origem das experiências escatológicas e sua expressão.

O profeta é o Mensageiro (*malakh*) da Aliança (*berith*). O significado da função emerge da conclusão parenética (Êxodo 23:20-23) do Livro da Aliança. Quando a Aliança está concluída e a lei foi pronunciada, Yahweh informa seu povo de que: ‘Vou enviar um Mensageiro [*malakh*] adiante de ti para te proteger no caminho, e para te conduzir ao lugar que te preparei.’ O povo tem que escutar a voz do Mensageiro, pois o próprio Yahweh está presente nela. Se o povo escutar a voz, Yahweh o auxiliará, e assegurará sua prosperidade econômica e sucesso político. Mas no momento exato de seu sucesso, quando Israel for vitoriosa sobre os demais povos e se estabelecer na terra, ela deve ter cuidado para não abandonar seu Deus (Êxodo 23:32-33).

Não farás aliança nem com eles nem com seus deuses;

Eles não residirão na tua terra, para que não te façam pecar contra mim;

e para que, prestando um culto aos seus deuses, não sejas preso no laço.

O aviso pode ser tão antigo quanto a tentação cananéia, mas no época da aliança diplomática oficial com o Baal, ele deve ter tido um peso especial quando o Mensageiro o lembrou. O que aconteceria, porém, se nem o rei, nem o povo escutassem a voz de Yahweh, como certamente não fizeram durante a crise Baalista do século IX? Em tal era de rejeição, a voz se tornaria pesada com a ameaça do julgamento. O *malakh* assumiria o papel de um precursor de Yahweh, vindo em sua glória para julgar o povo.

O profeta como o Mensageiro da Aliança, o Mensageiro como o Precursor do julgamento divino, e Elias como o protótipo de Mensageiro e Precursor – esta é a combinação de elementos que encontramos no simbolismo de Malaquias. O livro provavelmente data do quinto século a.C., e ele é atribuído a ‘Malaquias’ porque ele anuncia a chegada de ‘Meu Mensageiro’ (*malakhi*). A fórmula simbólica é desenvolvida em 3:1:

Vou mandar o meu mensageiro

para preparar o meu caminho!

E imediatamente virá ao seu templo
o Senhor que buscais. Ei-lo que vem!

Uma adição editorial, imediatamente após o trecho citado, identifica o mensageiro como o “*malakh* do *berith*”; e o último trecho do pequeno livro (3:22-23) deixa a profecia mais específica ao dizer:

Lembrai-vos da Lei de Moisés, meu servo,
a quem prescrevi ordenações e mandamentos
para todo o Israel no monte Horeb.
Vou mandar-vos
o profeta Elias,
antes que venha
o grande e temível dia do Senhor!

A análise do texto vai começar com a premissa de que o Elias profetizado por Malaquias é o pronunciador da verdade que tinha sido falada pelo Elias histórico do nono século – mesmo que não necessariamente na forma de Malaquias. Na corrupção de Israel, a tensão entre a vontade divina e a conduta humana foi rompida na voz do *malakh* que anunciou o julgamento de Deus. O Elias histórico se tornou o protótipo da voz que clama no deserto; e nas mãos de Malaquias, ele foi transformado no símbolo do apelo recorrente ao retorno da ordem que era habitualmente abandonada pelo povo. O símbolo foi criado conscientemente, e é permissível, portanto, tirar conclusões sobre a substância histórica que foi absorvida nele. Que a criação foi consciente se confirma no próprio Malaquias, na medida em que a transformação de eventos e pessoas históricas em símbolos que expressam a experiência do julgamento é o seu estilo, de forma geral. Não apenas o apelo eterno aparece nos trajes históricos de Elias, mas também a ordem divina da qual o homem se afasta é, concretamente, a Lei de Moisés. E devemos observar que aqui, pela primeira vez na história de Israel, tanto quanto as fontes nos permitem dizer, a expressão “Lei de Moisés” foi utilizada para designar a legislação Sinaítica. Moisés se tornou o legislador, da mesma forma que Elias se tornou o mensageiro. Além disso, o conteúdo da profecia de Elias, a chegada do Dia de Yahweh, é uma punição divina que

assume a forma de uma catástrofe política no tempo histórico. O próprio aviso, finalmente, deve ser compreendido como um aviso histórico concreto, na medida em que o Dia de Yahweh pode ser evitado se o povo escutar o aviso, se arrepender, e voltar à Lei de Moisés. Em 3:24 Malaquias deixa Yahweh atribuir ao seu Mensageiro a função de um salvador histórico:

E ele converterá o coração dos pais para os filhos,
e o coração dos filhos para os pais,
de sorte que não ferirei mais de interdito [maldição – *cherem*] a terra.

O grito de alerta do Elias simbólico, portanto, carrega uma riqueza de conteúdo histórico: a voz do Mensageiro anuncia o julgamento de Yahweh sobre seu povo no presente; e para o futuro, ele apresenta as alternativas do Dia de Yahweh, se a voz não for ouvida, ou da restauração da Lei de Moisés, se o apelo por arrependimento não for bem sucedido.

A substância histórica do simbolismo de Malaquias não permite, porém, que identifiquemos o Elias simbólico com o histórico. O profeta do nono século pode ser utilizado por Malaquias como o símbolo porque o Elias histórico foi o representante de uma experiência similar. As figuras históricas são razoáveis, na fraseologia de Hegel, porque existe razão na história; a textura da história pode se tornar a linguagem simbólica da linguagem de julgamento de Malaquias porque o julgamento está presente na textura da história. Falamos, portanto, da substância histórica que penetrou no simbolismo. Enquanto esta substância, a experiência do julgamento divino, é associada a Elias por Malaquias, a linguagem na qual Elias a expressou não pode ser inferida a partir do livro de Malaquias. Para encontrar a forma provável de Elias, outras fontes devem ser consideradas.

A consciência de simbolismos alternativos ficará mais aguçada se lembrarmos que a experiência do julgamento não é nova – certamente não para Malaquias, mas nem para o Elias com o qual Malaquias a associa. O Livro dos Juízes, com seus apelos recorrentes a um retorno à vontade de Yahweh, reflete em sua construção a preocupação precoce com o problema. Os ritmos de deserção e arrependimento, assim como os infortúnios e restaurações de Israel que os acompanhavam, devem ser considerados como uma aproximação a este problema. A tentativa permanecia insatisfatória,

porém, porque o simbolismo estava demasiadamente embebido nos eventos históricos. Se o ritmo de Juízes fosse repetido suficientemente, até um historiador ingênuo suspeitaria de que ele não estava lidando com fases da história pragmática, e sim com uma tensão constante na relação entre Deus e o homem. O afastamento de Deus é uma estado sempre presente no homem, ele perceberia; e portanto, a crise no sentido literal de um julgamento também seria sempre presente; e a voz do Mensageiro seria sempre presente, assim como a necessidade de uma restauração.

O simbolismo de Malaquias avançou bastante além do que foi registrado em Juízes, pois os eventos e figuras históricos não são mais servidores da narração histórica, assumindo claramente o papel de símbolos da presença vivenciada da deserção, voz do espírito, julgamento, e restauração. Mesmo assim, os contornos dos símbolos ainda são fortemente ofuscados pelo aspecto concreto das imagens, de modo que uma discrepância entre a expressão e a experiência vivida se faz presente, na medida em que a presença do julgamento na voz do profeta é carregada do futuro de um julgamento catastrófico no Dia de Yahweh. E a discrepância, que é consequência do aspecto concreto das imagens, afeta inclusive a própria experiência. Pois o componente da restauração é secundário em Malaquias, sobrecarregado com o desespero do desastre inevitável. O elemento restaurador só alcançou o seu peso e distinção totais com o Novo Testamento, quando esta parte da função de Elias se tornou precisa com o símbolo da *apokatastasis*.

Os problemas escatológicos, que Malaquias associou a Elias, foram levados a uma clareza ainda maior pelo profundo episódio de Mateus 17:1-13. Ele consiste de duas partes: (1) A visão na alta montanha que uma antiga tradição cristã identifica com o Monte Tabor; e (2) o Logion de Jesus, que explica o drama da visão. Vamos, em primeiro lugar, estabelecer o texto relevante:

Jesus, assim diz o Evangelho, levou três de seus discípulos a uma alta montanha. Ali ele foi transfigurado. Moisés e Elias apareceram e conversaram com ele. E, finalmente, uma voz falou de uma nuvem brilhante: “Eis o meu Filho muito amado, em quem pus toda minha afeição; ouvi-o” (Mateus 17:5).^{273} Quando eles desceram da montanha, Jesus avisou os discípulos para que não divulgassem o que tinham visto, até que o Filho do

Homem ressuscitasse dos mortos. Os discípulos, porém, ficaram em dúvida. O Filho de Deus estava com eles. Por que, então, os escribas diziam que primeiro Elias devia vir? (17:10). A pergunta é respondida por Jesus no Logion 17:11-12:

Elias, de fato, deve voltar e restabelecer [*apokatastasei*] todas as coisas.

Mas eu vos digo que Elias já veio,

mas não o conheceram; antes, fizeram com ele quanto quiseram.

Do mesmo modo farão sofrer o Filho do Homem.

Após o Logion, o Evangelista nos informa que apenas então os discípulos compreenderam que Jesus estava falando de João Batista (17:13).

O drama da visão no Monte Tabor e o Logion forma uma unidade de significado. O melhor acesso a ela, apesar de não ser o mais óbvio, é através da estrutura do Logion. Pois esta estrutura é muito mais do que um artifício literário, ela é uma forma que cresce a partir do conteúdo que ela revela. No Logion, Jesus primeiro reitera a profecia de Malaquias – mas com a ênfase na *apokatastasis* trazida por Elias, ao invés de no Dia de Yahweh; e depois, com o ‘Mas eu vos digo,’ ele introduz o novo significado do símbolo de Elias. A mesma estrutura é encontrada em outros Logia, em particular no Sermão da Montanha, onde Jesus primeiro afirma o ensinamento antigo (“Ouvistes o que foi dito aos antigos”) e então (com o grandioso “Mas eu vos digo”) opõe a sua própria mensagem. No contexto do Sermão da Montanha, então, o significado da oposição se torna explícito em Mateus 5:17:

Não julgueis que vim abolir a Lei ou os Profetas.

Não vim para os abolir, mas sim para trazê-los ao seu significado total. [{274}](#)

O trecho, com os seus pronunciamentos discursivos sobre o propósito da vinda de Jesus, se assemelha a um prólogo do drama no Monte Tabor, onde o propósito foi encenado. Pois na visão, a Lei e os Profetas aparecem, personificados por Moisés e Elias. Este era o ensinamento dos antigos. E quando Pedro viu a cena, quando ele viu os dois homens antigos falando com Jesus, a cena aparentemente lhe agradou. Pois ele declara que ‘é bom estar

ali’, e se oferece para armar três tendas, ‘uma para ti, uma para Moisés, e uma para Elias’ (17:4). A sua disposição amistosa para organizar o conforto da Conferência de Três é, porém, impressionantemente interrompida com a voz que sai da nuvem brilhante, declarando que Jesus é seu Filho amado. E quando os discípulos, que tinham se prostrado no chão em seu terror, levantam seus olhos, eles ‘não viram mais ninguém, senão unicamente Jesus’ (17:8). Jesus agora estava sozinho. O *malakh* de Yahweh realmente tinha vindo, na pessoa de João Batista. E o precursor do Dia de Yahweh não tinha sido reconhecido, como ocorrera com todos os seus predecessores. Sua voz não tinha sido escutada, e ele tinha sido morto. Mas João era o último Elias. O próprio Deus, através de Seu Filho, sofreria agora o destino do *malakh*. Apenas quando o Filho do Homem tivesse ressuscitado dos mortos como o Cristo é que os discípulos poderiam revelar o mistério de que o próprio Deus estava presente na história a partir daquele momento. O Dia de Yahweh não era mais uma catástrofe iminente na história de Israel, a ser anunciada por um Mensageiro. Ele tinha sido transformado na presença do julgamento eterno de Deus, no momento em que Ele permitiu a Sua própria execução através de uma rejeição do espírito. Nenhum *malakh*, nenhum precursor profético era possível após a Encarnação.

No simbolismo de Malaquias, a presença do julgamento não podia se afirmar contra o Dia que estava no futuro. E a restauração da Lei por Elias, como dissemos, se ocultava no desespero de que a voz não seria ouvida. A partir de sua posição dominante no complexo de símbolos de Elias, podemos inferir que o Dia de Yahweh tinha uma vida própria, forte e independente, enraizada em uma experiência específica.^{275} Infelizmente, não existem fontes que possam revelar a origem do símbolo com segurança. O Dia de Yahweh aparece pela primeira vez no século VIII, em uma profecia de Amós. E em sua primeira ocorrência ele claramente tem uma pré-história, pois Amós (5:18-20) opõe uma catástrofe iminente à expectativa popular do Dia como um evento jubiloso:

Ai daqueles que desejam ver o dia de Yahweh!

Que será para vós o dia de Yahweh?

Trevas e não luz!

Como aquele que escapa de um leão,
mas dá de encontro com um urso!
ou que volta para casa, mas ao tocar com a mão na parede
é mordido pela serpente!

Não é o dia de Yahweh trevas e não claridade,
E escuridão sem qualquer luz?

Portanto, temos que lidar não apenas com uma, mas com duas concepções do Dia de Yahweh.

Amós se refere ao Dia, no sentido de um evento jubiloso, como se ele fosse um símbolo bem conhecido, geralmente aceito pelo povo. Sobre a sua origem, podemos apenas especular que ela pertence ao complexo de símbolos cujos remanescentes foram preservados nos Salmos Imperiais. As promessas da liturgia da coroação no Salmo 2, por exemplo, certamente levariam à criação de um símbolo popular de glória, de um dia do domínio de Yahweh e de Israel sobre as nações e sobre a terra. Nossa inclinação, portanto, é atribuir a origem do Dia jubiloso ao recrudescimento geral do simbolismo cosmológico no período do Império Davídico. Portanto, não será necessário buscar antecedentes literários específicos nas expectativas messiânicas egípcias. A presença destas influências pode ser dada como certa no período em que Israel entrou em sua fase imperial e portanto estava receptiva a símbolos estrangeiros que expressassem convenientemente a experiência do Império recém-adquirido. Mesmo se estes antecedentes forem encontrados, de forma mais convincente do que os textos do Reino Médio que normalmente são utilizados nesta empreitada, a raiz de um símbolo desta natureza não é a literatura, mas sim uma experiência autóctone de Israel. Além disso, não acreditamos que quaisquer prefigurações notáveis do Dia jubiloso de Israel sejam encontradas na literatura dos impérios mais antigos do Oriente Médio. Afinal de contas, Israel não era a Babilônia, ou o Egito. A susceptibilidade do Império Davídico a símbolos cosmológicos nunca sufocou a experiência do Povo Eleito. O novo simbolismo tinha que se fundir ao destino de Israel de alcançar a terra prometida no *mamlakah* de Deus. Se olharmos para o tratamento apocalíptico tardio do Dia no Livro de Joel (que dificilmente é anterior ao quarto século a.C.), veremos que o

juízo é terrível para os que perseguem Israel e Judá, mas jubiloso para todos os que ‘invocarem o nome de Yahweh’ (2:32). E aqueles que escaparem serão separados daqueles que serão destruídos por um derramamento do espírito (2:28-29):

Depois disso, acontecerá
Que derramarei o meu espírito sobre todo ser vivo:
Vossos filhos e vossas filhas profetizarão;
Vossos anciãos terão sonhos;
E vossos jovens terão visões.
Mesmo sobre os escravos e as escravas,
Naqueles dias, derramarei também o meu espírito.

Este é o trecho de Joel que Atos 2 resumiu em sua interpretação do derramamento do Espírito Santo durante o Pentecostes. Nenhum significado desta natureza poderia ser desenvolvido a partir de símbolos cosmológicos sem o salto no ser que era a reivindicação de Israel para ser o Povo Eleito.

Se o dia terrível de Yahweh foi criado por Amós ou não é uma questão em debate. O fato de que em suas profecias ele ocorre com este significado pela primeira vez na literatura não prova nada em qualquer direção. O texto, pela forma da pergunta em 5:20, sugere que a sua audiência estava familiarizada com a variedade ameaçadora do símbolo, e poderia ser lembrada disso pela pergunta sobre o significado menos popular. Ao considerar este assunto, devemos nos basear no mesmo argumento usado anteriormente quando estudamos a idéia da teocracia e sua atribuição a Samuel. Enquanto a atribuição paradigmática não pode ser considerada uma prova de que o Samuel histórico foi o autor da idéia, o historiador posterior mostrou uma percepção notável sobre a conexão entre a experiência e o símbolo quando ele discerniu a situação de Samuel como uma fonte de experiências que, se fossem articuladas, seriam expressas na idéia teocrática. O problema do Dia terrível de Yahweh é similar. Malaquias o associou paradigmaticamente a Elias. O Elias histórico foi elevado ao status da figura prototípica que anunciava a catástrofe iminente. Como no caso de Samuel, a associação paradigmática não é prova de que o Elias histórico criou o símbolo. Mas aqui também, o oráculo de Malaquias discerniu bem a situação do nono

século como uma fonte provável de experiências que, se articuladas, seriam expressas no símbolo do Dia terrível. E como sugerimos, no caso de Samuel, que as idéias teocráticas deviam ter ocorrido a mais do que apenas um profeta daquele período, aqui também vamos assumir que na crise do nono século mais do que apenas um profeta em Israel concebeu a idéia de um Dia algo diferente da expectativa geral do povo, em sua rejeição chauvinista e cosmológica de Yahweh. Pois na lógica simbólica, o Dia terrível estava relacionado ao Dia jubiloso, como uma reação a ele. Na medida em que o Dia jubiloso com a sua expectativa exuberante de um governo mundial se originou no Império e em seu simbolismo, o Dia terrível era um protesto obviamente antimonarquista. Não há nenhuma situação em que ele se encaixaria melhor do que na revolta profética do século IX.

No Judaísmo pós-exílico, assim como no Cristianismo, Elias é considerado como uma das principais figuras no drama da revelação de Deus ao homem. Isto é óbvio. Para determinar o seu papel mais claramente, vamos listar, em ordem sistemática, as principais etapas do desenvolvimento de símbolos escatológicos que na análise anterior tiveram que ser mencionados de passagem:

(1) O problema da escatologia é dado com a ambigüidade de Canaã. O Reino de Deus foi compreendido como o estabelecimento do Povo Eleito em existência histórica, localizada em uma área geográfica definida. Para separar do símbolo compacto a idéia de um reino que não é deste mundo, os seguintes componentes tiveram que ser eliminados: (a) que um povo particular no sentido étnico era o portador do reino na história; (b) que o reino seria realizado através da organização mundana de um povo; (c) que o reino poderia ser realizado na história como um estado contínuo de conduta perfeita sob a vontade de Deus por qualquer grupo humano.

(2) Canaã foi submetida a uma tensão após a Conquista. A existência pacífica do Povo Eleito na forma da nação santa se mostrou impossível no novo ambiente; e a fusão com os cananeus diluiu o Yahwismo original por meio de várias formas de sincretismo. As duas perturbações da ordem foram ligadas através dos ritmos simbólicos de Juízes, como rejeição e punição divina. A idéia de paz e prosperidade como a recompensa por bom comportamento era primitiva, é claro, e tinha inclusive um toque mágico,

mas pelo menos o sentimento de culpa e do julgamento divino estava presente nela.

(3) Com o sucesso da monarquia e do Império, outros dois elementos entraram no complexo de símbolos. Por um lado, o papel do profeta foi estabelecido como o guardião da ordem Yahwista, através de Samuel e Natã, e apareceram os contornos do problema teocrático. Por outro lado, a rejeição generalizada do Yahwismo alcançou um novo máximo no décimo século, com a transformação de Yahweh em um cosmocrata. A este período, atribuímos a transformação do símbolo cananeu em um glorioso Dia de Yahweh que estabeleceria o governo do povo do Império sobre as nações e sobre a terra.

(4) Depois da secessão de Israel do Império, no nono século, a rejeição alcançou o culto público. Este foi o período crítico, como dissemos, na formação do complexo de símbolos escatológicos. Os codificadores e historiadores retornaram às fontes e tentaram restabelecer os padrões da ordem pelos quais a deserção deveria ser avaliada. O '*malakh do berith*' apareceu como a voz permanentemente presente do espírito. E os profetas transformaram o Dia de Israel, de um dia de vitória cósmica e glória, em um terrível dia de julgamento pronunciado por Yahweh contra o Reino, na forma de uma catástrofe política.

(5) O complexo foi formado, mas na crise do nono século ele ainda estava dirigido contra a dinastia e as influências estrangeiras. A revolta contra os Omríadas, mesmo se liderada por um general, tinha o apoio popular e, em particular, dos Recabitas. A organização do Reino em sua forma específica era a fonte do mal. O próprio povo ainda não tinha qualquer culpa, e poderia ser instigado a realizar o estado de perfeição a não ser que fosse desviado por reis e suas esposas estrangeiras. No oitavo século, com Amós, começou a linha de grandes profetas que compreendeu que o próprio povo tinha culpa. A intoxicação com a monarquia estava passando, e o Povo Eleito do período pré-monárquico voltava à proeminência. O terrível Dia de Julgamento ameaçava agora o próprio povo. Ao mesmo tempo, nos séculos VIII e VII, os historiadores elaboraram a história dos períodos Patriarcal e Mosaico, enquanto os codificadores concentraram a essência da ordem Yahwista nos discursos Deuteronomicos de Moisés.

(6) No Malaquias pós-exílico, no século V, os elementos que contribuíram para o complexo formaram um padrão estável. Moisés e Elias se tornaram os protótipos do legislador e da voz profética. Os dois Dias de Yahweh se tornaram as alternativas da restauração ou destruição final de Israel. E, o que poderia facilmente ser esquecido, o anônimo “Malaquias” foi o profeta que combinou os símbolos do passado e do futuro em um novo símbolo, que expressava integralmente o seu sentimento de deserção e de julgamento no presente.

(7) Com Malaquias, os símbolos carregados de imagens históricas do passado e do futuro chegaram a um tipo de equilíbrio. E em seu centro, tornou-se visível o presente eterno no qual o drama divino-humano da história é encenado. Com o aparecimento de Jesus, o próprio Deus entrava no presente eterno da história. O Reino de Deus estava presente na história agora, mesmo se não fazia parte dela. As conseqüências da Encarnação para a ordem histórica da humanidade não foram imediatamente percebidas; e levou algum tempo para formar formas de simbolização que fossem apenas moderadamente adequadas. ^{276} Os símbolos do passado foram os primeiros a perder a sua posição dominante. Na visão no Monte Tabor, Moisés e Elias conversaram com Jesus – e então desapareceram, mesmo apesar de Pedro estar disposto a acomodá-los como membros de uma trindade espiritual. A Lei e os Profetas tinham sido ‘levados à perfeição’. Os símbolos do futuro foram mais persistentes. No próprio contexto do Monte Tabor, Jesus (Mateus 16:27-28) declarou a seus discípulos: ‘Porque o Filho do Homem há de vir na glória de seu Pai com seus anjos, e então recompensará a cada um segundo suas obras. Em verdade vos declaro: muitos destes que aqui estão não verão a morte, sem que tenham visto o Filho do Homem voltar na majestade de seu Reino.’ Apenas gradualmente, ao longo dos séculos cristãos, é que as imagens históricas futurísticas foram transformadas nos genuínos símbolos escatológicos da vinda do Anticristo, da Parúsia, e do Último Julgamento – eventos que não era mais parte do tempo histórico.

O século IX foi o século crucial na história da escatologia, na medida em que neste período o conjunto de elementos que compoariam o complexo de símbolos foi finalizado. A lei como o padrão da ordem, a deserção de Israel, a experiência do julgamento, as alternativas da restauração ou da punição catastrófica – todos estavam presentes, mesmo que não tivessem ainda

alcançado o equilíbrio de Malaquias. A finalização do conjunto é associada à Elias. Por meio de Moisés, seu servo, Yahweh concluiu sua aliança com Israel; por meio de Elias, seu mensageiro, nas profundezas da deserção, ele ameaçou os transgressores com o julgamento e a destruição. Por meio de Moisés, o povo realizou o salto no ser e ganhou sua liberdade no presente sob Deus; por meio de Elias, ele foi alertado de que a escolha de Yahweh podia ser revertida, e a aliança podia ser anulada. Ser um Povo Eleito não era uma garantia de sucesso na história pragmática, era antes uma forma de existência que podia ser perdida da mesma forma que havia sido conquistada. O salto no ser é carregado com a possibilidade de uma queda no ser. Moisés e Elias, os profetas da ascensão e da queda, são parceiros. A dinâmica da existência sob Deus requeria o grito de alerta e a restauração, da mesma forma que requeria o fundador.

Na dinâmica da existência, Moisés e Elias se complementavam mutuamente. No processo da história, a fundação do povo por Moisés foi seguida da deserção de Israel, como representada pela dinastia Omríada. Elias, o profeta e restaurador, entra na história como uma terceira força. O triângulo de forças históricas é essencial para a compreensão da situação. Se a revolta profética não tivesse passado de uma oposição política ao governo de Israel, ela dificilmente teria tido sucesso. Os profetas eram uma força porque nem mesmo a dinastia questionava a autoridade espiritual derivada de Moisés. Infelizmente, sabemos muito pouco sobre a dinâmica das três forças. E, em particular, não sabemos nada sobre as origens de Elias. O profeta apareceu subitamente, na presença do Rei, e anunciou perante ele, do nada: ‘Pela vida de Yahweh, Deus de Israel, a quem sirvo, não haverá nestes anos orvalho nem chuva, senão quando eu o disser’ (I Reis 17:1). Após pronunciar estas palavras, ele se retirou; e o céu permaneceu seco por anos a fio, sem nenhuma gota de chuva. Seguiram-se a seca e a fome. Um homem com Elias era uma dor de cabeça para um governo, mesmo se ele não se preocupasse muito com o bem-estar do povo.

A brusquidão da interferência do profeta com os assuntos de Israel merece nossa atenção. Em parte, ela pode ser explicada pela natureza das fontes, assim como pelo uso que o autor de Reis fez delas. Suas principais fontes eram os Atos dos Reis de Israel e os Atos dos Reis de Judá. Dos Atos, o historiador extraiu breves trechos para cada reino, como achamos para o reino de Omri em I Reis 16:21-28, e para Acab em 16:29-34, e dirigia seus leitores aos próprios Atos para mais informação. Quando em I Reis 17 a

narrativa se expande em uma riqueza de detalhes sobre a revolta profética, fica claro que os trechos dos Atos foram interrompidos pelas estórias e lendas sobre Elias, Eliseu, e outros profetas. O aparecimento súbito de Elias, que não tinha sido sequer mencionado no resumo precedente sobre o reinado de Acab, pode portanto ser explicado pela falta de fontes. Mesmo assim, esta explicação não é completamente convincente – e normalmente é recomendável, ao lidar com a narrativa bíblica, não atribuir peculiaridades de conteúdo à incompetência do historiador. Enquanto o aparecimento abrupto pode ser explicado como o início de uma nova fonte, o seu desaparecimento abrupto após o breve discurso de Elias perante o Rei faz parte da estória. Portanto, podemos imaginar o autor em busca de artifícios literários que expressem a brusquidão inexplicável de uma explosão espiritual. A própria lenda se debate com este problema ao retratar Elias como o único sobrevivente de um massacre de todos os profetas Yahwistas por instigação da casa real (18:22; 19:10, 14). A imagem é evidentemente incompatível com o aparecimento de profetas Yahwistas isolados, assim como o aparecimento de um bando de quatrocentos profetas, como conselheiros de Acab em I Reis 20 e 22. O seu objetivo é enfatizar, com a imagem da solidão, a figura de Elias como o grande adversário espiritual das forças da época.

Temos um vislumbre aqui e ali do conflito de forças através de frases que soam autênticas. Após três anos de seca, Elias reaparece perante Acab. O encontro é um curto drama (I Reis 18:17-18):

Ao vê-lo, Acab lhe disse:

Eis-te aqui, o perturbador de Israel!

Respondeu Elias:

Não sou eu o perturbador de Israel, mas tu, sim, e a casa de teu pai, porque abandonastes os preceitos do Senhor e tu seguiste aos Baalim.

Um outro encontro sucede quando o casal real tramou o assassinato jurídico de Naboth para obter o seu vinhedo. Quando o Rei toma posse, Elias aparece novamente (21:20-21):

Acab exclamou:

Encontraste-me de novo, ó meu inimigo?

Respondeu Elias:

Sim. Porque te vendeste para fazer o mal aos olhos do Senhor.

Farei cair o mal sobre ti, varrer-te-ei, exterminarei da família de

Acab em Israel todo varão, seja escravo ou livre.

Em uma terceira ocasião, através da humilhação dos profetas Baalistas no Monte Carmelo, Elias entrou em conflito direto com a Rainha, a filha do rei-sacerdote do Baal de Tiro. A frase que sintetiza o conflito de forças, a abertura de uma mensagem enviada pela Rainha ao Profeta, é preservada da Septuaginta (19:2) mas não no Texto Masorético:

Se és Elias, eu sou Jezebel... .

A própria mensagem contém as ameaças que levam Elias a abandonar sua residência apressadamente.

Os três curtos dramas revelam as forças organizadas contra Elias, e ao mesmo tempo revelam como Elias aparecia perante os olhos dos poderes da época. Ele era o inimigo de Israel, em oposição ao Rei, que tinha que carregar a responsabilidade da existência do povo, tanto no campo doméstico como nas relações exteriores. Ele era o inimigo pessoal do Rei, ao acusá-lo por sua conduta em casos como o de Naboth. E ele era o profeta de Yahweh, em oposição ao Baalismo representado pela Rainha. Nas três relações, é evidente que os poderosos de então não podiam deixá-lo de lado, e não o fizeram. Existe um tom de intimidade quanto o Rei e o Profeta se acusam mutuamente de serem os perturbadores de Israel. E existe o cansaço da expectativa cumprida no lamento do Rei, ‘Encontraste-me de novo, ó meu inimigo?’ Mesmo a proclamação da Rainha é defensiva, pois ela precisa erguer-se em um ato formal de equivalência para conversar com o Profeta. Existe um crepúsculo de tragédia em todos os encontros, pois a verdade na voz do profeta era percebida mesmo por aqueles que por ele eram acusados. De fato, a autoridade em Israel estava sendo transferida, do Reino para o Profeta.

O ataque de Elias foi dirigido ao coração da deserção de Israel, ou seja, contra o culto do Baal. O episódio de I Reis 17-18, que se inicia com o súbito anúncio da seca, põe em xeque o poder do Baal da fertilidade. Se Israel prosperou com ricas colheitas, isso se deve à benção de Yahweh, e não do Baal. A lição pôde ser convincentemente ensinada através da seca de Yahweh, esticada até o ponto da fome geral, que o Baal foi impotente para romper. Três anos foram considerados suficientes, por Yahweh, para ensinar a lição. Elias recebeu a informação de seu Deus de que a chuva iria cair. O profeta se apresentou, portanto, perante o Rei e propôs o embate público com os profetas do Baal no Monte Carmelo. Mas aprender lições não é uma das características de um povo. Quando Elias formula a pergunta, 18:21:

Até quando claudicareis dos dois pés?

Se Yahweh é Deus, segui-o,

mas se é Baal, segui a Baal!

o povo nada respondeu. A resposta veio apenas após o clímax miraculoso do embate. Elias orou (18:36-37):

Yahweh, Deus de Abraão, de Isaac e de Israel, saibam todos hoje que sois o Deus de Israel, que eu sou vosso servo e que por vossa ordem fiz todas estas coisas.

Ouvi-me, Yahweh, ouvi-me: que este povo reconheça que vós, Yahweh, sois Deus, e que sois vós que converteis os seus corações!

Então caiu o fogo de Yahweh e consumiu os sacrifícios, o altar, e a água nas covas. E quando o povo viu isso, ele se prostrou no chão e disse (18:39): ‘Yahweh é Deus! Yahweh é Deus!’

A natureza exata do Yahwismo de Elias é um assunto controverso entre historiadores modernos. Será que Elias tinha uma concepção monoteística da divindade, como sugerido pela grito, ‘Yahweh é Deus’? Ou será que ele reconhecia a divindade do Baal e queria apenas estabelecer a jurisdição exclusiva de Yahweh sobre Israel, como indicado pela oração? Os defensores da primeira opinião chamam a atenção para o sarcasmo despejado por Elias em seus confrades Baalistas em 18:27. Ele os incita a

gritar mais alto, pois afinal de contas Baal era um deus: ‘estará entretido em alguma conversa, ou ocupado, ou em viagem, ou estará dormindo... e isso o acordará!’ Ninguém que realmente acreditasse que o Baal era um deus, diz o argumento, usaria uma linguagem tão irreverente. Os defensores da segunda opinião chamam a atenção para a oração, assim como para a estória em II Reis 1, onde Elias reconheceu a divindade do Baal-Zebub de Ekron mas insistiu na jurisdição exclusiva de Yahweh sobre Israel. Não pretendemos tomar lado nesta controvérsia, pois suspeitamos que ela é anacrônica. Pois Elias não tinha que lidar com teologia, e sim com o culto do Baal em Israel. Se Yahweh era Deus em Israel, o culto tinha que ser abolido, quer o Baal fosse um deus, quer não. O objetivo principal a ser alcançado era o monopólio do culto de Yahweh. Além disso, é bastante possível, e realmente se torna provável em várias formulações, que a experiência de Deus de Elias foi profunda e clara o suficiente para que ele discernisse que Yahweh era um Deus ao lado do qual nenhum outro deus podia ser considerado, porque eles não eram deuses.

Os infortúnios do mensageiro de Deus não eram teológicos. O seu perigo era o desespero. A disputa contra os profetas Baalistas terminou com a vitória de Yahweh – se bem que devemos duvidar da matança de seus inimigos, da mesma forma que desconfiamos do massacre de profetas Yahwistas. Mesmo assim, quando o milagre ocorreu e a chuva começou a cair, tudo continuou como antes no que dizia respeito ao culto do Baal. A missão de Elias tinha fracassado. Além disso, a sua vida estava em risco. Ele fugiu do país, acompanhado apenas de um servo. Em Bersabéia, em Judá, ele deixou o servo para trás e foi sozinho para o deserto, durante um dia de viagem. Ali, ele se sentou sob uma árvore, para morrer.

Elias no deserto é uma das grandes cenas na história da humanidade. O tema do Êxodo permeia a cena – mas em um outro tom espiritual. Moisés tinha levado o seu povo do Sheol da civilização para o Deserto; e do Deserto, onde o povo tinha encontrado seu Deus, para Canaã. Agora, Israel e Canaã tinham se tornado o Sheol; e Elias foi para o deserto, sozinho, sem um povo. Quando a existência da liberdade sob Deus tinha fracassado, era chegada a hora da última migração, a morte. Ou melhor, é assim que Elias devia estar se sentindo. Pois no Deserto, Deus se revelou mais uma vez. Um anjo veio a Elias enquanto dormia e deu a ordem para que ele se dirigisse ao Monte Horeb. Fortalecido com comida milagrosa e com a palavra de

Yahweh, ele partiu na longa jornada. E, no Monte Horeb, Yahweh apareceu para ele (19:11-13):

Yahweh disse-lhe: Sai e conserva-te em cima do monte na presença do Senhor:

Ele vai passar.

Nesse momento passou diante de Yahweh um vento impetuoso e violento, que fendia as montanhas e quebrava os rochedos; mas Yahweh não estava naquele vento.

Depois do vento, a terra tremeu; mas Yahweh não estava no tremor de terra.

Passado o tremor de terra, acendeu-se um fogo; mas Yahweh não estava no fogo.

Depois do fogo ouviu-se o murmúrio de uma brisa ligeira.

Tendo Elias ouvido isso, cobriu o rosto com o manto, saiu e pôs-se à entrada da caverna.

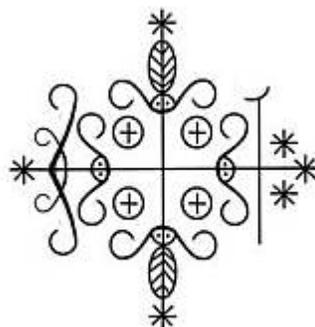
Uma voz disse-lhe:

Que fazes aqui, Elias?

Realmente, o que estava Elias fazendo ali? Quando o maquinário sensual da aparência divina tinha se exaurido – preparando a aparição, mas não sendo a aparição – houve uma brisa ligeira. E neste momento, o simbolismo sensual do Êxodo, Deserto, Canaã e Morte foi rompido, e revelou o seu segredo como a vida do espírito, aqui e agora, no mundo. Como o prisioneiro de Platão deve voltar para a Caverna após a visão do Agathon e se unir aos seus companheiros de prisão, da mesma forma Elias é enviado de volta, pela brisa ligeira, da Montanha de Deus a Israel.

A tarefa de Elias no mundo ao qual ele retornou foi o estabelecimento da sucessão profética. Quando voltava de Horeb, ele viu Eliseu e lançou seu manto sobre ele. ‘Em seguida [Eliseu] partiu e seguiu Elias, para servi-lo’ (19:19-21). Quando a morte se aproximou – a morte ordenada por Deus, e

não a morte do desespero – Elias desceu ao Jordão com seu sucessor. Ali, nas margens do rio, ele pegou seu manto, o enrolou, e golpeou as águas. Elas se dividiram, como o Mar Vermelho tinha se dividido para permitir a passagem de Moisés e de Israel, de modo que eles cruzassem sem molhar os pés. Esta foi a jornada para o último Deserto e sua liberdade. Continuando o seu caminho, entretidos a conversar, eis que de repente um carro de fogo com cavalos de fogo os separou um do outro, e Elias subiu ao céu num turbilhão’ (II Reis 2:11). Eliseu viu isso e gritou: ‘Meu pai, meu pai! Carro e cavalaria de Israel!’ Então, ele pegou o manto que tinha caído de Elias, o usou como Elias tinha feito para dividir as águas do Jordão, e caminhou de volta para o mundo.



PARTE QUATRO

Moisés e os Profetas



CAPÍTULO 11

A Torah Deuteronomica

1. Os Profetas e a Ordem de Israel

A história como o presente sob Deus era a forma interna da existência de Israel. Como tinha sido conquistada por Moisés e o Berith, ela também podia ser perdida através das deserções do povo de Yahweh e de suas instruções. Quando uma tal crise de deserção ocorria, era a função do ‘*malakh* do *berith*’ lembrar o povo de suas obrigações, e restaurar a forma interna. Enquanto o fenômeno do profetismo está longe de ser resumido por esta caracterização, a função do *malakh* deve ser o guia para a sua interpretação em um estudo da ordem Israelita.

Quando a função do profeta é definida nestes termos, a precariedade da ordem Israelita, assim como as dificuldades da tarefa do profeta, se tornam claras. Acima de tudo, o profeta a quem Yahweh comunicava a sua palavra poderia chegar à conclusão de que a situação era desesperada e devolver o seu mandato a seu Deus. Esta foi a conclusão alcançada por Elias; e no nível da história pragmática, havia a possibilidade de que os profetas em potencial desistissem de sua missão em face de sua futilidade. Israel, realmente, poderia ter se tornado uma nação como as outras, e Yahweh poderia ter se tornado um dentre muitas divindades do Oriente Médio. O espírito de Yahweh, porém, revelou ser um poder diferente na pessoa de Elias. O profeta não conseguia desesperar de seu povo sem desesperar do espírito; ele não podia ir ao deserto para morrer em Deus. O espírito, mesmo que não fosse deste mundo, era vivenciado como a fonte de sua ordem; e a solidão vivida por ele na existência histórica não podia ser aliviada pela

solidão da fuga. A fuga ao Monte Horeb foi interrompida pela pergunta, ‘Que fazes aqui?’

A experiência de Elias impossibilitava a inversão do salto no ser. O lugar do *malakh* era com seu povo. Mesmo assim, quando o profeta, em obediência às instruções divinas, voltou atrás, ele teve que enfrentar a outra pergunta ao retornar, o que ele e seus sucessores deveriam fazer no mundo. A situação na qual se encontravam os profetas era realmente desesperada porque estava misturada às complexidades da existência pragmática de Israel. Por um lado, quando os profetas tiveram alguma medida de sucesso, como na revolta de Jeú, eles punham em risco as relações diplomáticas que asseguravam a sobrevivência do país; por outro lado, quando a existência do povo como uma comunidade organizada era ameaçada de extinção, o valor da aliança com Yahweh, que incluía a promessa de um futuro glorioso em Canaã, era posto em dúvida.

Portanto, sob o impacto do movimento profético, ocorreram as vacilações na aderência à ordem Yahwista que acompanharam a história do povo, desde o nono século até os períodos Helenístico e Romano. Sob a pressão dos Impérios, Israel se assimilava à cultura dos vizinhos mais poderosos, e então ocorria uma renovação do nacionalismo Yahwista que resultava em um desastre político. O afrouxamento diplomático da ordem Yahwista sob a dinastia Omríada, no nono século, provocou a revolta profética que impossibilitou a política de alianças estrangeiras. Dois séculos depois, a assimilação ao panteão egípcio, sob o reinado de Manassés em Judá, provocou a reforma Deuteronomista que disparou uma resistência desastrosa à Babilônia. E a mesma tensão ainda estava presente no período dos Macabeus, nas lutas entre os helenistas e os zelotes nacionalistas. Os próprios profetas foram tragados entre as forças de sua época. Um Jeremias, por exemplo, foi inicialmente um propagandista da reforma Deuteronomista, pois ela cumpriu exigências proféticas para a purificação do Yahwismo; depois, ele se tornou um adversário, quando percebeu que a Torah Deuteronomista era uma ossificação do espírito; e a tradição de que ele foi morto no Egito por judeus que atribuíam a queda de Jerusalém às divindades estrangeiras que tinham sido insultadas pelas reformas proféticas é bastante crível. O presente sob Deus tinha se tornado um impasse suicida quando era

concebido como a instituição de um pequeno povo em resistência a impérios.

As escrituras de Israel se tornaram o Antigo Testamento do Cristianismo, e a *dabar* profética de Yahweh a seu povo se tornou a palavra de Deus à humanidade. Precisamos de um esforço de imaginação para compreender, hoje, que os profetas estavam preocupados com a ordem espiritual de um povo concreto, do povo com quem Yahweh tinha estabelecido um Berith. Sob as condições da história de Israel, o aspecto concreto de sua tarefa apresentou problemas que nunca foram completamente solucionados. Por um lado, a experiência profética avançou na direção da clareza do entendimento de que Yahweh não era apenas o único Deus além do qual Israel não podia ter outros deuses, mas também o Deus único para toda a humanidade, junto a quem não existia nenhum outro deus. Por outro lado, a Israel concreta estava mudando de identidade, dos clãs hebreus da Conquista, por meio da fusão com os cananeus, até o povo do Império Davídico que incluiu Judá, seguindo-se dos Reinos divididos e finalmente de Judá apenas, terminando na organização da comunidade pós-exílica em torno do Templo restaurado. Yahweh tendia a se tornar um Deus universal da humanidade, ao mesmo tempo em que Israel se tornava cada vez menor. Por isso, os profetas viviam sob a tensão do conflito entre o universalismo espiritual e o paroquialismo patriótico, que estava inerente desde o princípio no conceito de um Povo Eleito.

A tensão alcançou proporções trágicas quando se tornou plenamente consciente, no símbolo exílico do Deutero-Isaías do Servo Sofredor pela humanidade, antes de se dissolver anticlimaticamente nas reformas restritivas de Neemias e Esdras. Entretanto, mesmo após o remanescente se recolher em sua cela, a consciência do problema permaneceu viva, como no autor desconhecido do Livro de Jonas. Nesta época tardia, porém, na estória de um profeta que recebeu a ordem de Yahweh de salvar Nínive através da pregação mas tentou evitar a ordem divina ao fugir na direção oposta, a consciência adquiriu tons irônicos:

A palavra de Yahweh veio a Jonas ... : Levanta-te, vai a Nínive, a grande cidade, e prega contra ela Então Jonas se ergueu e fugiu para Társis, para longe da presença de Yahweh... .

Não é necessário concordar com alguns comentaristas sagazes que consideram Jonas o livro mais profundo do Antigo Testamento, mas não devemos menosprezar o fato de que no quarto século, dentro da órbita da literatura canonizada, o dilema trágico de Israel tinha adquirido um toque cômico.

Enquanto o dilema certamente não tinha nenhuma comicidade na literatura pré-exílica de Judá, às vezes nos perguntamos em que grau as implicações trágicas tinham realmente se tornado conscientes. É evidente que os problemas foram articulados claramente, mas a articulação não resultou em nenhuma reflexão; os conflitos foram submersos, de certa forma, sob uma vontade fanática de existência coletiva. A catástrofe do Reino do Norte teve as graves repercussões na experiência Judaíta da ordem que se expressaram na criação da Torah Deuteronomica, e devemos supor que tal reorganização radical de símbolos deveria ter gerado alguma observação crítica, expressão de lamentação, ou apologia. Israel, afinal de contas, tinha perecido; e Judá era a herdeira de suas tradições. A transferência, porém, não provocou mais do que a suave oscilação terminológica que vemos em Isaías e em Miquéias. Em uma frase como ‘O Santo de Israel’, por exemplo, o termo ‘Israel’ ainda significava para Isaías a comunidade que tinha sido constituída por Yahweh através do Berith. Mas ele também podia absorver as contingências políticas e significar o povo organizado nos dois Reinos, como no versículo 5:7:

A vinha do Senhor dos exércitos é a casa de Israel,
e os homens de Judá são a planta de sua predileção.

E uma vez que o Yahweh de Israel tinha se tornado o Yahweh dos Reinos, a Judá politicamente separada podia se intrometer no simbolismo de Israel, como em 8:14:

Ele será a pedra de escândalo e a pedra de tropeço para as duas casas de Israel,
o laço e a cilada para os habitantes de Jerusalém.

Da Judá que tinha se tornado uma das casas de Israel, portanto, foi apenas um pequeno passo até a Judá que na realidade política tinha se tornado a única casa de Israel após os desastres de 734 e 722, como em Miquéias 3:1:

Ouvi, chefes de Jacó,
e vós, príncipes da casa de Israel.

A facilidade da transição, o golpe de vista pelo qual a Israel que tinha perdido sua existência política foi retirada da existência simbólica e substituída por Judá, nos lembra a brutalidade carismática de David em sua aceitação do sucesso e da sobrevivência.

É com uma brutalidade semelhante que a retórica esplêndida do Deuteronômio passa por cima da tensão entre o Deus único da humanidade e o Yahweh que é uma possessão particular de Israel (e agora, de Judá). Deuteronômio 4:35 esclarece ao povo: ‘Tu foste testemunha de tudo isso para que reconheças que Yahweh é Deus, e que não há outro fora dele’; e 4:39 prossegue: ‘Sabe, pois, agora, e grava em teu coração que Yahweh é Deus, e que não há outro em cima no céu, nem embaixo na terra.’ Já que não há qualquer cláusula na formulação dos versículos, eles podem ser compreendidos (como alguns historiadores de fato o fazem) como a primeira formulação do monoteísmo teórico. Mesmo assim, surgem dúvidas sobre o significado preciso destes versículos quando lemos em 6:4-5 a famosa invocação:

Ouve, ó Israel! Yahweh – nosso Deus, Yahweh – é o único!

Amarás Yahweh, teu Deus, de todo o teu coração, de toda a tua alma e de todas as tuas forças!

Pois a singularidade de Yahweh, como mostra o contexto, é compatível com a existência dos deuses de outros povos, os quais Israel não deve seguir (6:13-15). E a singularidade e universalidade de um Deus de toda a humanidade é, além disso, difícil de se reconciliar com a sujeição das cidades, casas e propriedade de outros povos a Israel (6:10-12), ou com a ordem de exterminar os outros povos para evitar a contaminação com outros deuses (7:1-5; 7:16-26). Por outro lado, parece ser o Deus universal quem,

através de um ato livre de amor, escolheu Israel para estabelecer uma aliança (5:2) e a consagrou como o seu povo em preferência a outros povos que ele também poderia ter escolhido (7:6-8). E Israel é tranquilizada com a afirmação de que ‘Yahweh, teu Deus, é verdadeiramente Deus, um Deus fiel, que guarda a sua aliança e a sua misericórdia até a milésima geração para com aqueles que o amam e observam os seus mandamentos’ (7:9). A partir do conflito de formulações, podemos apenas concluir que o nível da articulação doutrinal, da ‘teologia’, não foi alcançado pelo Deuteronômio, assim como não tinha sido alcançado pelos documentos anteriores que já examinamos. É claro que a tendência na direção de uma compreensão diferenciada do único Deus universal é pronunciada, mas ela ainda está tão profundamente embebida na experiência compacta do povo e de seu destino que o contexto nega às passagens monoteísticas o significado que elas teriam se estivessem isoladas. A ferocidade da existência coletiva ainda não admitia sua dissolução na liberdade de almas individuais, Israelitas ou não, sob Deus.

2. Os Discursos de Moisés

O Livro do Deuteronômio é o símbolo no qual o espírito dos profetas se fundiu à vontade Judaíta de existência coletiva. De acordo com as conjecturas mais plausíveis, ele é fruto do trabalho de sacerdotes sob influência profética, ou em cooperação com discípulos da geração de Isaías e de Miquéias, que tiveram que enfrentar o problema de uma ordem Yahwista para Judá durante o reino de Manassés (692-639). É um código legal, assumindo a forma de discursos de Moisés, de modo a conferir às exigências do *malakh* a autoridade do fundador.

O tempo conjecturado de sua criação, o período da maior força da Assíria sob Essarhaddon (681-668) e Assurbanipal (668-625), foi também o período no qual Judá se assimilou mais intensamente à civilização cosmológica circundante. A enumeração dos atos de purificação de Josias, em II Reis 23,

sugere a extensão da deserção do Yahwismo: nos pátios do Templo, Manassés tinha construído altares para divindades do panteão assírio, assim com aos exércitos do céu (II Reis 21:5), que tiveram que ser removidos (23:4-5), e havia uma carruagem e cavalos dedicados ao deus-sol (23:11); os ministros e servos de algum culto de fertilidade, que habitavam no Templo, foram despejados (23:7); os altares no telhado para os deuses astrais tiveram que ser abolidos (23:12); o rei reformador, além disso, tentou acabar com a prática de oferecer crianças queimadas em sacrifício a Molech (o Baal-Melek) (23:10), um sacrifício no qual o próprio Manassés tinha participado (21:6); e, finalmente, os santuários dos deuses estrangeiros estabelecidos por Salomão para suas esposas foram depredados (23:13). Sob a influência do poder assírio, é evidente que o governo e o povo de Judá tinha aceitado os deuses dos batalhões mais poderosos em sua cultura religiosa, como era o costume dos derrotados naquela época. Apesar de tal assimilação tão profunda, porém, não há razão para assumir que o culto de Yahweh tenha se enfraquecido durante o período. Os profetas do oitavo século, afinal de contas, tinham feito o seu trabalho; e a escapada milagrosa de Jerusalém da conquista pelo exército de Senaqueribe em 701 tinha aumentado grandemente o prestígio de Yahweh como um Deus local e territorial. Além disso, os reis da dinastia Davídica continuavam a reinar como os ‘filhos de Deus’ sob o ‘Yahweh que tinha feito os céus’; e é bem possível que algumas das fórmulas dos Salmos Imperiais tenha alcançado sua popularidade durante o reinado de Manassés. Yahweh pode ter se tornado semelhante, naquele reinado, a um Senhor dos Céus, como o Anu da Mesopotâmia, da mesma forma que na época de Jeftá ele tinha se tornado um Chemosh Israelita, e na época de Salomão provavelmente uma divindade parecida com o Amon egípcio. De qualquer forma, Yahweh permanecia ileso, como o Deus de Israel, durante as transições mitológicas da era.

Sob Manassés o Deuteronomio pôde ser concebido e escrito, mas não podia ser distribuído ao público. É verdade que o monopólio do culto em Jerusalém fazia grandes concessões aos sentimentos populares, na medida em que (1) a concentração nos aspectos cúlticos do Yahwismo abandonava a insistência profética na pureza do coração, e (2) o monopólio do culto em Jerusalém conferiu ao Templo uma qualidade de fetiche, comparável à concessão que Maomé teve que fazer ao deixar a Caaba em Meca para o

povo. Apesar de tal diluição, porém, o Rei não podia tolerar uma oposição Yahwista real, mesmo se estivesse inclinado nesta direção, pois isto teria ameaçado as relações diplomáticas com o vizinho poderoso. E o intervalo entre a geração de Isaías e Miquéias (*ca.* 740-690) e a de Sofonias, Naum, e Jeremias (*ca.* 637-580) sugere que os profetas foram levados à clandestinidade. Portanto, o manuscrito da nova Torah, embora preservado no Templo, foi esquecido, para ser redescoberto apenas *ca.* 622/21, no reinado de Josias. Nesta época, o poder assírio estava em decadência, e Nínive já tinha sofrido o primeiro sítio de Cyaxares, em 625. O partido dos profetas, com um rei simpatizante a seus propósitos, pôde então publicar o código redescoberto e proclamá-lo a lei do país.

A estória da descoberta e da proclamação é contada em II Reis 22-23. O código, aparentemente, realmente tinha sido esquecido e foi descoberto por acidente, apesar de ser bem possível que os sacerdotes responsáveis pela descoberta soubessem da natureza e origem do que encontraram. Uma profetisa, Holda, foi convocada para autenticar o ‘livro da lei’ através de uma palavra direta de Yahweh; e Holda cumpriu seu papel ao prometer duras represálias de Yahweh pelas deserções da lei como descrita no livro, e ao mesmo tempo ao conceder uma suspensão da pena se o pio Josias, juntamente com o seu povo, voltasse à obediência da lei. Assim, em uma cerimônia solene (23:1-3), depois que o código tinha sido lido ao povo reunido, o Rei ‘de pé na tribuna’ fez um *berith* com Yahweh para seguir as determinações da aliança, como descritas no livro, e ‘todo o povo concordou com esse *berith*.’ O texto proclamado na ocasião é designado em certos momentos como ‘o livro da Torah’ (22:8), ‘as palavras do livro da Torah’ (22:11), ‘as palavras da Torah escritas no livro’ (23:24), e em um trecho provavelmente pós-exílico, ‘a Torah de Moisés’ (23:25); ele também é designado como ‘o livro da aliança’ (23:2, 21). Como o texto tinha sido o objeto de revisões editoriais antes de ser incorporado no que hoje é o Deuteronômio, os seus limites precisos são motivo de conjectura. Os Capítulos 31-34, que relatam a morte de Moisés, certamente devem ser excluídos do texto, pois pertencem às narrativas J e E. Dentro dos demais capítulos 1-30 temos que distinguir a Torah propriamente dita (12-26) da Introdução (1-11) e da Conclusão (27-30). Os capítulos introdutórios apresentam elementos de pelo menos três introduções, os capítulos finais

apresentam pelo menos duas conclusões, e a própria Torah confessa, por suas repetições, a inclusão de versões alternativas. Portanto, o Livro da Torah deve ter sido originalmente um livro muito mais breve e compacto.

[{277}](#)

3. As Instruções de Yahweh e a Torah de Moisés

A interpretação do código deuterônômico e de sua história deve distinguir entre a descoberta do manuscrito como um objeto físico e sua descoberta como a Torah de Moisés. O manuscrito como um objeto físico realmente pode ter sido guardado após ter sido terminado, pois ele não podia ser divulgado na ocasião ou utilizado para qualquer fim público; ele realmente pode ter sido esquecido e encontrado por acidente, apesar de ser provável que a sua descoberta tenha sido facilitada por alguma memória de sua existência e pela vaga noção de que ele poderia ser útil nas circunstâncias políticas que tinham se modificado. Não podemos assumir, porém, que o círculo de sacerdotes ao qual o descobridor pertencia não sabia o que tinham encontrado. Eles forçosamente sabiam que o que eles tinham em mãos não era ‘a Torah de Moisés’, e sim uma produção literária, concebida e escrita por um dos membros de seu próprio grupo, há menos de uma geração. Quando eles decidiram que descobriam, não um manuscrito relativamente recente, mas sim a Torah de Moisés, eles entraram no mito criado pelo autor do livro, se bem que as fontes não revelam o grau de deliberação de qualquer dos personagens da estória. Também não podemos assumir que os historiadores de II Reis não sabiam sobre a origem do Deuterônômio e sobre as reais circunstâncias de seu ‘descobrimento’; eles também entraram no mito quando escreveram a sua história, aparentemente sem malícia. Portanto, temos que examinar uma complexa forma simbólica que parte da narrativa de II Reis, pela encenação do descobrimento e proclamação descritos na narrativa, até o mito criado pelo autor do código como encenado pelos

descobridores, e daí até as tradições sobre Moisés na medida em que elas entraram no mito, e finalmente até o próprio Moisés.

Em um contexto anterior, quando mencionamos o problema do Deuterônômio, sugerimos a Teologia de Mênfis como um caso paralelo. A comparação se limitou ao elemento da consciência, nos dois casos, da criação de um mito da ordem política. Além deste ponto, porém, as diferenças entre os dois casos são esclarecedoras. A Teologia de Mênfis é uma coleção de contos sobre os deuses, coligida habilmente de modo a fazer a unificação do Egito e a fundação de Mênfis transparecer como a manifestação social de eventos na esfera cósmico-divina. É um mito genuíno, no sentido em que ele ergue a fundação da ordem egípcia na forma apropriada de símbolos cosmológicos. O Deuterônômio, por seu lado, não é um conto sobre os deuses, e sim sobre um personagem histórico. O autor desconhecido apresenta o povo de Israel no momento de sua entrada na terra prometida; o Êxodo e o Deserto estão no passado, Canaã está no futuro. Neste momento crítico de sua história, Moisés reúne o povo e profere os discursos que compõem o *toroth* Deuterônômico (1:1-5; 4:45-49).

Enquanto é razoável tratar deste conto como se ele fosse um mito, como será demonstrado em breve, ele deve ser cuidadosamente distinguido da Teologia de Mênfis, pois o mito Deuterônômico é secundário, no sentido em que ele foi enxertado na forma simbólica não-mítica da história de Israel. A peculiaridade da estrutura fica clara por uma comparação com o Livro da Aliança, que vimos no capítulo anterior. Na narrativa de Êxodo, que se baseia nos historiadores J e E, nenhum Moisés se interpõe como um orador entre o autor e os eventos narrados; o historiador fala na primeira pessoa de seu objeto e conta a estória da constituição de Israel através do Berith com Yahweh (mesmo se a estória foi paradigmaticamente elaborada através da inserção de novos materiais legais). Yahweh, Moisés, e o povo são os atores em um drama do qual Israel sai como o Povo Eleito no presente sob Deus. No Êxodo, estamos nos movendo na esfera da história paradigmática; e na medida em que esta forma simbólica é elaborada pelos historiadores com base nas tradições, que têm uma continuidade com os próprios eventos, a história de Êxodo é, por sua natureza de criação original, mais semelhante à Teologia de Mênfis do que ao Deuterônômio, apesar das formas simbólicas criadas nos dois casos serem muito diferentes. No Deuterônômio a história

do Berith não é mais contada em continuidade com as tradições. Moisés é agora o historiador fictício que conta ao povo a sua (e deles) própria história do Êxodo, Berith, e Deserto, e oferece a eles a alternativa da bênção ou da maldição (11:26-29):

Vede:

proponho-vos hoje bênção ou maldição.

Bênção—se obedecerdes aos mandamentos de Yahweh, vosso Deus, que hoje vos prescrevo.

Maldição—se não obedecerdes aos mandamentos de Yahweh, vosso Deus, e vos apartardes do caminho que hoje vos mostro, para seguintes deuses estranhos que não conheceis.

Moisés, e não Yahweh, é quem oferece ao povo a alternativa de bênção ou maldição; Moisés, e não Yahweh, determina o caminho do qual o povo não deve se afastar. As palavras e instruções que no Êxodo partem de Yahweh, no Deuteronomio fluem a partir da autoridade de Moisés. A constituição de Israel na forma histórica através de Deus se tornou, no Deuteronomio, uma estória do passado, na qual foi enxertada a autoridade legislativa do Moisés fictício.

O autor do povo – se podemos utilizar a frase de Giambattista Vico – se tornou o autor de um livro; a existência no presente sob Deus foi pervertida na existência no presente sob a Torah. Esta perversão não foi um retorno ao mito cosmológico, pois a memória do salto Sinaítico foi preservada como a fundamentação legitimante dos discursos de Moisés, mas mesmo assim ela teve a influência do mito, na medida em que a existência imediata sob Deus estava agora interrompida através da mediação do autor fictício da Torah. O Moisés da Torah Deuteronomica deve ser comparado, no que diz respeito à sua função, ao Faraó que era o transformador da *maat* cósmico-divina na *maat* legal da ordem social. Enquanto o presente sob Deus não tinha sido substituído por um Faraó vivo, o homem com quem Deus tinha falado face a face tinha sido embalsamado e tinha se tornado um Faraó mumificado.

Quando as instruções de Yahweh foram transformadas na Torah de Moisés, marcou-se uma época na história de Israel – se podemos usar o termo de forma a incluir o seu sucessor Judaíta – pois a continuidade da tradição foi interrompida pela introdução de um novo elemento mítico. É

verdade que a tradição não tinha desaparecido, e estava preservada no conteúdo dos discursos deuterônomicos. Mesmo assim, uma ruptura tinha ocorrido, quando o presente sob Deus tinha se tornado um passado sob Deus. A Torah de Moisés não era a constituição viva de Israel em continuidade histórica, mas sim um mito arcaísta pelo qual o autor tinha tentado reconstituir, no espírito de Israel, uma Judá que estava à beira do desaparecimento no Sheol da civilização. A experiência original do Berith não tinha mais a força necessária para se constituir em uma fonte de ordem fluindo livremente na comunidade, mas ainda era forte o suficiente para se recapturar através da violência de um artifício.

A palavra de Deus tinha se tornado o Livro da Torah, escrito por um Moisés que tinha se tornado uma múmia faraônica. Um novo mito tinha sido criado, com consequências tão abrangentes quanto inesperadas. Vamos resumir brevemente os efeitos mais claros do mito, pois eles se fazem sentir ainda hoje e afetam os métodos da interpretação das escrituras.

(1) Os Discursos (palavras – *debharim*) de Moisés, que na forma atual compõem os capítulos 1-30 do Deuterônomo, são o primeiro livro pseudepigráfico da literatura hebraica. Quando os historiadores D e P enxertaram no livro as narrativas J e E, o seu caráter pseudepigráfico permeou grandes seções do trabalho historiográfico. Já que parecia adequado colocar os Discursos imediatamente antes das tradições sobre a morte de Moisés, o atual Deuterônomo 31-34 se tornou parte do livro dos Discursos, de modo que a autoria de Moisés se estendeu até a narrativa de sua própria morte. Além disso, todo o corpo da narrativa até a morte de Moisés assumiu a forma do novo mito; os códigos Sacerdotal e de Santidade foram interpolados, como o atual livro do Levítico, na narrativa; a autoria de Moisés se estendeu para cobrir a história desde o Gênesis; e mesmo o caráter de ‘torah’ se estendeu ao trabalho historiográfico. A evolução na direção dos Cinco Livros de Moisés deve ter se completado antes do final do século V, pois os Israelitas de Samaria, que nessa época começaram a se separar dos Judeus de Jerusalém, puderam adotar o Pentateuco, apenas, como suas escrituras sagradas.

A autoria Mosaica do Pentateuco não foi questionada por mais de 1500 anos. As primeiras dúvidas cautelosas foram levantadas pelo Rabino Isaac

de Toledo (982-1057 d.C.) e pelo Rabino Abraão ibn Ezra (1088-1167 d.C.), quando eles reconheceram alguns trechos, se referindo a eventos e instituições posteriores, como incompatíveis com a autoria de Moisés. Eles não encontraram seguidores, porém, e quatrocentos anos de silêncio transcorreram até que o questionamento dos detalhes se tornou mais freqüente, após a Reforma. A partir do século XVIII, podemos falar de um exame crítico contínuo da estrutura da narrativa bíblica, até que no século XIX, com a hipótese de Graf-Wellhausen, as bases sólidas para a análise do Pentateuco foram estabelecidas. O mito de Moisés, portanto, durou por dois mil e quinhentos anos antes de ser finalmente dissolvido, e antes que uma imagem confiável da gênese e da estrutura dos livros do Pentateuco tivesse sido adquirida através dos esforços de gerações de estudantes do Antigo Testamento. Foi apenas no século XX, portanto, que se tornou possível discernir, por detrás do Moisés mítico, os grandes contornos do homem que criou a história como a forma interna da existência humana em sociedade.

(2) O mito do Moisés-autor não teria durado por tanto tempo se não tivesse se abrigado debaixo da concepção da Bíblia como a ‘palavra de Deus.’ As origens da concepção ainda podem ser discernidas na fraseologia ambígua que descreve a recepção do Livro da Torah por Josias, em II Reis 22-23. Quando o Rei ouviu ‘as palavras do Livro da Torah’ (22:11), ele ficou chocado e assustado. Não apenas os seus antecessores tinham ignorado as ‘palavras do livro’, mas Yahweh poderia agir a qualquer momento para cumprir ‘tudo o que estava escrito sobre nós’ (22:13). As suspeitas reais sobre a punição divina iminente foram confirmadas pela profetisa Holda: Yahweh estava prestes a amaldiçoar o reino e seus habitantes, ‘conforme todas as ameaças do livro que o rei de Judá leu’ (22:16). Para evitar o desastre, o Rei aceitou o livro como a lei do reino na cerimônia mencionada anteriormente; e novamente, na ocasião foi lido ‘o texto completo do livro da Aliança que fora descoberto no templo de Yahweh’ (23:2). Em diversos trechos o termo ‘palavra’ não se refere apenas às instruções do Decálogo, ou às determinações da lei ritual, constitucional, criminal e civil, mas também à Introdução e à Conclusão que compunham o livro, contendo a história abreviada do Êxodo, Berith, e Deserto, assim como a bênção e a maldição. A ‘palavra de Yahweh’, desta forma, foi expandida até alcançar ‘todas as palavras escritas no livro’; além disso, os *toroth*, as instruções enviadas por

Yahweh a seu povo, foram expandidas até um novo gênero de literatura, a Torah; e a nova escritura, finalmente, foi elevada até um patamar especial de santidade por um ato que, ao ocorrer posteriormente em ocasiões semelhantes, veio a ser chamado de ‘canonização.’ As consequências da expansão e da canonização foram sentidas imediatamente na tensão entre a palavra de Deus que tinha sido mumificada no texto sagrado e a palavra de Deus que continuava a ser falada através dos profetas. Podemos apenas imaginar como Jeremias deve ter ficado horrorizado ao ver que a conformidade da ação à letra da lei estava ganhando precedência sobre a obediência do coração ao espírito de Deus.

O mito da Palavra foi ainda mais bem sucedido que o mito de Moisés. A partir de sua origem na Torah Deuteronomica, ele permeou não apenas o Pentateuco mas todo o corpo da literatura eventualmente incluído no cânone rabínico; e ele impôs a sua forma, pela canonização, na literatura cristã, também. Enquanto ele não destruiu a vida do espírito, ele inevitavelmente se tornou um obstáculo ao seu livre desenvolvimento. Pois quando as circunstâncias históricas sob as quais a palavra de Deus foi revelada ao homem adquirem a autoridade da própria palavra de deus, o peso das circunstâncias imanentes ao mundo, das quais falamos anteriormente, vai se tornar algo como um íncubo sagrado. Elaborações estatutárias, que supostamente devem penetrar a ordem social com o espírito do Decálogo ‘essencial’ sob condições econômicas e políticas variáveis, tendem a se transformar em fósseis canônicos e a impedir reformas posteriores. Elaborações míticas da origem do mundo na criatividade divina, como encontradas no Gênesis, são compreendidas literalmente como informação sobre a física do universo e levam ao formidável ‘conflito entre a ciência e a religião.’ E o mito da Palavra se estende até às traduções, de modo que a correção filológica de algum deslize antigo de um tradutor é condenada por fundamentalistas como ‘interferência com a Palavra de Deus.’ O mito da Palavra, finalmente, teve uma carreira prodigiosa nos séculos modernos. Pois a fadiga da ordem espiritual do final da Idade Média levou a um movimento reformista que, de uma forma estranhamente parecida com a reforma Deuteronomica do século VII a.C., atribuiu ao Novo Testamento a função de uma Torah do verdadeiro Cristianismo. E a reafirmação veemente do mito na esfera cristã foi seguida pela expansão de sua forma em diversos

credos Gnósticos, como por exemplo na criação Comteana de uma Torah para a *religion de l'humanité*, ou a formação de uma Torah Marxista no movimento Comunista.

4. A Regulação da Revelação

Por causa das características mencionadas acima, a Torah Deuteronomica se tornou mais do que um livro entre tantos da Bíblia. Se ele tivesse permanecido como o exercício literário de seus autores desconhecidos, preservado e descoberto séculos depois como um manuscrito abandonado, ele não seria nada além de evidência para o grau no qual a existência na forma histórica tinha se enfraquecido durante o reinado de Manassés. Teríamos que dizer que os círculos de sacerdotes e profetas tinham sido capazes de transformar o Moisés histórico em uma figura novelística. A descoberta do manuscrito no momento oportuno, porém, assim como a sua aceitação como a forma simbólica do Reino de Judá na última geração de sua existência, o tornou o núcleo cristalizador da Bíblia. Podemos até dizer que não haveria uma Bíblia, ou seja, um Livro, se *o livro* não tivesse metamorfoseado a história de Israel na Torah, e a existência sob Deus na existência sob a Lei escrita. É um estranho sucesso para um livro; e ele sugere forças mais poderosas do que um simples devaneio literário, ou a habilidade de um codificador, ou o momento propício da descoberta.

A Torah não poderia alcançar o seu enorme sucesso se o gênio do autor desconhecido não tivesse resumido e concretizado motivações seculares da ordem Israelita, alcançando no mínimo até a época da revolta profética no Reino do Norte. No capítulo anterior, na seção sobre o Livro da Aliança, estudamos a resposta peculiar à crise do nono século. O 'esquecimento' do povo sobre o *toroth* de Yahweh resultou na construção de um código paradigmático, organizado nos *debharim* e nos *mishpatim* – ou seja, em um decálogo de princípios seguido de elaborações estatutárias e conselhos de conduta. A natureza da obra era peculiar pois não era nem um código legal

proclamado pela autoridade real, nem projetada por seus autores como um objetivo a ser alcançado no futuro próximo, nem uma coleção de leis realmente seguidas; na verdade, era uma tentativa de colocar na forma de instruções divinas (em suas variedades de palavras, regras condicionais, e conselhos) o que em condições helênicas teria se tornado uma filosofia da ordem justa apoiada por uma teologia.

Sob as condições de Israel no nono século a solução filosófica foi impedida, como vimos, porque a concepção da *psyche* imortal como o campo da ordem reta ainda não tinha sido diferenciada, e era mesmo impedida de ser formada, pelo tabu do Gênesis sobre a busca da imortalidade do homem como os *elohim*. Os profetas não eram filósofos, e ao escutarem a palavra específica, eles não estavam ordenando suas almas pela medida invisível. As instruções eram os meios simbólicos para transformar o salto no ser na ordem concreta de Israel; e a revisão das instruções permaneceu sendo o meio principal de revisão da ordem, sob circunstâncias econômicas e sociais diferentes, sempre sob o espírito de Yahweh. Já que a revelação do Sinai, porém, tinha sido a constituição de Israel na forma histórica, as instruções revistas tinham que ser integradas no corpo sempre crescente da narrativa para ganharem autoridade. Tivemos que enfatizar, por isso, a inseparabilidade da revisão profética e dos aspectos legislativos e historiográficos do Livro da Aliança.

Enquanto as condições da solução não se alteraram no sétimo século, a reflexão sobre as condições tinha penetrado no problema a ser resolvido, como um fator novo. Na época da revolta profética, a solução estava limitada pelo grau de diferenciação que as experiências e símbolos tinham alcançado, mas o campo estava aberto para outras mudanças de princípio. E a história do profetismo, de Amós e Oséias até o Deutero-Isaías, fornece muitos indícios das tendências de romper com o paroquialismo de Israel através do universalismo de uma humanidade sob Deus, e com o seu coletivismo através do personalismo de um *berith* que é escrito no coração. O peso das circunstâncias históricas da revelação podia ter sido gradualmente reduzido, se os homens que estavam dispostas a fazê-lo tivessem tido seguidores. No curso real dos eventos, entretanto, prevaleceu a tendência de cristalizar este peso ao incluir as circunstâncias da revelação em seu conteúdo. É claro que isto não podia ser feito por uma reversão da

história o sentido contrário, ao recapturar a situação de Israel no deserto; só podia ser feito ao se incluir a organização do Reino de Judá no sétimo século entre o conteúdo da revelação.

Na Torah Deuteronomica encontramos, portanto, dois estratos de conteúdos. No estrato básico a Torah reproduz a estrutura do Livro da Aliança do nono século: Os *toroth* são novamente divididos entre os *debharim* de Deuterônimo 5 e os *mishpatim* começando em Deuterônimo 12; e o objetivo é mais uma vez a reconstrução da ordem concreta no espírito das palavras decalógicas. Neste estrato ainda nos movemos na continuidade das tradições Israelitas; e por debaixo das camadas de revisão paradigmática ainda estão presentes elementos de grande antiguidade. Superimposto a este estrato, porém, está um segundo estrato no qual as contingências históricas da revelação são submetidas a regulação permanente. Os *toroth* desta segunda classe, em Deuterônimo 17:14-18:22, dizem respeito ao rei, aos sacerdotes, aos profetas, e a Moisés. Em seu agregado, eles congelam a forma histórica no presente sob Deus, como tinha sido criada por Moisés potencialmente para toda a humanidade, em uma doutrina constitucional para o povo de Judá, como organizado no Reino do sétimo século, e seus descendentes.

Deuterônimo 17:14-20 regula o Reino de Judá. Moisés antecipa o estabelecimento em Canaã. Quando o povo chegar ao ponto em que eles desejam um rei como os goyim circundantes, eles devem ter certeza de acolher um rei escolhido por Yahweh – um de seus irmãos, e não um estrangeiro. Enquanto o autor aceita a instituição da monarquia, como desejada pelo povo, ele a cerca cautelosamente de algumas restrições. O rei não deve aumentar o número de seus cavalos, de modo que o povo não volte ao Egito – talvez uma alusão discreta a uma prática real (Salomônica?) de trocar escravos por cavalos com o Egito; ele não deve ter muitas esposas, para que seu coração não seja influenciado – uma alusão à prática de concubinas estrangeiras e à introdução de seus cultos; e ele não deve aumentar demasiadamente o seu tesouro de ouro e prata (17:16-17). As limitações especiais, inspiradas pela memória de abuso do poder real no passado, são seguidas pela provisão geral de que o rei deve seguir a nova Torah como qualquer pessoa comum. Para se manter no caminho da lei, o rei, assim que ascender a seu trono, deverá escrever de seu próprio punho

uma cópia da Torah, da qual o original ficará guardado com os sacerdotes Levíticos.^{278} Ele então lerá este livro todos os dias de sua vida de modo que ele temerá a Deus e seguirá as palavras da Torah, para que seu coração não se erga sobre o de seus irmãos, e que o seu reino perdure, para ele e para seus filhos, no meio de Israel (17:18-20). A origem da dinastia Davídica a partir de um clã de Judá é evidente nas provisões. O governante é concebido como um rei tribal que estará sujeito à mesma lei que o seu povo, e cuja posição de poder é limitada pelas determinações contra abusos específicos.

Deuteronômio 18:1-8 regula o status dos sacerdotes Levíticos que são os guardiões da Torah. Toda a tribo de Levi ficará excluída de propriedade particular ou de heranças, ao contrário do resto de Israel, e deverá viver da renda dos sacrifícios (18:1-5). Já que a situação dos Levitas nas vilas se tornaria precária sob o novo monopólio dos cultos em Jerusalém (Deuteronômio 12), uma provisão especial os habilita a transferir sua residência para Jerusalém e a ter uma proporção eqüitativa da renda do Templo (18:6-8). Esta provisão, porém, teve que ser abandonada na prática, pois os sacerdotes de Jerusalém defenderam sua posição, assim como sua nova riqueza, contra seus irmãos empobrecidos que migraram para a capital; e os Levitas da província tiveram que se contentar com uma posição inferior e um estipêndio reduzido. A divisão entre sacerdotes e Levitas começou nesta época.

Deuteronômio 18:9-22, finalmente, regula o status dos profetas e do próprio Moisés. As provisões são particularmente interessantes, pois elas lançam luz sobre a imagem que os círculos Deuteronomistas tinham de Moisés. A seção começa com um ataque contra ‘as abominações dos goyim,’ Quando Israel entrar na terra prometida, nenhum habitante da terra poderá fazer uma criança passar pelo fogo, ou usar divinação, vidência, feitiçaria, ou magia, ou consultar espíritos, fantasmas, ou os mortos (18:9-11). Yahweh expulsou os habitantes de Canaã, em favor de Israel, porque ele abomina estas práticas. Israel tem que ouvir apenas Yahweh; e já que o povo não vai ouvir a própria voz de Deus devido ao medo de morrer (18:16), ele vai erguer em seu meio, de tempos em tempos, um revelador (*nabi* – profeta) como Moisés, por meio de cuja boca Yahweh vai falar sua palavra (18:15,18). Moisés, assim, é um profeta, o primeiro de uma série de

reveladores que, para Israel, assume o papel que era dos videntes, feiticeiras, e necromantes. A sua função primordial é a mediação da ‘palavra de Yahweh’ de modo a tornar supérflua a consulta a outras forças divinas. Sob este aspecto, Moisés é o homem que libertou Israel do politeísmo e da superstição e a trouxe à presença do Deus único. A função de seus sucessores proféticos não é tão clara. Deve ter surgido a pergunta, o que exatamente eles revelariam se a ‘palavra’ tinha sido revelada tão amplamente nos discursos do Moisés Deuteronomico? Podiam as revelações posteriores contradizer o conteúdo da Torah? Era permissível a um profeta questionar a importância dos sacrifícios e cultos prescritos pela Torah, ou mesmo considerá-los como um obstáculo à verdadeira obediência do coração ao espírito de Yahweh? Porém, os autores Deuteronomicos evitam estas questões. Eles apenas refletem sobre a pergunta óbvia de como o povo saberá que a palavra de um profeta é realmente a palavra de Yahweh; e eles oferecem como critério a ocorrência de um evento predito em nome de Yahweh (18:21-22). Esta magra resposta, se for considerada literalmente, reduziria o profetismo a predições de prazo relativamente curto, que podem ser verificadas ou falsificadas pela observação de eventos tangíveis.

Pelo segundo estrato da Torah Deuteronomica, a Israel que tinha sido escolhida para receber a revelação de Deus para a humanidade se contraiu na sociedade única que eventualmente seria chamada de ‘os judeus’. O futuro que tinha se aberto para o esclarecimento espiritual e para uma recepção universal missionária da humanidade em Israel tinha se fechado agora através da limitação da eleição a um povo concreto e bastante reduzido. E o próprio significado da revelação estava ameaçado quando a organização real, sacerdotal, e profética de um povo foi revestida da autoridade da palavra. Com a inclusão das circunstâncias históricas no conteúdo da revelação, a história de seu recipiente realmente tinha terminado. Traçar a linha divisória entre a história de Israel e a história dos judeus neste ponto será especialmente justificado se seguirmos as premissas dos estudantes do Antigo Testamento, que atribuem a relação íntima entre a parte da Torah que chamamos de estrato básico e as tradições do Reino do Norte à influência forte dos refugiados da Samaria após 722.

5. Deuteronomio e o Começo do Judaísmo

A Torah Deuteronomica se encontra na fronteira entre a ordem de Israel e a ordem da comunidade judaica. Por um lado, um capítulo da história foi encerrado quando o autor de um povo se tornou o autor de um livro. Por outro lado, o livro disparou uma vida própria, ao motivar os círculos pós-exílicos de tradicionalistas a organizar as memórias de Israel na Bíblia (*sepher*), com a sua divisão principal entre a Lei (*torah*) e os Profetas (*nebi'im*) – uma divisão que recobre e organiza a narrativa como o símbolo da existência de Israel na forma histórica. O Deuteronomio, portanto, é a área da simbolização na qual a ordem de Israel se mistura com a ordem correspondente da comunidade judaica; e a Torah apresenta fisionomias correspondentemente diferentes quando vista a partir do passado Israelita ou do futuro judeu.

Na literatura sobre o assunto, a visão futurística domina, porque o estudo do Deuteronomio é basicamente determinado pela preocupação com a Bíblia como sendo o Livro dos Judeus, que ao longo de sua história se tornou o Antigo Testamento do Cristianismo. O fato fundamental de que a Bíblia nunca foi o livro de Israel está escondido tão profundamente na consciência dos historiadores que hoje em dia ele foi praticamente esquecido. Portanto, os aspectos da Torah que nos ocuparam no estudo da ordem Israelita, e particularmente os problemas do Moisés mítico, quase nunca são abordados nos estudos sobre o Antigo Testamento – mesmo sendo óbvio que a luta contra a autoria Mosaica do Pentateuco deveria despertar algum interesse sobre a gênese e significado do mito. A torah como o fim simbólico da vida de Israel, como a contração das potencialidade universais da revelação do Sinai em uma lei de uma comunidade étnico-religiosa, como a ocasião na qual as circunstâncias históricas da revelação foram transformadas na palavra revelada, e como o instrumento utilizado pelos sábios para suprimir o profetismo – todos estes aspectos são compreensivelmente menos relevantes na órbita da exegese do que o tesouro espiritual que no final de contas foi preservado neste resumo magnífico da tradição do Sinai. A herança de Israel foi salva, pela primeira vez, quando o Reino do Sul

sobreviveu ao ataque assírio; no século e meio que foi ganho assim, a herança foi muito enriquecida pelos profetas de Judá; e nesta forma enriquecida ela foi salva pela segunda vez através da purificação enérgica das tradições pela Reforma de Josias, antes que Judá fosse submergida na maré crescente do Império. Os exegetas e historiadores da religião não estão preocupados com a Torah como o embalsamamento de Israel, e sim como a transmissora de seu espírito ao Judaísmo e ao Cristianismo. Desta forma, ao examinarmos o aspecto preservador da Torah, podemos basear a análise nas interpretações delicadas e favoráveis de Gerhard von Rad e Walther Eichrodt. [{279}](#)

No primeiro de seus estudos, Gerhard von Rad salienta o ponto decisivo, a ‘teologia relaxada’ da Torah como é expressa em Deuteronômio 30:11-14:

O mandamento que hoje te dou
não está acima de tuas forças, nem fora de teu alcance.
Ele não está nos céus, para que digas:
“quem subirá ao céu para no-lo buscar
e no-lo fazer ouvir para que o observemos?”
Não está tampouco do outro lado do mar, para que digas:
“quem atravessará o mar para no-lo buscar
e no-lo fazer ouvir para que o observemos?”
Não, essa palavra está perto de ti,
na tua boca e no teu coração:
e tu a podes cumprir.

A atmosfera é realmente relaxada, pois estas palavras não foram pronunciadas por Yahweh a Israel, e sim pelo Moisés mítico que lembra seu povo de que a vontade de Deus está agora explicada para eles, para quem quiser ouvir, em linguagem clara. Não haverá mais almas angustiadas como a de Saul, quando Deus estiver calado; não haverá um tremor aterrorizado de que a existência na verdade pode estar sendo perdida. ‘A busca do homem pela possibilidade de sua relação reta com Deus se tornou supérflua após a promulgação do Deuteronômio. O povo pode viver no cumprimento de seus

deveres; a sua posição perante Deus é bem clara.’ A vida pode ser conduzida em um *nunc aeternum*: não há nenhuma crise no presente, e o futuro não é uma ameaça.^{280} Von Rad sublinha particularmente o ‘hoje’ recorrente: O mandamento é dado ‘hoje’; o povo jura obediência e aceitação ‘hoje’; a bênção e a maldição são apresentadas ao povo ‘hoje’; e o Jordão será cruzado ‘hoje’.^{281} O *hayom* do Deuteronomio, na verdade, simboliza uma vivência temporal peculiar, o ‘hoje e sempre hoje,’ no qual a presença transcendente e eterna de Deus com seu povo se tornou uma presença permanente e imanente ao mundo de sua palavra revelada. A mediação da palavra divina por Moisés (Êxodo 20:19) foi conquistada, a palavra comunicada agora faz parte da história, e a eternidade da vontade divina se tornou a presença perene da Torah. A Lei, desta forma, longe de ser o fardo que pensadores cristãos frequentemente imaginam, é, pelo contrário, a grande libertação da tensão da existência na presença de Deus. O *hayom* da Torah, embora originado na forma histórica de Israel, é a expressão simbólica de uma nova experiência da ordem na qual o influxo do Espírito Santo foi controlado e se tornou a exegese inspirada da palavra escrita. Uma paz de espírito permanente substitui a ansiedade existencial da queda do ser – apesar de nem tudo ser pacífico neste novo modo de existência.

Pois o livro da lei da Bíblia é o seu livro de guerra. A palavra de Yahweh foi reduzida à lei de Moisés no momento em que a existência na forma histórica estava reduzida à uma agressividade desesperada por sobrevivência na existência pragmática. As razões para a mudança no clima experiencial entre o oitavo e o sétimo séculos são de difícil determinação devido à escassez de fontes, mas a natureza em princípio do processo foi bem estabelecida por von Rad. Após a vitória assíria de 701 e a restrição territorial de Judá, devemos assumir que os assírios seguiram sua prática costumeira e assimilaram as tropas profissionais judaíticas, assim como seu equipamento de cavalos e carruagens, integrando-os em seu próprio exército. Um período de organização militar que tinha começado com David e Salomão foi encerrado. Durante o longo reinado do sucessor de Ezequias, Manasses, a Judá desarmada, empobrecida e limitada se tornou um vassalo da Assíria. Sob Josias, porém, quando o poder assírio caiu, Judá foi subitamente tragada em guerras efetivas, mesmo se as aventuras militares terminaram com o desastre de Megido em 609 a.C. Como a reconstrução de

um exército profissional era impossível em vista da situação econômica, a nova força militar só poderia ser alcançada por uma renovação da milícia popular.^{282} E a reorganização do exército do povo não pode ter sido alcançada simplesmente através de uma lei de alistamento, e deve ter envolvido algo semelhante a uma ressurgência nacional entre os estratos sociais que tinham que fornecer os braços da milícia, ou seja, entre o *amharez* que tinha assumido um papel secundário durante o Império e os Reinos. É possível, claro, que o campesinato e suas tradições de clãs tenha voltado à política ativa apenas após a Reforma de Josias, mas é mais provável que a Reforma seja a expressão de um movimento que estava se acelerando desde a catástrofe de 701.^{283} De qualquer modo, o conteúdo do Deuteronômio exige a premissa de sua origem ‘em círculos nos quais o conceito de monarquia divina, ou de um Ungido de Yahweh, talvez nunca tenham sido assimilados,’^{284} pois ele é caracterizado pelo reaparecimento de tradições de guerra do período da Confederação Yahwista e por uma diminuição correspondente do papel do Rei. A ‘Lei de Moisés’, na verdade, se distingue de todos os outros códigos da Bíblia, e particularmente do Livro da Aliança, por conter regras detalhadas para a conduta de oficiais e homens em acampamentos militares, para a sua conduta antes, durante e depois da batalha, e para o sítio de cidades. Além disso, ela apresenta um grande número de fantasias sanguinárias sobre o extermínio radical dos goyim de Canaã em geral, e sobre os habitantes das cidades em particular.^{285} E a lei do extermínio dos goyim é, em última análise, motivada pela abominação de sua aderência a outros deuses que não Yahweh: as guerras de Israel no Deuteronômio são guerras religiosas.^{286}

O conceito da guerra como um instrumento para exterminar qualquer povo em vista que não acredite em Yahweh é uma inovação do Deuteronômio. As Guerras Santas da Confederação tinham sido guerras defensivas, nas quais Yahweh vinha em socorro de seu povo quando ele era ameaçado por inimigos.^{287} Enquanto a nova ferocidade felizmente só pôde ser exercida ao se reescrever a história israelita da Conquista com rios de sangue que não correram na realidade da época, este tipo de guerra, mais mítico do que santo, é mesmo assim importante ao revelar a mesma mudança na estrutura de experiência e simbolização que a transição entre a existência sob Deus e a aceitação da Torah. Estamos lidando com fenômenos que foram pouco

estudados; e portanto devemos ter cuidado. Mesmo assim, parece que no Deuteronômio estamos assistindo ao nascimento da ‘religião,’ definida como a transformação da existência na forma histórica em uma possessão secundária de um ‘credo’ sobre a relação entre Deus e o homem. No caso do Deuteronômio, esta primeira ‘religião’ da história da humanidade teria que ser descrita como a revelação Sinaítica, mediada por Moisés, e perturbada pela beligerância e virtude cívica de um movimento patriótico de homens mesquinhos.

Estas últimas frases não devem ser consideradas como depreciativas. O espírito vive no mundo como uma força ordenadora nas almas dos homens. E a *anima naturalis* humana tem uma amplitude de variedade caracterológica que divide o espírito ordenador em uma larga gama de fenômenos. Platão e Aristóteles, ao construírem seus paradigmas da melhor pólis, que teria que acomodar a variedade de caracteres, explicitaram este problema fundamental da ordem social. Os profetas, filósofos, e santos, que podem traduzir a ordem do espírito à prática da conduta sem apoio e pressão institucional, são raros. Para a sua sobrevivência no mundo, portanto, a ordem do espírito tem que se basear em uma crença fanática nos símbolos de um credo com mais frequência do que na *fides caritate formata* – apesar deste fenômeno, ao se tornar socialmente predominante, ter a tendência de matar a ordem que ele supostamente deveria preservar. Com todos os seus aspectos duvidosos devidamente considerados, o Deuteronômio ainda é uma recuperação notável da ordem Yahwista, quando comparado com a prática de Judá sob Manasses; e quando comparado com a alternativa de uma destruição completa do Yahwismo através do Exílio e da dispersão da classe alta, ele mostrou ser a sua salvação na forma da comunidade judaica pós-exílica.

Sob este aspecto da preservação da ordem Yahwista em uma comunidade concreta na história pragmática, o Deuteronômio foi estudado por Eichrodt. Como uma tentativa de reforma do Reino de Judá, o Deuteronômio foi um ‘sonho romântico’, seguido pelo rude despertar sob Joaquim. A sua grandeza se localiza em sua ‘orientação religiosa’ geral que foi capaz de induzir uma nova atitude em relação à ordem governamental no povo. O amor de Yahweh tinha escolhido o povo insignificante, e o amor divino permeava a sua ordem. Perante Deus, todos os homens são iguais; e a ordem legal do

Deuteronômio enfatiza, assim, o auxílio irmão, a proteção dos fracos e dos pobres, e a administração de justiça imparcial com detalhes circunstanciais (Deuteronômio 15:22-25; 16:18-20; 17:1-13). O próprio rei não era uma exceção à regra da igualdade, e era apenas o guardião especificamente responsável da ordem e o protetor dos fracos (17:14 ff.). Em seu projeto imaginativo do governo da lei (*Rechtstaat*) os codificadores conseguiram traduzir com sucesso a divina ordem do amor em um modelo institucional, contrariando assim a apoteose do estado, assim como a concepção de uma ordem secular da lei e do governo separadas da ordem espiritual. Esta tradução só faz sentido se ela for mais do que mero legalismo. Portanto, no centro da concepção jaz a obrigação pessoal de cada membro da comunidade de obedecer a lei de Deus; o apelo pessoal e o mandamento pessoal de Deuteronômio 6:5 garante a sobrevivência da ordem, não através da segurança externa, mas através da convicção dos homens que vivem na ordem. Este modelo não é uma Utopia, e não pode ser descrito como fantasioso. ‘É a visão do poder dominado pela justiça, do egoísmo dominado pela consagração, dos interesses materiais dominados pelo poder do espírito; é a vanguarda da resistência implacável contra os poderes externamente dominantes deste mundo, do campo que a partir de agora vai acusar a história de impulsos e instintos perante o tribunal das obrigações morais e transformar sua vitória em derrota.’^{288}

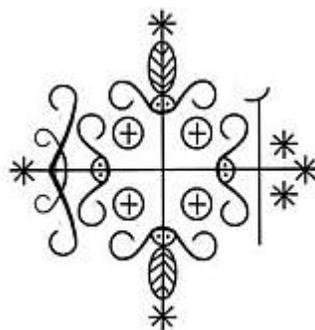
Na perspectiva do povo que tinha sido criado por Yahweh e Moisés seu servo no Sinai, a ordem viva de Israel estava agora enterrada na ‘religião do livro’. Na perspectiva do Judaísmo exílico e pós-exílico, o ‘livro’ era o começo da existência comunitária sob a Torah. Entre o passado Israelita e o futuro Judeu, será que a Torah Deuteronômica não tinha nenhum significado no presente? Na verdade, tinha – se bem que este é o mais obscuro de seus problemas, e apenas uma sugestão sobre sua natureza será oferecida aqui.

Nos termos da história pragmática, a Reforma de Josias parece ter se originado no movimento de um estrato social que tinha sido deixado de lado pelas exigências políticas do Império Davídico e dos Reinos que o sucederam. Apenas após a destruição de Israel, e após a submissão de Judá na luta contra a Assíria, é que ocorreu o momento histórico para que os rejeitados políticos do passado tentassem assumir o papel no qual a classe dominante tinha fracassado. E os rejeitados políticos, por sua vez,

fracassaram tão flagrantemente neste papel que a própria existência de seu movimento tem que ser reconstruída através de conjecturas baseadas no Deuteronomio e na situação militar e econômica. Em termos da ordem espiritual, portanto, o grande capital do movimento, a fonte de sua vitalidade, parece ter sido a preservação das tradições do Sinai, que na ordem pública do Reino tinham sido ofuscadas pela instituição da monarquia, assim como pelas negociações diplomáticas e voluntárias com cultos estrangeiros. Mesmo no centro desta força, porém, observamos o efeito enfraquecedor do movimento, na transformação da revelação na palavra escrita e da guerra santa na guerra religiosa sanguinária. E mesmo assim, a partir destas deficiências emergiu uma consciência comunitária positiva, uma aderência feroz à identidade coletiva, mesmo que muito prejudicada pragmaticamente e embotada espiritualmente; e emergiu especialmente o esforço gigantesco da comunidade exílica e pós-exílica de preservar suas tradições e organizá-las na Bíblia.

Este conjunto de características é um fenômeno às vezes denominado pelos historiadores de ‘repurificação’, ou ‘arcaísmo’, ou ‘nacionalismo.’ Todos estes termos são de certo modo adequados, mas já que eles sugerem fenômenos isolados, nenhum deles descreve completamente o conjunto completo. O fenômeno peculiar será melhor compreendido se lembrarmos que repurificações e arcaísmos eram uma característica geral da época. Enquanto os Deuteronomistas do sétimo século em diante estavam repurificando as tradições do Sinai, Assurbanipal estava reunindo em Nínive a enorme biblioteca que preservou a maior parte do que sabemos sobre a cultura Mesopotâmica, e o Egito do período Saítico retornou dois mil anos até uma renovação arcaísta dos estilos literário e artístico do Velho Reino. Os casos paralelos de repurificação e interesses arcaístas revelam a ruptura da ordem civilizacional mais antiga, sob o impacto das guerras entre os impérios, como a causa comum desta luta desesperada pela preservação da identidade histórica. Não apenas a vítima mais óbvia, Judá, mas também os próprios impérios em guerra foram afetados pela *malaise*; e o principal transgressor dentre eles, a Assíria, caiu em uma destruição tão súbita quanto completa, antes mesmo de Judá. A expansão dos impérios cosmológicos além dos limites de suas origens civilizacionais, os deslocamentos populacionais, e as dominações estrangeiras criaram, nas almas das vítimas

de tal violência, uma desordem que nenhum império cosmológico podia curar. E a partir da luta pela simples sobrevivência da ordem na alma do homem nasceu a comunidade Judaica vitoriosa, tanto de pleno direito quanto como a matriz do Cristianismo.



CAPÍTULO 12

Moisés

§ 1. A NATUREZA DAS FONTES

Não podemos delinear nenhuma ‘imagem histórica’ do homem que criou a história como o presente sob Deus, pois nenhuma fonte do sentido convencional sobreviveu.^{289} Moisés não deixou nenhum escrito; nenhum registro contemporâneo, se algum dia houve algum, sobreviveu; a sua vida e obra não deixaram quaisquer traços em monumentos egípcios. Mesmo assim, não precisamos duvidar de sua existência ou especular sobre a natureza de sua obra, pois a própria obra perdurou, uma fonte que é difícil de se ignorar: o povo de Israel que preservou a memória de sua própria criação milagrosa através de Yahweh e de Moisés, seu servo. Em Deuteronômio 4:32-34, nós lemos:

Escruta os tempos que te precederam,

desde o dia em que Deus criou o homem na terra.

Pergunta se houve jamais, de uma extremidade dos céus à outra,

uma coisa tão extraordinária como esta,

e se jamais se ouviu coisa semelhante:

Houve, porventura, um povo [*am*] que, como tu, tenha ouvido a voz de Deus falando do seio do fogo, sem perder a vida?

Algum deus tentou jamais escolher para si uma nação [*goy*] do meio de outra nação [*goy*],

por meio de provas e de sinais, de prodígios e de guerras,

com mão poderosa e braço estendido, e de prodígios espantosos,
como Yahweh, vosso Deus, fez por vós no Egito diante de vossos olhos?

E em outra versão do tema, expressando mais claramente a motivação parenética, em Deuteronômio 6:20-25, lemos:

Quando teu filho te perguntar mais tarde: Que são estes mandamentos, estas leis e estes preceitos que Yahweh, nosso Deus, nos prescreveu? Tu lhe responderás:

Éramos escravos do Faraó, no Egito, e a mão poderosa de Yahweh libertou-nos.

À nossa vista operou Yahweh prodígios, e grandes e espantosos sinais contra o Egito, contra o Faraó e toda a sua casa.

Tirou-nos de lá para conduzir-nos à terra que, com juramento, havia prometido a nossos pais dar-nos.

Yahweh ordenou-nos que observássemos todas essas leis e temêssemos Yahweh, nosso Deus, para sermos sempre felizes e para que nos conservasse a vida, como o fez até o presente.

Seremos, pois, tidos por justos, se tivermos o cuidado de nos conformar a toda essa lei diante de Yahweh, nosso Deus, como ele nos mandou.

O próprio povo, que sobrevive ainda hoje, é a testemunha de sua origem nos eventos milagrosos pelos quais Yahweh retirou a nação de dentro de outra nação. E na continuidade da memória de Israel estes eventos são inseparáveis de Moisés, como o instrumento humano de Yahweh, como o profeta (*nabi*) dentre os irmãos ao qual o povo deve escutar (Deuteronômio 18:15). ‘Yahweh fez sair Israel do Egito por um profeta (*nabi*)’ (Oséias 12:14).

Não temos nenhuma fonte para compreender a pessoa e a obra de Moisés além da memória, preservada na Bíblia, da Israel que ele fundou. Este fato deve ser aceito, assim como suas conseqüências metodológicas:

(1) A primeira destas conseqüências diz respeito às perguntas que podem ser formuladas com legitimidade. Não devemos especular, por exemplo, sobre Moisés como ‘o fundador de uma religião’, pois em nenhum lugar da

Bíblia ele assume este papel. As perguntas, para serem pertinentes, devem se ater ao Moisés como conhecido por seu povo, ou seja, como o homem que retirou Israel do Egito, no sentido delineado preliminarmente acima pelos trechos citados do Deuteronômio. Ali ele aparece, antes de qualquer coisa, como o homem capaz de formar os clãs hebreus em um povo no sentido étnico-político, em um *goy*, que estava disposto a segui-lo aonde quer que ele fosse. Esta conquista extraordinária se deveu, aparentemente, à sua capacidade de influenciar espiritualmente o povo de modo que ele ‘ouvisse a voz de Deus’, que ele formasse assim o *am* de Yahweh. E ele podia exercer esta influência espiritual, no final das contas, porque ele próprio tinha escutado a palavra de Yahweh e obedecia às suas ordens.

(2) A segunda consequência diz respeito às respostas que são possíveis, dentro da natureza das fontes bíblicas. No Capítulo 6 esboçamos as camadas de significado na narrativa bíblica, do estrato historiográfico tardio até as tradições ali absorvidas. No detalhe, e particularmente em relação à Moisés, a estratificação de formas absorvidas por formas se torna ainda mais complicada. No Capítulo 11 precedente, por exemplo, estudamos a forma da Torah, que veio a dominar não apenas a história de Moisés mas também a forma da Bíblia como um todo. A partir de fontes deste tipo as únicas respostas que podem ser extraídas são aquelas que a sua natureza permite extrair. Uma análise da narrativa bíblica não nos levará, por rotas tortuosas, até o ‘Moisés histórico’ cuja imagem não pode ser firmemente delimitada pela completa ausência de fontes convencionais. As formas oral e escrita da saga e da lenda, da elaboração paradigmática das tradições, e da Torah penetraram tão profundamente em seu material que a construção de uma biografia confiável de Moisés, ou do curso pragmático dos eventos, se tornou impossível.

Se quisermos extrair a substância histórica de tais fontes, precisamos em primeiro lugar estabelecer as características e motivações da forma, e então reconstruir a essência das situações e experiências que levaram à formulação literária. Esta tarefa, embora não seja simples, não é tão desesperante quanto parece, pois ela recebe diversas formas de apoio da própria fonte. Acima de tudo, a substância histórica foi formada pela narrativa bíblica com frequência suficiente, para o objetivo declarado de enfatizar paradigmaticamente o seu significado essencial, de modo que encontramos o objeto de nossa busca sem dificuldade porque a fonte se antecipou à nossa busca; nestes casos, o significado da forma é uma

extrapolação do significado da substância formada. Além disso, em situações importantes a forma é autoreflexiva e eloqüente sobre suas próprias motivações, de modo que o objetivo da formação pode ser facilmente distinguida das situações e experiências por ela absorvidas. Finalmente, a rica estratificação das fontes que é uma peculiaridade da narrativa bíblica, embora complique a análise, confere uma segurança maior aos resultados, porque as linhas de significado de diversas camadas de forma convergem sobre a mesma substância histórica. E além deste auxílio inesperado que a própria fonte nos dá, existe também o apoio crítico que a determinação mais detalhada de situações e experiências essenciais recebe da consideração de possibilidades históricas, assim como dos princípios deste estudo.

A situação metodológica será esclarecida por alguns exemplos que ao mesmo tempo servirão de introdução ao problema Mosaico propriamente dito.

A Torah Deuteronomica é a forma literária que moldou mais fortemente a figura de Moisés que subsiste em nossa tradição. Já que a análise do problema Mosaico só pode ser iniciada com esperança de sucesso quando os elementos formais da fonte foram delineados, tivemos que estudar a forma da Torah em primeiro lugar. Pela mesma razão, precisamos começar a análise agora ao remover a Torah que impôs a sua forma tão decisivamente sobre as demais formas. O trabalho é comparativamente simples pois, como vimos no capítulo anterior, o elemento formal se destaca facilmente da substância histórica absorvida. O Moisés apresentado como o orador dos discursos Deuteronomicos é, sem qualquer sombra de dúvida, um produto da imaginação mítica. Ele deve ser eliminado – e mais ainda, devemos eliminar o Moisés inflado que seria o autor da Torah do Pentateuco. A operação, embora drástica, não deve despertar qualquer dúvida sobre a historicidade de Moisés; pois o mito de Moisés não faria nenhum sentido, nem poderia ter cativado o povo de Judá no século VII a.C., se ele não tivesse sido enxertado na tradição viva do Moisés histórico. Mesmo assim, boa parte do Moisés tradicional desaparece junto com o mito. Não apenas desaparece o orador que profere discursos históricos, bênçãos, e maldições, mas também a função de legislador é seriamente afetada. Mesmo se assumirmos que as *debarim* e os *mishpatim* contidos nos discursos preservavam materiais do período Mosaico sob grossas camadas de incrustações paradigmáticas,

adaptações a condições econômicas e sociais cambiantes, e adições evidentemente recentes, eles certamente perderam a sua característica de uma Torah proclamada por Moisés, já que no conteúdo dos discursos os *toroth* procedem diretamente de Yahweh. Deus, e não Moisés, é o ator na história. Mesmo nas passagens anteriormente citadas foi Yahweh, e não Moisés, quem retirou Israel do Egito. Isto não significa, evidentemente, que Moisés desaparece. Ele permanece sendo o *nabi* que transmite a palavra do Deus a quem o povo teme olhar diretamente (Deuteronômio 18:15-18); e, como o trecho de Oséias mostra, ele permanece sendo o instrumento humano que retirou Israel do Egito; mas o seu papel no drama da história se tornou claramente secundário.

Vamos assumir, por enquanto (o que ainda deve ser mostrado mais convincentemente), que estamos em contato com uma base genuinamente histórica quando penetramos além da figura imponente do mito Deuteronômico e alcançamos o Moisés humilde que assume apenas o papel de mediador em um drama que é encenado fundamentalmente entre Yahweh e seu povo. Ficaria então mais fácil de entender porque ouvimos tão pouco sobre Moisés no período entre a Canção de Débora e o fim do Império Davídico. Se Israel vivenciava a si mesma como um povo sob a ordem de Yahweh, a função mediadora de Moisés ao trazer o povo à existência sob seu Deus teria apenas uma importância secundária na simbolização da ordem Israelita. Enquanto as tradições de Moisés e de seu trabalho foram preservadas, elas só voltam para o centro das atenções do simbolismo durante a revolta profética na crise do nono século. Quando a ordem Yahwista estava em risco, visivelmente para todos, pela política Omríada de alianças, e quando a responsabilidade espiritual tinha passado dos órgãos governamentais para os profetas, o apelo à Moisés podia fornecer a legitimidade suficiente para a ação profética. Uma *imitatio Mosis* eficaz, porém, requeria um profeta e legislador paradigmático que pudesse ser imitado. Esta a situação, como sugerimos no capítulo anterior, da qual nasceu o profeta original Deuteronômico, o criador da Torah e o historiador da história que ele tinha criado.

Se considerarmos o mito Deuteronômico como o final de uma evolução que começou no nono século com a *imitatio Mosis* profética, o corpo de tradições no qual Moisés aparece como um *nabi* se torna suspeito, como a

possível formação legendária do período profético. Um outro estrato de forma deve ser removido antes de alcançarmos a substância histórica. Alguns exemplos esclarecerão os problemas que nascem nas lendas proféticas:

(1) Em Êxodo 5-12 Moisés e Aarão conseguem diversas audiências com o Faraó, primeiro para tentar persuadi-lo, e depois para tentar intimidá-lo com as ameaças de pragas e desastres, para que ele permita que o povo vá. Mesmo se considerarmos que Moisés tinha sido educado como um egípcio e talvez tivesse aliados na corte, a imagem de um Faraó negociando com os líderes dos trabalhadores em um projeto de construção e discutindo sua libertação é muito improvável para ser admitido como histórico. A estória das audiências faz muito sentido, porém, se for atribuída às lendas proféticas. Pois na imagem de Moisés enfrentando o Faraó e ordenando-lhe que obedeça à vontade de Yahweh, reconhecemos o paradigma do profeta e do rei de Israel. A situação típica de Samuel e Saul, Natã e David, Elias e Acab, assim como dos profetas posteriores e seus reis, foi estendida a Moisés e o Faraó. Enquanto as repetidas audiências, assim como as negociações face a face, devem ser eliminadas como elementos formais das lendas proféticas, devemos ter cuidado para não descartarmos a substância junto com a forma. E na busca da substância devemos ter um cuidado especial para evitar a armadilha positivista de descartar eventos legendários em favor de eventos pragmáticos mais prováveis. Pois o detalhe dos eventos pragmáticos é irrelevante. Não precisamos de lendas para saber que uma tribo numerosa de trabalhadores não poderia sair do Egito sem preparações demoradas, que devem ter envolvido algum tipo de negociação entre seus líderes e funcionários da administração egípcia. A lenda nos esclarece o ponto muito mais importante de que no Êxodo estamos lidando com uma questão de ordem espiritual, um conflito entre Yahweh e a civilização cósmico-divina, um conflito do mesmo tipo daquele que na história israelita levaria aos embates entre profetas e reis. Quaisquer que tenham sido as relações pessoais entre Moisés e o Faraó, as lendas preservaram a memória de um embate entre Moisés e o princípio da ordem faraônica.

(2) Na estória das negociações entre Moisés e o Faraó estão embebidas diversas lendas secundárias que também revelam uma origem profética. Moisés e Aarão, por exemplo, aparecem como mágicos; e em Êxodo 7:8-13 eles tentam impressionar o Faraó com portentos. Aarão lança seu cajado ao chão e ele se torna uma serpente. O Faraó não se impressiona e convoca um

bando de seus próprios mágicos, e cada um deles lança seu cajado ao chão e faz com que ele se torne uma serpente. Então, porém, o réptil de Yahweh ultrapassa todos os demais ao devorá-los; ele é claramente superior ao produto faraônico. A lenda nos lembra fortemente da competição entre Elias e os profetas do Baal, e, de forma geral, dos bandos competitivos de profetas na corte de Samaria no nono século. Ela provavelmente se originou em círculos do mesmo tipo do que criou a rica literatura de lendas sobre Elias e Eliseu. Em relação ao seu significado, mais uma vez devemos evitar a falácia positivista de interpretar a história como um exemplar de provas etnográficas significando que Moisés era um feiticeiro primitivo. Ela apenas mostra que a superioridade de Yahweh sobre os demais deuses podia ser expressa em um nível primitivo.

(3) Se existe qualquer dúvida sobre o método adequado de interpretação, ela será dissipada pelas estórias subseqüentes das pragas que Moisés e Aarão invocam com seus cajados. Nada pode ser mais inadequado do que tentar salvar a historicidade das estórias ao especular sobre os fenômenos naturais que poderiam ter sido sua matéria-prima, pois as lendas das pragas, uma após a outra, se tornam cada vez mais auto-reflexivas e revelam a superioridade de Yahweh como sendo a substância histórica usada deliberadamente para a sua formação. Na penúltima das pragas, a escuridão sobre o Egito, até o simbolismo das pragas se torna transparente para a questão espiritual, pois havia uma escuridão sobre o Egito que podia ser apalpada, mas ‘todos os israelitas tinham luz nos lugares onde habitavam’ (Êxodo 10:23). E com a última praga, a matança dos primogênitos no Egito, a luta entre a luz e a escuridão alcança o seu clímax. Êxodo 11:4-5 delimita a natureza e a extensão da praga:

Eis o que diz o Senhor:

Pela meia-noite passarei através do Egito,

E morrerá todo primogênito na terra do Egito,

desde o primogênito do faraó, que deveria assentar-se no seu trono,

até o primogênito do escravo que faz girar a mó,

assim como todo primogênito dos animais.

Israel, porém seria protegida da praga, para que soubessem assim ‘como Yahweh fez distinção entre os egípcios e os israelitas’ (11:7). E Êxodo 12:12, finalmente, formula a natureza da distinção:

Naquela noite, passarei através do Egito, e ferirei os primogênitos no Egito, tanto os dos homens como os dos animais, e exercerei minha justiça contra todos os deuses do Egito. Eu, Yahweh.

A escuridão sobre o Egito é a escuridão de seus deuses, enquanto a luz sobre Israel é a luz de Yahweh. E a matança dos primogênitos, embora lance a miséria sobre o homem e sobre os animais, é – de uma forma que ainda não foi esclarecida – o julgamento de Deus sobre os deuses. Através das diversas camadas de forma nós sempre chegamos à mesma substância histórica, ou seja, o conflito entre o Yahweh de Moisés e a civilização cósmico-divina do Egito.

A substância histórica, especialmente em Êxodo 1-15, finalmente, foi moldada pela forma de uma lenda de culto que pode ser rastreada até os festivais sazonais de Ano Novo do Passah e do Mazzoth. Quase certamente estes ritos de festivais foram trazidos pelas tribos imigrantes do Egito, e podia fornecer os elementos formais para a expressão da experiência histórica do resgate de uma grande ameaça nos termos da vitória das forças divinas da fertilidade e da ordem sobre as forças sombrias da morte e da desordem. ‘Existe uma unidade em toda a lenda que é dominada pelo embate entre Yahweh e o Faraó, cujo objetivo é a libertação de Israel ao mesmo tempo em que o banquete pascal é mantido em vista, com constantes alusões ao seu conteúdo.’^{290} Pedersen, que foi o primeiro a identificar este problema formal, viu que a imposição da lenda tornava impossível a identificação dos eventos pragmáticos subjacentes: ‘A lenda supostamente descreve a luta mítica entre Yahweh e seus inimigos, e este propósito domina a narrativa de tal maneira que é impossível determinar quais foram os eventos que foram transformados neste drama grandioso. É através do festival que os eventos foram condensados e exaltados até as dimensões que eles assumem na história sagrada. Portanto, só podemos conceber que eles tenham adquirido a forma conhecida através do culto na prática. Aqui os eventos foram revividos na noite Pascal pela revisão integral da lenda do

festival. Portanto, a noite que passa durante o cruzamento do mar de juncos é para os participantes idêntica à própria noite Pascal, a noite que eles vivenciavam no lugar sagrado, que evidentemente não era diferente de seu arquétipo no Egito.’ [{291}](#)

Um elemento do culto que é especialmente importante para os nossos propósitos foi percebido por Ivan Engnell na lenda, ou seja, o papel do rei no rito da fertilidade. As características do rei foram transferidas ao Moisés que carrega o antigo título real de *ebed Yahweh*, o servo de Yahweh, e que é o *shaliah* do deus, o seu mensageiro. O anjo de Deus caminha à sua frente (Êxodo 14:19); ele é sustentado pelo espírito divino, o ruach; ele carrega o cajado miraculoso, o cetro real; e ele é o senhor dos ventos que derrotam o mar (*tehom*), como na estória da criação e do Dilúvio. “Moisés é realmente o salvador-Messias, liderando o ‘êxodo’ de seu povo – o seu ‘êxodo’ até a celebração da *Paesah!*’ Ele sobrepuja os inimigos do rei em combate ritual, representado pelas pragas do Egito. ‘e este combate culmina na vitória sobre o Faraó que, por sua vez, é uma figura paralela ao *Kingu*, a personificação Acadiana do ‘contra-rei’, o *shar puhi*, um Faraó que, exatamente como Kingu, não morre mas – de acordo com a tradição rabínica – é mantido prisioneiro no Mar Vermelho (Sheol, o reino inferior) durante cinquenta dias para depois ser colocado, como um imortal, nos portões do Hades, para sempre.’ [{292}](#)

A Figura de Moisés, portanto, foi moldada por mais do que apenas uma forma. Da Lenda Pascal nascem os elementos que colocam Moisés no papel do rei-salvador que derrota as forças do caos. Na medida em que esta lenda atraiu diversos materiais no curso de sua elaboração, entraram na forma os elementos do profeta que se opõe ao Rei. E, finalmente, a sua figura foi recoberta pelo mito Deuterônômico.

§ 2. O FILHO DE DEUS

Através da análise das formas, tanto da Torah como das lendas proféticas, penetramos até a substância histórica comum. Ela é o embate entre a

experiência Yahwista de Moisés e a ordem cosmológica do Império egípcio. A partir deste resultado, uma nova luz é lançada sobre as dificuldades que atrapalham uma compreensão crítica de Moisés. Já que o embate entre as duas ordens, assim como o seu resultado na constituição de um povo sob a ordem que teve sua origem na alma de Moisés, foi um evento único na história, categorias genéricas não são aplicáveis a Moisés, por princípio, e podem ser invocadas apenas como aproximações, com o devido cuidado. Havia algo do *nabi* no homem em cuja alma ocorreu o salto no ser quando ele ouviu a palavra de Yahweh; mas o homem que conclui o Berith com Yahweh em nome de seu povo não foi um dentre os diversos ‘mensageiros do Berith’ que o sucederam. Havia algo do legislador no homem que em diversas ocasiões pronunciou um julgamento no espírito das *debharim*, que talvez tenham sido pessoalmente formuladas por ele, em casos submetidos a ele; mas ele não era um codificador, apesar de muitas de suas decisões possivelmente terem se tornado precedentes para os codificadores posteriores. Havia algo do historiador no homem que inventou a história e, ao longo de sua longa vida, teve diversas oportunidades de corrigir as histórias que estavam sendo formadas sobre os eventos memoráveis dos quais ele tinha participado; mas ele certamente não era o historiador representado no Deuteronômio. Havia algo do libertador no homem que levou seu povo da servidão até a independência política; mas ele não era uma espécie de Garibaldi israelita, pois o povo, para ser libertado por ele da servidão ao Faraó, tinha que se submeter às ordens de Yahweh. E, finalmente, embora ele tenha sido um fundador espiritual, ele não fundou ‘uma religião’, e sim um povo no presente sob Deus. Portanto, para caracterizar adequadamente a essência da pessoa e da obra Mosaicas, somos obrigados a nos afastar da tipologia e a nos aproximar dos símbolos pelos quais os autores desconhecidos das respectivas seções da narrativa bíblica tentaram expressar a essência única do problema em continuidade com suas tradições. Esta essência está contida na fórmula: Yahweh trouxe Israel, por meio de Moisés, para fora do Egito. E temos que buscar os símbolos nos quais o significado desta curta fórmula são explicitados.

Felizmente, estes símbolos podem ser encontrados na narrativa. A passagem crucial é Êxodo 4:21-23:

(21) Yahweh disse a Moisés:

Agora que voltas ao Egito,

Cuida para que todos os prodígios, que te concedi o poder de operar, tu os faças na presença do faraó.

Mas endurecerei o seu coração e ele não deixará partir o povo.

(22) Tu lhe dirás:

assim fala Yahweh:

Israel é meu filho primogênito.

(23) Eu te disse: deixa ir o meu filho, para que ele me preste um culto.

Te recusaste a deixá-lo partir,

Então farei perecer teu filho primogênito”.

A estrutura da passagem é um pouco complexa. Não é parte de uma lenda, e se encontra isolada como a palavra de Yahweh dirigida a Moisés; e mesmo assim ela claramente se refere às fontes lendárias mencionadas anteriormente. Ela se coloca no momento da narrativa no qual Moisés começa a viagem de volta até o Egito, deixando para trás os Midianitas, para libertar o seu povo; e ela claramente interrompe a narrativa que volta apenas em 4:27 com o encontro entre Aarão e seu irmão no lado egípcio do deserto. Estudiosos do Antigo Testamento são desta forma inclinados a considerá-la como um enxerto tradicional fora de seu lugar. Mesmo assim, hesitamos em aceitar o veredito porque rejeitamos, por princípio, a presunção de que o significado de uma passagem pode ser determinado ao cortá-la em pedaços que, seguindo critérios filológicos, devem ser atribuídos a diversas fontes originais. Em nossa opinião, a passagem em sua forma atual se originou em uma mão que combinou as narrativas J e E para formar a estória dos encontros entre Moisés e o Faraó, e ela foi deliberadamente colocada neste local para servir como um resumo dos temas que correm pelas lendas da audiência e das pragas.

O primeiro tema, em 4:21, diz respeito às atividades mágicas de Moisés e de Aarão, assim como à obstinação prolongada do Faraó, que permite a série de lendas e o *crescendo* das pragas. Já que este tema pertence à forma da lenda profética analisada anteriormente, ele não nos interessa agora. A sua datação deve ser tardia, pois ele pressupõe a existência das lendas; o

conteúdo do versículo pode ser inclusive tão recente quanto a sua formulação.

Para o nosso estudo atual, porém, são relevantes os versículos 22 e 23, pois os temas ali reunidos dizem respeito à substância histórica. O conflito entre a experiência Yahwista e a ordem faraônica é resumido em uma fórmula tão simples quanto perfeita. Devemos recordar o Texto das Pirâmides no qual o Faraó é reconhecido pelos deuses:

Este é meu filho, meu primogênito;

E agora encontramos, oposta a isto, em 4:22, a nova fórmula:

Meu filho, meu primogênito, é Israel.

Ao adaptar o símbolo egípcio à nova experiência, o mesmo método que foi utilizado no episódio de Abrão de Gênesis 14 foi utilizado, no qual os símbolos do *berith* e do *baal-berith* são transferidos do El-Elyon cananeu ao deus de Abrão. O argumento sobre a datação da experiência e do símbolo utilizado naquela ocasião se aplicam ao problema atual. A experiência e o símbolo se encaixam na situação do conflito com o Egito; não há razão pela qual a fórmula não deve ser datada como pertencendo ao período Mosaico, ou porque não devêssemos considerar o seu autor como sendo o próprio Moisés.

A fórmula é clara e breve, mas as suas implicações são diversificadas e às vezes obscuras. Em primeiro lugar, ela não é um exercício de simbolização adequada, mas sim um princípio da ordem. Ela ocorre no resumo de temas para as lendas das pragas e do Êxodo; e o primeiro ponto de ordem que flui do princípio de 4:22 é a instrução de 4:23 ao Faraó: 'Deixa ir o meu filho, para que ele me preste um culto.' O tema tem que ser enfatizado repetidas vezes ao longo das lendas, pois o Faraó, compreensivelmente, não está inclinado a aceitar a ordem. Quando Moisés e Aarão o informa de que em obediência ao comando de Yahweh ele deve deixar o povo partir de modo que eles possam oferecer um banquete e sacrifícios ao seu Deus (5:1,3), o Faraó pergunta bruscamente:

Quem é esse Yahweh, para que eu lhe deva obedecer, deixando partir Israel?

Não conheço Yahweh,

e não deixarei partir Israel!

e ele ordena um tratamento mais severo para o povo revoltoso (5:6-23). Mas a ordem é inexoravelmente repetida (7:26; 8:16; 9:1; 9:14; 10:3); [{293}](#) o povo deve servir a seu Deus no deserto. Ao longo dos atrasos fica cada vez mais claro que o Êxodo não diz respeito apenas à Israel, mas que o próprio Faraó está fatalmente incluído na reordenação das relações entre Deus e o homem. A emigração de Israel significa mais do que a perda de um grupo de trabalhadores; o governante egípcio foi espiritualmente rebaixado e deve abandonar sua posição de Filho de Deus em favor de Israel. Yahweh exige que Israel o sirva, mas ele exige também que o Faraó reconheça a nova ordem; ele lembra ao governante, através de Moisés, que ele poderia eliminar o povo egípcio da face da terra, mas que ele deseja que eles vivam (9:16): ‘para que vejas o meu poder, e que o meu nome seja glorificado por toda a terra.’ O Egito após o Êxodo nunca mais será o mesmo, pois um poder acima do Faraó terá sido reconhecido. E finalmente, quando morrem os primogênitos, o governante se rende; no meio da noite, ele convoca Moisés e Aarão e lhe dá a ordem desesperada (12:31-32):

Ide! Saí do meio do meu povo, vós e os israelitas!

Ide prestar um culto a Yahweh, como o dissestes.

Tomai vossas ovelhas e vossos bois, como o pedistes.

Ide e abençoai-me!

Mesmo assim, permanece alguma resistência. Quando Israel se foi, o Faraó e seus conselheiros mudam de idéia. Eles saem em perseguição com o exército, para trazer o povo de volta. E Yahweh tem que estabelecer a nova ordem de forma inequívoca com o milagre do Mar Vermelho: o exército do antigo Filho de Deus se perde na escuridão (14:19), entra em pânico (24), e é submergido nas ondas (27-28), enquanto o novo Filho de Deus, o seu povo Israel, caminha em segurança por terra seca até o deserto. A cena se encerra com a canção de triunfo de Miriam:

Cantai a Yahweh,
porque fez brilhar a sua glória,
precipitou no mar
cavalos e cavaleiros!

Quando lançamos um olhar mais cuidadoso sobre o novo Filho de Deus, no momento em que ele emerge do Egito à luz da nova orientação na história, vemos que ele é uma criatura estranha. Em primeiro lugar, ele não é um ser humano individual, e sim um grupo social; além disso, ele não tem a menor inclinação para se tornar um filho de Deus; finalmente, ele expressa o seu desgosto, e a sua resistência, ao seu novo papel de uma forma tão clara que somos obrigados a nos perguntar qual é o significado concebível da expressão “Filho de Deus” quando aplicada a um conjunto atabalhado de humanidade que mal pode ser chamado de um povo. Quando, após a primeira audiência, a carga de trabalho dos Israelitas foi aumentada, os trabalhadores invocam a atenção de Yahweh sobre Moisés, para que Moisés seja punido ao colocá-los em maiores dificuldades (Êxodo 5:21). E quando, no Mar Vermelho, o exército do Faraó está se aproximando, o povo se volta contra Moisés: “Não havia, porventura, túmulos no Egito, para que nos conduzisses a morrer no deserto? Por que nos fizeste isso, tirando-nos do Egito? Não te dizíamos no Egito: ‘deixa-nos servir os egípcios! É melhor ser escravos dos egípcios do que morrer no deserto’ ” (Êxodo 14:11-12). Nunca haveria um primogênito de Yahweh se Deus tivesse que se fiar no povo apenas; nunca haveria uma Israel sem a liderança de Moisés. Se houve um embate entre as ordens de Israel e do Egito, ela teve sua origem na experiência de Moisés.

A transformação dos clãs hebreus indiferentes e recalcitrantes na Israel de Yahweh deve ter levado algum tempo, assim como necessitado dos esforços de uma personalidade forte. Ela pressupõe a existência do homem que poderia levar o povo até o presente sob Deus, por ter chegado a este presente pessoalmente. Além disso, a fórmula de Israel como o Filho de Deus não poderia ter sido inteligível e eficaz se o povo não tivesse sido aclimatado à civilização egípcia a um determinado grau; e a sua criação, em particular, aponta para um homem que viveu tão intensamente como um egípcio que ele podia conceber o símbolo, em toda a sua força, como sendo a abolição da ordem faraônica.

As tradições preservadas no Êxodo que sugerem a egípcianização dos clãs e de seus líderes são tão conhecidas que basta uma breve referência. Êxodo 12:40 nos informa que a duração da habitação de Israel no Egito foi de quatrocentos e trinta anos. Não sabemos se este número é preciso. Sabemos o suficiente sobre a história geral da região neste período para fazer mais do que apenas uma dentre as possíveis conjecturas sobre as datas de entrada e saída, mas não sabemos o suficiente para fazer de uma destas conjecturas algo convincente além de qualquer dúvida. Os clãs podem ter entrado no Egito durante o período Hyksos (1680-1580), e saído junto com a dinastia estrangeira, ou talvez uma geração mais tarde, ou sobre o período de Amarna (século XIV), ou no final do século XIII. Eles também podem ter entrado durante o período de Amarna e saído um século depois. O número bíblico se encaixa melhor ao assumirmos a entrada no período Hyksos e a saída no século XIII. Sobre a data da entrada, não temos nenhuma opinião definida; sobre a data da saída, preferimos a data mais tardia, durante a Dinastia XIX, por razões que ficaram claras ao longo deste capítulo. Sob qualquer premissa, a permanência dos clãs no Egito foi longa o suficiente para que as influências egípcias fossem incorporadas pelo povo em geral. Em particular, foi longa o suficiente para que indivíduos pudessem subir na hierarquia da sociedade egípcia, como sugerido nas tradições de José, cuja múmia foi levada pelo povo emigrante (13:19). Uma ascensão semelhante deve ser presumida por detrás das tradições sobre Moisés, apesar dos detalhes concretos terem desaparecido por detrás dos véus da lenda. A história da exposição do bebê, de sua preservação, e de sua criação como o filho da filha do Faraó (2:1-10) é uma forma lendária típica, que tem um paralelo próximo no Oriente Médio na história de Sargão de Acad.^{294} Nenhuma circunstância biográfica pode ser extraída de uma forma que se encaixa em qualquer hebreu egípcianizado de alto nível social após ele ter se tornado, por outras razões, importante o suficiente para se transformar em assunto de tratamento lendário.

Na lenda da exposição e do resgate está incluído, porém, um detalhe de caráter não-típico, específico, ou seja, a referência ao nome de Moisés e a seu significado. Quando a criança entra na casa da princesa, “ela deu-lhe o nome de: Mosheh; e disse: porque eu o salvei das águas” (Êxodo 2:10). A passagem tem o objetivo imediato de lançar um verniz hebreu sobre o Moisés egípcianizado, pois o nome é quase certamente o mesmo elemento que aparece em outros nomes egípcios como Thutmosis ou Ahmosis. Já que o

elemento significa ‘filho’, não é provável que ele tenha sido adotado isoladamente, e podemos fazer a plausível conjectura de que o pai ausente teria sido um deus egípcio. Neste caso, o nome teria sido encurtado para se tornar Moisés (talvez por ele mesmo?) porque o nome teofórico não caía bem no portador que estava em revolta contra o Filho de Deus egípcio.^{295} Aparentemente, porém, este nome ainda era demasiadamente egípcio para o fundador de Israel, de modo que uma interpretação hebraica teve que ser sobreposta a ele, como em Êxodo 2:10, derivando-o do verbo *mashah* – retirar, de modo que Moisés seria aquele que teria ‘sido retirado’ da água.

O objetivo mais imediato do trecho é, portanto, claro. A interpretação do nome, porém, tem suas dificuldades, pois como Martin Buber assinalou, a forma *mosheh*, se derivada do verbo *mashah*, não significa passivamente ‘o que foi retirado’, como Êxodo 2:10 deixa a entender, e sim ativamente ‘o que retira.’^{296} Buber sugere, portanto, que a passagem tinha a intenção oculta de indicar Moisés como o homem que retirou Israel das águas. Que tal interpretação do nome realmente estava presente na tradição de Israel foi confirmada por Buber no trecho em Isaías 63:11 que não faz sentido sob qualquer outra interpretação. O versículo começa tendo Yahweh como seu sujeito: ‘Ele se lembrou dos dias de outrora’; e então continua: “*Mosheh ammo*,” que significa “Moisés, de seu povo.” A seqüência de palavras não transmite um significado satisfatório. Ela faz sentido, porém, se *mosheh* for interpretado como uma exegese do nome Moisés, pois então o trecho seria traduzido assim:

Ele se lembrou dos dias de outrora,
‘Aquele que retirou’ seu povo.

E também faz sentido o grito imediatamente subsequente do profeta pelo Yahweh que aparentemente não acode o seu povo em suas tribulações no presente:

Onde está aquele que o retirou dos mares,
Junto com o pastor de seu rebanho?
Onde está aquele que pôs em seu meio
seu santo espírito?

Somos inclinados a aceitar a sugestão de Buber.^{297} Se a aceitarmos, porém, não podemos nos satisfazer com a presunção de uma intenção secreta ou oculta de Êxodo 2:10. Aparentemente co-existiam duas tradições sobre o nome de Moisés, ligadas pela experiência do milagre do Mar Vermelho. Ele era tanto ‘aquele que retira’ o seu povo como ‘aquele que foi retirado’ junto com seu povo por Yahweh, como ele aparece em Isaías 63:11. E uma vez estabelecida a sugestiva ligação entre o nome e a ‘retirada’ do Mar Vermelho, detalhes de gramática não seriam a preocupação principal dos homens que estavam manejando o simbolismo quando tentavam afixar um significado hebreu a um nome que eles sabiam ser egípcio. A exegese pouco gramatical de Êxodo 2:10 torna provável que na cadeia de motivações simbólicas a ligação entre o nome e o verbo *mashah* já tinha sido estabelecida quando a lenda do tipo Sargônico se ofereceu para uma adaptação à Moisés. Neste caso, porém, se a ligação com o Mar Vermelho é realmente primária, algo realmente impressionante ocorreu nesta ocasião, justificando a sua conexão ao nome – não necessariamente o milagre descrito no texto, ou mesmo um substituto sugerido por ‘explicações naturais’, mas alguma fuga milagrosa de um grande perigo a qual a frase ‘ser retirado das águas’ podia ser aplicada.

Não podemos ser demasiadamente cautelosos ao retirar conclusões naturalísticas dos símbolos – sempre aceitando a possibilidade de que em casos concretos a conclusão possa ser justificada – porque os símbolos tecem seu próprio caminho através de experiências que não são percepções dos sentidos. Existe um outro lugar na Bíblia onde o verbo *mashah* aparece, no Salmo 17. Em II Samuel 22 o Salmo é atribuído a David, e talvez ele realmente o tenha ‘dito’, com exceção de algumas passagens suspeitas. Como o preâmbulo informa, é um hino que dá graças à salvação de David contra os esforços de seus inimigos, em particular de Saul, assim como à vitória final pela intervenção de Yahweh. Neste contexto, é David quem é ‘retirado’ das águas (17-18):

Do alto estendeu a sua mão e me pegou,
e “retirou-me” das águas profundas,
Livrou-me de inimigo poderoso,

dos meus adversários,
mais fortes do que eu.

Isoladamente, o trecho mostra apenas que a frase ‘ele retirou-me das águas profundas’ era bastante flexível e podia ser aplicada a resgates milagrosos em geral. Ao longo do hino, porém, a natureza do resgate é delimitada e se aproxima bastante do complexo do milagre do Mar Vermelho. O hino é um dos Salmos Imperiais, se pudermos esticar o gênero para incluir o *imperium in statu nascendi*, e David é retirado das águas para emergir como o governante sobre as nações (42-46):

Gritam por socorro, mas não há quem os salve;
clamam a Yahweh, mas ele não responde.
Eu os disperso como o pó que o vento leva,
e os esmago como o barro das estradas.
Vós me livrais das revoltas do povo
e me colocais à frente das nações;
povos que eu desconhecia se tornaram meus servos.
Gente estranha me serve abnegadamente
e me obedece à primeira intimação.
Gente estranha desfalece
e sai tremendo de seus esconderijos.

À primeira vista, parece uma forma esquisita de se utilizar o símbolo de ‘retirada’. Se lembrarmos da seqüência à vitória Davídica, ou seja, a liturgia de coroação no Salmo 2 no qual o Rei se torna o Filho de Deus, o significado do símbolo parece ter sido invertido. Quando Moisés liderou Israel para fora do Egito, ele retirou o novo Filho de Deus das águas nas quais o antigo Filho pereceu; e agora, Yahweh retira das águas um governante que se assemelha ao Filho de Deus faraônico. Será que Israel foi rebaixada e o Faraó ressuscitou? Teria o símbolo do Filho de Deus feito um círculo e voltado ao governo cosmológico?

Para compreender a questão, precisamos primeiro perceber que a evolução na direção do Filho de Deus Davídico era uma das possibilidades

inerentes no conflito Mosaico com a ordem faraônica. O Êxodo dos clãs hebreus, como temos enfatizado, foi mais do que uma libertação nacional no sentido romântico. O governante egípcio não tinha que libertá-los para cumprir algum princípio de autodeterminação nacional, mas sim para que eles mudassem de senhor, e jurassem obediência a Yahweh; ele tinha que reconhecer Yahweh como o Deus que tinha dado a ordem. A ordem divino-cósmica do Egito tinha sido abolida; e a libertação de Israel implicava no reconhecimento da ordem histórica de Yahweh, na qual o novo Filho de Deus ocupava um lugar de destaque. O Deus de Moisés não era apenas o Deus de Israel, e sim de toda a humanidade; quando Moisés levou seu povo ao deserto, o resultado não foi dois povos em co-existência política sob diferentes deuses, e sim uma única manifestação histórica, centrada no Povo Eleito. Apesar das aparências, a nova ordem espiritual estabelecida por Moisés não foi abolida pela monarquia Davídica. A ordem Yahwista da história no sentido Mosaico, assim como as relações entre Yahweh e seu povo, permaneceram intactas, quando Israel, sob a pressão das necessidades, teve que adquirir um rei como as demais nações. Não podemos falar de nada além de uma deformação da nação santa original através da intrusão de um filho de Deus real no sistema de símbolos.

Novamente, porém, temos que ser cautelosos. A ordem da nação santa, da existência em liberdade do povo sob Yahweh, certamente foi deformada, quando a Israel que já era o Filho de Deus adquiriu um segundo Filho de Deus como seu governante. A incongruência ganha um novo tom, porém, se consideramos que a existência de um Filho de Deus coletivo já era uma deformação da ordem da humanidade sob Yahweh, tão fortemente enfatizada nas lendas do Êxodo. Será que o ‘Egito’ deveria ser permanente, de modo a fornecer ao Povo Eleito, separado do resto da humanidade, um sentimento agradável de superioridade? No processo do espírito, o Filho de Deus tinha que se tornar mais uma vez pessoal, sem se tornar um Faraó, para romper o coletivismo de Israel e libertar as potencialidades universalistas da ordem Yahwista. E a monarquia Davídica foi realmente fundamental neste processo. Pois os Salmos Imperiais, como observamos em nossa análise, foram preservados e elaborados não por causa de memórias nostálgicas do reino (mesmo que este fator tenha tido um papel relevante), mas sim porque o simbolismo real se tornou o vaso das esperanças messiânicas no espírito de Yahweh, depois que a instituição da monarquia desapareceu sob os ventos da história. Além disso, o Salmo 17 que está sendo analisado agora se presta

tão bem ao duplo sentido que é existe um debate acirrado sobre se certas seções, especialmente a partir do versículo 43, pertencem ao período Davídico ou devem ser considerados uma reformulação tardia sob a influência de tendências messiânicas. E ele termina com um tom ambíguo:

Por isso vos louvarei entre as nações, Yahweh

e celebrarei o vosso nome.

Ele prepara grandes vitórias a seu rei

e faz misericórdia a seu *mashiach*,

a Davi e a sua descendência, para sempre.

O Filho de Deus real, longe de destruir a ordem de Moisés, cumpriu seu papel no desenvolvimento do universalismo que estava ali contido em sua compactação.

A continuidade das experiências e sua expressão simbólica, desde a fundação Mosaica até o desenvolvimento messiânico, se tornará mais clara se compararmos a conclusão do Salmo 17 com um trecho de Hebreus 13:20-21:

E o Deus da paz que, no sangue da eterna aliança, ressuscitou dos mortos o grande pastor das ovelhas, nosso Senhor Jesus, queira dispor-vos ao bem e vos conceder que cumprais a sua vontade, realizando ele próprio em vós o que é agradável aos seus olhos, por Jesus Cristo, a quem seja dada a glória por toda a eternidade.

O Ungido de Yahweh, que foi primeiro o Rei de Judá e depois o Messias dos Profetas, se tornara o Cristo em sua glória por toda a eternidade. E do Cristo sai um raio de luz que ilumina o passado e cai sobre Moisés. Pois entre as diversas alusões do Antigo Testamento contidas no trecho acima citado existe uma, o trecho de Isaías 63:11, que liga Jesus a Moisés: Jesus é o pastor do rebanho que foi retirado das águas junto com seu povo. Ele é 'aquele que foi retirado' dos mortos por Deus; e ele é ao mesmo tempo 'aquele que retira' seu povo ao realizar no povo, como o instrumento divino, aquilo que é agradável aos olhos de Deus. Ao longo dos caminhos tortuosos do simbolismo messiânico, as características de Moisés na dinâmica da

ordem divina se tornaram agora as características de Jesus; e da mesma forma as características do Filho de Deus são as de Moisés.

A posição única de Moisés resistiu à classificação por tipologias, assim como à articulação pelos símbolos da tradição bíblica. Ele ocupa um espaço vazio peculiar entre o antigo filho de deus faraônico e os novos filhos de Deus coletivos, entre o império egípcio e a nação santa israelita. Sobre as penumbras que cercam a posição de Moisés é lançada agora uma torrente, mais do que apenas um raio, de luz se reconhecemos nele o homem que, na ordem da revelação, prefigurou, mas não figurou ele mesmo, o Filho de Deus. É a compactação desta posição intermediária que resiste à articulação e torna impossível, mesmo nos símbolos de seu próprio tempo, responder à questão: Quem era Moisés?

Quando nos tornamos cientes do problema, porém, podemos buscar no texto bíblico as fontes para ultrapassar a dificuldade e romper, mesmo que imperfeitamente, a simbolização de um homem que se encontra entre a compactação da ordem egípcia e a lucidez da ordem cristã. Um ou dois trechos se apresentam, mais ou menos claramente, como possíveis tentativas.

Uma destas tentativas culmina na designação de Moisés como um deus. Quando Moisés é ordenado por Yahweh para liderar o seu povo para fora do Egito e para negociar com o Faraó por sua libertação, ele resiste obstinadamente – quase tão obstinadamente como o próprio Faraó. Em um longo diálogo, Yahweh tem que refutar um argumento após outro, sobre como a missão é fadada ao fracasso, até que Moisés se refere à sua incapacidade pessoal como um negociador (Êxodo 4:10):

Ah, Senhor!

Eu não tenho o dom da palavra;

nunca o tive, nem mesmo depois que falastes ao vosso servo;

tenho a boca e a língua pesadas.

Com este argumento o diálogo atinge o seu clímax, pois as ‘palavras’ que Moisés tem que pronunciar como um homem material, atrapalhado pelo peso de sua boca e de sua língua, são espiritualmente as palavras de Deus. E Yahweh de fato aponta para Moisés a sua dupla impertinência. Pois, em

primeiro lugar, o impedimento físico é parte da criação de Deus e portanto não é da conta de Moisés apelar para este argumento quando ele recebe a ordem divina (4:11); em segundo lugar, Yahweh estará espiritualmente com a sua boca e a instruirá sobre o que falar (4:12). Quando Moisés ainda resiste, Yahweh se irrita (4:14-16): Não existe Aarão, um bom orador, em cuja boca Moisés pode colocar suas palavras? Aarão falará ao povo:

Ele te servirá de boca
e tu lhe servirás de Deus.

Uma outra versão do episódio, em Êxodo 6:28-7:5, aponta ainda mais claramente para o conflito entre Moisés e a ordem faraônica. Novamente Moisés argumenta com seus 'lábios incircuncisos' como o obstáculo para a negociação bem sucedida (6:30), mas desta vez Yahweh responde:

Vê: vou fazer de ti um deus para o faraó,
e teu irmão Aarão será teu profeta (*nabi*).

A linguagem do trecho não deve ser interpretada como uma simbolização genuína expressando autenticamente uma experiência de transcendência. Moisés é um deus apenas metaforicamente, e não ontologicamente. Apesar de suas inadequações simbólicas, porém, a linguagem expressa admiravelmente o sentimento de que Moisés, embora não seja Deus, é mais do que um homem. De uma maneira indefinível, a presença de Deus se tornou histórica por meio de Moisés.

Um outro trecho, finalmente, não pode ser omitido, apesar de resistir a interpretações definitivas, pois a sua posição na narrativa o faz particularmente relevante ao presente complexo de problemas. É o episódio noturno de Êxodo 4:24-26:

Estando Moisés a caminho, numa estalagem,
Yahweh atacou Moisés procurando matá-lo.
Séfora tomou então uma pedra afiada, cortou o prepúcio de seu filho
e atirou-o aos pés de Moisés, dizendo:

“Tu me és um esposo de sangue!”

Assim Yahweh o deixou.

Séfora havia dito: “esposo de sangue”, por causa da circuncisão.

Nem os aspectos etnográficos do episódio, nem o seu uso etiológico para explicar a circuncisão de bebês, nos interessam aqui. O que interessa é que Yahweh tentou matar Moisés. Diversas possibilidades de interpretação se oferecem:

(1) Uma pista sobre o significado do estranho incidente, sugerida por Martin Buber, ^{298} é que ela ocorre na viagem entre Midiã e o Egito. Moisés, finalmente, está obedecendo à ordem divina e se encontra a caminho. Mas na escuridão da noite, a confiança do dia dá vazão à depressão. O “assassino” é talvez a negatividade demoníaca que Yahweh, como o único Elohim, absorveu junto com todas as outras forças divinas. Seria o Satã em Yahweh que teria levado Moisés à tentação.

(2) Além da pista sugerida por Buber, gostaríamos de chamar a atenção para o fato de que o episódio é imediatamente subsequente ao resumo temático de Êxodo 4:21-23, no qual Israel é declarado o filho, o primogênito, de Yahweh. O resumo temático e o episódio noturno se complementam, na medida em que eles interrompem a narrativa como um bloco de texto e fornecem a introdução à estória do êxodo propriamente dito. Portanto, não podemos descartar a possibilidade de que o episódio é de alguma maneira ligado à filiação de Israel. Na situação espiritual de Moisés, a deserção de Yahweh através da simples inação não era mais possível. A inação teria sido uma deserção ativa para o lado do inimigo; ele não podia mais desobedecer a ordem de Yahweh sem reafirmar deliberadamente a ordem do Faraó. Nos parece claro que os historiadores israelitas estavam cientes do problema ao observarmos a construção paralela da conduta de Moisés e do Faraó. A resistência obstinada de Moisés no diálogo com a sarça ardente, que precede a interrupção da narrativa por Êxodo 4:21-26, contrabalança a resistência do Faraó às lendas das pragas, que se seguem à interrupção. E tanto Moisés como o Faraó resistem uma última vez, com uma última veemência, após terem aparentemente aceito a ordem divina. Na construção paralela, o episódio noturno, no qual Moisés é quase morto, corresponde ao desastre do Mar Vermelho, no qual a ordem faraônica foi realmente destruída. Talvez tenha sido o egípcio em Moisés, o antigo Filho

de Deus, que se ergueu uma vez mais e tinha que ser ‘morto’ para estabelecer o novo Filho de Deus. Da última tentação, na qual o Faraó sucumbiu, emergiu Moisés, rumo à vitória. A ação de Séfora é interpretada assim como a garantia da filiação do povo através da mãe do povo. O elemento coletivo da filiação precisava de uma garantia especial.

(3) Uma última sugestão de Buber chama a atenção para uma possível conexão entre a circuncisão do episódio e os ‘lábios incircuncisos’ que são repetidamente enfatizados por Moisés (Êxodo 6: 12, 30). O diálogo com Yahweh, assim como as repetições, deixam absolutamente claro que a resistência de Moisés às instruções divinas estavam relacionadas aos ‘lábios incircuncisos.’ Havia algo amarrado no homem cuja boca pesada falava a palavra de Deus sem o concurso pleno de sua vontade, a um povo que ele liderava sem pertencer precisamente a ele. A ira de Yahweh que transparece no final do diálogo tinha talvez que ser intensificada pela ameaça do encontro noturno, para que os lábios incircuncisos pudessem falar as palavras criadoras e trazer à existência o povo cuja aliança com Deus é confirmada pelo rito da circuncisão. [{299}](#)

Moisés tinha sido separado da humanidade em geral por seu sofrimento solitário com Deus. Como ele viveu sob as ordens de Deus, ele também morreu seguindo estas ordens. O destino extraordinário que o esperava encontrou seu último símbolo na tradição de sua morte, em Pisgah, à vista da terra prometida que ele nunca pisaria:

Assim morreu Moisés, o servo de Yahweh,
Na terra de Moab, sob as ordens de Yahweh,
E ele o enterrou,
No vale na terra de Moab, perto de Beth-Peor,
E ninguém sabe onde se encontra o seu túmulo, até hoje.

O texto hebreu diz literalmente que Moisés morreu ‘na boca de Yahweh’, uma figura de linguagem que normalmente significa ‘às suas ordens.’ Talvez a imagem tenha sido usada deliberadamente nesta ocasião: o homem com os lábios incircuncisos finalmente encontrou sua liberdade nos lábios de Deus.

§ 3. O DEUS

‘Por um profeta, Yahweh retirou Israel do Egito.’ A ordem de Israel tem sua origem em Moisés; e a ordem na alma de Moisés tem sua origem no salto no ser, ou seja, em sua resposta a uma revelação divina. Duas fontes principais para a compreensão da experiência Mosaica sobreviveram. A primeira é o prólogo da revelação, em Êxodo 2; a segunda é o relato da própria revelação, no episódio da sarça ardente em Êxodo 3:1-4:17.

A delimitação firma do objeto da investigação, assim como das fontes, é necessária para evitar que nos percamos nos inúmeros assuntos laterais que ocorrem na literatura sobre um evento de importância histórica mundial. Não estamos preocupados, por exemplo, com o Yahwismo pré-Mosaico, exceto na medida em que ele influencia a experiência Mosaica propriamente dita. O Yahweh que se revelou para Moisés era conhecido dele, como a narrativa bíblica relata, como um deus tribal de um ou mais clãs hebreus. Yahweh talvez fosse o deus dos Midianitas ou dos Queneus com os quais Moisés se refugiou no deserto – se bem que devemos enfatizar que a premissa preferida anteriormente, a assim chamada hipótese Quenéia, está bastante abalada hoje em dia; e ele certamente era o deus dos patriarcas, de Abraão, Isaac, e Jacó. Além disso, ele provavelmente tinha uma relação especialmente próxima com a família de Moisés, pois em duas ocasiões ele é designado como o deus de seu pai (no singular: Êxodo 3:6, 18:4); e o nome da mãe de Moisés é Jocabed (Êxodo 6:20), o único nome teofórico composto com Yahweh antes do Berith do Sinai. O fato de que Yahweh era uma divindade conhecida só é importante, porém, na medida em que ele atesta uma continuidade de símbolos; ele não tem nenhuma relevância para o conteúdo da revelação. Deus, ao se revelar para Moisés, podia ser identificado por ele como uma divindade conhecida; e em particular ele podia ser identificado desta maneira pelos Hebreus que Moisés tinha que levar para fora do Egito, caso contrário eles dificilmente o teriam seguido. Mesmo assim, enquanto a continuidade do símbolo gerava confiança, o Yahweh de Moisés era Deus no modo de sua revelação a Moisés; nenhum Yahweh pré-Mosaico tinha qualquer relação com a constituição de Israel como o Filho de Deus na história. Portanto, também temos que excluir qualquer especulação que tente

reduzir Yahweh ao primitivismo que supostamente seria apropriado a um deus do segundo milênio a.C. na ordem progressiva das coisas – se ele seria, por exemplo, um ‘deus da montanha’ (porque ele apareceu no Monte Sinai), ou um ‘deus do fogo,’ um ‘*jinn*’ (porque o Sinai da narrativa aparentemente exibia erupções vulcânicas, lançando nuvens de fogo bem apropriadas para a morada de um deus), ou um ‘deus arbóreo’ (por ter se revelado em uma sarça ardente). Todas estas especulações são inadmissíveis tendo em vista a informação bíblica de que Yahweh ‘desceu’ à sarça ardente (Êxodo 3:8) e ao Monte Sinai (19:11) de algum lugar ‘acima’ aonde o clamor de seu povo o alcançou (2:23). Ele era um *deus absconditus*, oculto nas regiões celestiais, e se manifestava nos locais e nas formas que a ocasião exigia. Ele apareceu para Moisés no Horeb; o acompanhou no caminho e inclusive tentou matá-lo; ele estava com Moisés no Egito para aliviar sua boca pesada; e ele desceu sobre os egípcios para matar seus primogênitos. A mobilidade de Yahweh, é fato, variou ao longo da história israelita; no século VII a.C., por exemplo, quando ele estava intimamente associado à Jerusalém, ela era pequena; mas ela nunca desapareceu por completo, e os exilados ficaram gratos ao descobrir que Yahweh os tinha acompanhado até a Babilônia.

Nossa primeira fonte, o prólogo de Êxodo 2, é uma unidade de trabalho literário, composta de diversas fontes por um artista de consideráveis habilidades dramáticas e psicológicas. Sobre as subseções, 2:1-10 normalmente é atribuído à fonte E, 11-22 à fonte J, e 23-25 à P, a não ser que uma divisão ainda mais sutil seja escolhida. Nós mencionamos as atribuições, não para analisá-las em detalhe, mas pelo contrário, porque queremos enfatizar que o significado da composição não pode ser encontrado ao se rastrear as fontes componentes. O aumento da tensão espiritual em Moisés que é descrito em Êxodo 2 não se origina das fontes J, E e P, e possui uma origem independente que não pode ser datada. A forma literária, é claro, é tardia, pois absorveu as fontes que são datáveis, mas o conteúdo, o crescimento de Moisés até seu encontro com Deus, é uma descrição não-datável de um processo espiritual. Quando a tradição que finalmente recebeu a forma literária de Êxodo 2 se originou, não sabemos, mas não há nada ali que não se encaixe no período do próprio Moisés. ^{300}

O autor desconhecido procede ao ligar uma certa quantidade de episódios paradigmaticamente enfatizados, de modo que por sua simples seqüência,

com um mínimo de comentário, eles comuniquem a tensão crescente. Moisés é em primeiro lugar o bebê entre as raças, uma criança hebraica exposta que é criada como o filho da filha do Faraó (2:1-10). Ele então é o jovem egípciano, mas não ignorante de suas origens, que se sente estranhamente atraído a seus irmãos hebreus. Diversos incidentes levam à intervenções, que revelam o seu caráter na mesma medida em que o inclinam em direção a seu destino. Em uma ocasião, quando um egípcio mata um hebreu, Moisés faz justiça com suas próprias mãos e mata o egípcio. Em outra ocasião, ele observa uma luta entre dois hebreus e os adverte. Neste ponto, porém, a intervenção ganha um tom desagradável, pois um dos hebreus o questiona acidamente, sobre quem o tinha declarado juiz sobre eles, e se ele gostaria de matá-lo como tinha feito com o egípcio. Subitamente, Moisés percebe a precariedade de sua situação: ele assumira a autoridade em competição com a administração egípcia; por um sentimento inato de responsabilidade, ele tinha assumido o papel de juiz nos assuntos de seu povo; e o seu povo, longe de aceitar sua autoridade, o ameaça de delação aos egípcios. O perigo é real; e Moisés deve fugir para o deserto, para escapar da execução como um líder hebreu rebelde (2:11-15). Agora, Moisés é um fugitivo no deserto, para o qual ele levará o seu povo no futuro, mas ele ainda é um homem com autoridade. Quando ele se senta em um poço em Midiã, um grupo de pastores deseja afastar as filhas do sacerdote da vizinhança que levou o rebanho de seu pai para beber água. Novamente ele intervém e ajuda as mulheres; e assim ele recebe o convite para morar com o sacerdote e recebe uma de suas filhas em casamento. Mesmo assim, ele está sempre ciente de que é um estranho, um homem que não está com seu povo. No Egito, ele não era um egípcio porque era um hebreu; em Mídia, ele é o estrangeiro egípcio, com o status de um residente (*ger*). Quando nasce seu filho, ele lhe dá o nome de Gershom, ‘pois eu sou um estranho residente [*ger*] em uma terra estrangeira’ (2:16-22). Anos se passam, o antigo Faraó morreu, e os infelizes incidentes da juventude de Moisés foram esquecidos. O ancião que tinha assumido a autoridade de um hebreu entre hebreus está agora pronto, segundo o próprio tempo de Deus, para assumir a autoridade sobre Israel como o servo de Yahweh. O último episódio introduz o Deus a quem sobe o clamor de Israel no cativeiro. Agora é o momento de escutar, e de lembrar da aliança com Abraão, Isaac e Jacó:

E Deus olhou para os Israelitas,

E Deus reconheceu-os.

O conhecimento de Deus é a sua ação. Quando Deus ‘os reconheceu,’ Moisés estava pronto para a revelação (2:23-25).

A segunda fonte, o episódio da sarça ardente de Êxodo 3:1-4:17, não mostra à primeira vista a clareza de construção que caracteriza o prólogo. O texto em sua forma atual é ligado pelo resumo temático já discutido com o episódio das pragas, e sua intenção é equilibrar a estória do encontro entre Moisés e o Faraó na unidade mais ampla da narrativa do êxodo. Vamos lidar com esta camada de significado em nossa análise posterior sobre o Berith. O objetivo de contrabalançar os encontros de Moisés com Deus e com o Faraó foi alcançado pela expansão de um relato original da revelação com adições que apontam para os eventos posteriores. Felizmente, porém, as interpolações são claramente reconhecíveis por seu conteúdo e estilo, e vamos acompanhar Martin Buber ao descartar os seguintes trechos como adições: ^{301} (a) 3:15-22, por ser em parte uma repetição, e em parte uma antecipação dos detalhes do conflito com o Faraó; (b) 4:1-9), pois antecipa os *portenta* de Moisés que não têm nenhuma conexão íntima com a revelação divina; e (c) 4:13-17, pois ela prepara a participação de Aarão no conflito com o Faraó. O que permanece, ou seja, o corpo de texto que inclui 3:1-14 e 4:10-12, é um drama espiritual do mais alto nível, apesar de não sabermos se ele foi escrito pelo mesmo autor de Êxodo 2. como no caso do prólogo, devemos mencionar que a atribuição das partes componentes às fontes J e E não é de nenhuma serventia para a compreensão da composição. ^{302}

O drama da revelação é organizado em uma seqüência de cenas claramente discerníveis:

(1) Êxodo 3:1-3: Moisés, ao cuidar do rebanho de seu sogro, vai a Horeb, a Montanha de Deus:

E o anjo de Yahweh apareceu-lhe numa chama

(que saía) do meio a uma sarça [*seneh*].

Moisés olhava: a sarça [*seneh*] ardia,

mas não se consumia.

E Moisés disse: “Vou me aproximar, para contemplar esse extraordinário espetáculo,

e saber por que a sarça [*seneh*] não se consome.”

A insistência repetitiva na *seneh*, com a sua alusão ao *Sinai*, chama a atenção para as duas etapas da revelação. Deus se revela, primeiro a Moisés na *seneh*, e depois ao povo no *Sinai*. *Seneh* (Êxodo 3) e *Sinai* (Êxodo 19) estão ligados como os dois momentos no qual a constituição de Israel foi completada. [{303}](#)

(2) Êxodo 3:4: A presença divina tinha se apresentado perante Moisés ao despertar a perceptividade de seus sentidos em geral. Agora ela se faz sentir em uma presença especialmente para ele em pessoa:

Vendo Yahweh que ele se aproximou para ver,
chamou-o do meio da sarça [*seneh*]:
“Moisés, Moisés!”
“Eis-me aqui!” respondeu ele.

Pela resposta direta, Moisés se colocou na presença da voz, quem quer que ela seja, e está pronto para ouvir.

(3) Êxodo 3:5-6: A voz se revela como divina, e introduz assim o respeito devido na presença mútua. Moisés está em solo sagrado e não deve se aproximar. Quando ele parou e retirou as suas sandálias da maneira apropriada, a voz se identifica como o deus de seu pai, o deus de Abraão, Isaac, e Jacó. Neste momento Moisés esconde seu rosto, pois ele tem medo de olhar para Deus.

(4) Êxodo 3:7-10: Ver Deus é morrer. Moisés escondeu seu rosto da presença aterrorizante, e ele escuta, com sua alma, o que quer que a voz tenha para dizer. E a voz lhe fala do conhecimento divino que é ação. A revelação se abre assim: ‘Eu vi, eu vi a aflição de meu povo que está no Egito’; e ela se encerra: ‘Vai, eu te envio ao faraó para tirar do Egito os israelitas, meu povo!’ Aqui, pela primeira vez, ocorre o tema do ‘meu povo [*ammi*],’ delimitando claramente a promessa de liberdade contida em 3:8. Assim como o *seneh* aponta para o *Sinai*, o *ammi* também aponta para o Berith pelo qual os clãs hebreus, ainda ignorantes do destino que se prepara para eles, serão transformados em ‘meu povo.’ No conhecimento de Deus, a ação projetada no tempo histórico se completa. Além disso, a ação histórica

começa sutilmente com a revelação, pois o conhecimento de Deus se tornou agora o conhecimento de Moisés que, ao longo de sua vida, cresceu até o ponto em que ele pode ouvir a voz divina articular seu comando. Quando Moisés consegue ouvir a voz declará-lo como o servo de Yahweh, ele alcançou a estatura espiritual do servo de Yahweh. A ordem só poderia ser rejeitada por um homem incapaz de ouvi-la; o homem que pode ouvir não pode rejeitar, porque ele entrou ontologicamente na vontade de Deus, assim como a vontade de Deus entrou nele. Quando a consciência da vontade divina alcança a clareza da revelação, a ação histórica começou.

(5) Êxodo 3:11-14 e 4:10-12: Quando a ordem alcança Moisés, ela não pode ser rejeitada, mas ela pode ser recebida com reservas sobre sua capacidade humana de conquistar o aparentemente impossível. Quem é ele para persuadir o Faraó e trazer Israel para fora do Egito (3:11)? E como ele conseguirá explicar ao povo em potencial que o deus de seus pais, que levou tanto tempo para escutar o seu clamor do cativo, é o Deus que realmente virá em seu auxílio neste exato momento (3:13)? Estas reservas são abandonadas quando o deus de seus pais revela sua verdadeira natureza através da auto-interpretação de seu nome, “Yahweh.” A interpretação é parte da ação que começou em Moisés com a revelação, e ela também determina a forma literária da cena. Como na cena anterior a promessa de liberdade foi delimitada pelas referências introdutórias e finais a ‘meu povo’, agora também a revelação suprema da natureza de Deus é delimitada pelo ‘Eu estarei [*ehyeh*] contigo” de Êxodo 3:12 e 4:12. Na exegese em seu centro, o significado de Deus é então revelado como “Eu Sou aquele que Sou [*ehyeh asher ehyeh*].” Aos céticos filhos de Israel, Moisés deve dizer: “*Ehyeh* me enviou a vocês” (3:14). O povo assim sairá do cativo do Egito e entrará no presente sob Deus, quando ele responder à revelação da presença de Deus com eles. A presença mútua de Deus e de Moisés no diálogo da sarça ardente será assim expandida até a presença mútua de Deus e seu povo, através do Berith, na história. [{304}](#)

O diálogo da sarça ardente só poderia ter sido escrito por um homem que tinha um conhecimento íntimo dos eventos espirituais da revelação divina e da resposta humana. Ele era uma mente profética de alto nível; e o fato de que as fontes J e E foram utilizadas na composição da cena nos permite datar o trecho como tendo sido escrito durante ou após o século VIII a.C. Fica então a pergunta de se um trabalho tão claramente profético em forma

contém uma substância histórica que possa ser associada através de uma tradição ininterrupta até o tempo de Moisés. Em particular, precisamos nos perguntar se a exegese do nome divino como EU SOU AQUELE QUE SOU pode ter sido criada por Moisés. Já que estes problemas são obscurecidos por grandes controvérsias hoje em dia, controvérsias que nem sempre são claras na delimitação de seus limites e são muito frequentemente influenciadas por uma ideologia progressivista, precisamos em primeiro lugar esclarecer a nossa opinião sobre a natureza do problema.

Precisamos admitir, antes de qualquer coisa, que estamos lidando com uma revelação presumivelmente recebida por Moisés, e com nada além desta revelação; em segundo lugar, que não temos nenhuma outra fonte sobre o conteúdo desta revelação além do episódio analisado acima. Portanto, o rico debate etimológico sobre o nome de Yahweh, com suas intrigantes conjecturas, algumas mais plausíveis do que outras, mas nenhuma delas conclusiva, deve ser considerado irrelevante para o nosso problema. A própria narrativa não se refere a nenhum outro significado do nome de Yahweh que possa ter influenciado o conteúdo da revelação. Pelo contrário, ela apresenta o nome como um termo cujo significado é desconhecido, de modo que uma exegese é necessária para dotá-lo de vitalidade espiritual. A exegese, além disso, não é oferecida como se fosse uma etimologia. Tanto quanto sabemos, o *ehyeh* tem tão pouca relação etimológica com o *yahweh* quanto o *mashah* com o *mosheh*, ou seja praticamente nenhuma. A exegese brinca com uma alusão fonética, mas o seu significado é autônomo. [{305}](#)

No que diz respeito ao significado autônomo, um problema formidável foi injetado na controvérsia pelo fato de que desde o tempo dos Padres da Igreja, a auto-interpretação divina (*Ego sum, qui sum*) tem sido a base da especulação cristã sobre a natureza de Deus. A primazia do *esse* divino, em oposição à primazia Platônica do *bonum* divino, é tão distintamente a grande questão da filosofia cristã em relação à essência de Deus que ela foi justamente chamada de a filosofia do Êxodo. A premissa de que um membro de um povo nômade, no século XIII a.C., ou mesmo antes, foi capaz de cunhar uma fórmula que contém toda uma metafísica do ser é absurda para os esclarecidos, e mesmo para os historiadores mais conservadores. Oesterley e Robinson, por exemplo, dizem:

Estamos razoavelmente seguros de que a teologia Israelita na época de Moisés não era muito diferente daquela de outros povos no mesmo estágio de desenvolvimento. O significado do nome resultou em grandes controvérsias. A antiga derivação hebraica sugerida por Êxodo iii, 14 – ‘EU SOU AQUELE QUE SOU’ – é suspeita, pois implica uma concepção metafísica de Deus muito avançada para um povo nômade daquele período. [{306}](#)

E mesmo Lods, o mais perspicaz dos historiadores de Israel, diz:

A natureza essencial do Deus de Israel é e tem que permanecer indiscernível. De acordo com o nosso relato, a palavra Yahweh é apenas um título formal que o Deus do Horeb revelou em resposta às necessidades práticas do culto, mas sua intenção era a de ser um lembrete permanente da frase que ele resumia: “Ele é aquele que é,” o Ser que ninguém pode conhecer. Enquanto tal explicação é bastante elevada, ela parece muito teológica, muito artificial para transmitir o significado original do nome do deus Midianita. [{307}](#)

Os trechos são esclarecedores por diversas razões. Em primeiro lugar, os autores assumem que nada extraordinário acontece na história; que nenhuma personalidade única, nem mesmo se guiada por Deus, pode romper o ‘estágio de desenvolvimento.’ Eles podem adotar esta posição, em segundo lugar, porque eles não sabem que a revelação cria a história como a forma interna da existência humana no presente sob Deus, e desta forma é inevitavelmente uma ruptura com o ‘estágio de desenvolvimento’, quando quer que ela ocorra. O ‘desenvolvimento’ teria sido igualmente rompido se a ruptura tivesse ocorrido alguns séculos depois. Em terceiro lugar, já que eles não conhecem a natureza da revelação como uma ‘ruptura,’ como o salto no ser, os dois confundem a exegese do nome, que na verdade é uma explicação da experiência da presença divina, com uma etimologia do nome ‘Yahweh.’ É claro que a questão não pode ser tratada neste nível relativamente baixo de precisão metodológica.

Mesmo assim, enquanto a argumentação oferecida nos dois trechos não pode nem mesmo ser chamada de plausível, eles são motivados por uma

relutância bastante razoável de introduzir a metafísica na revelação da sarça ardente. Portanto, enfrentamos um dilema. Por um lado, os autores citados acima (e muitos outros) percebem corretamente que a exegese de Êxodo 3:14 não pode ser uma proposição filosófica sobre a natureza de Deus – não porque ela presumivelmente ocorreu no século XIII a.C., mas sim porque, pelas razões já apresentadas, nenhuma proposição filosófica ocorreu em toda a história de Israel. Por outro lado, quando lemos no Damasceno:

O primeiro de todos os nomes aplicados a Deus é “AQUELE QUE É.”
Pois, como ele compreende tudo em si, ele inclui o próprio ser como um oceano infinito e indeterminado de substância;

não podemos negar que a interpretação cristã está bem fundamentada no texto.^{308} Enquanto não podemos fugir ao dilema pela negação do texto ou ao desliza-lo por alguns séculos na direção do presente, uma solução se apresenta se considerarmos a distinção feita por Gilson:

Podemos, é claro, duvidar de que o texto do Êxodo ofereceu uma definição metafísica de Deus para a humanidade. Mesmo assim, embora não haja uma metafísica *no* Êxodo, existe uma metafísica *do* Êxodo.^{309}

A distinção feita por Gilson se aplica a um caso concreto, ou seja, ao nosso princípio da evolução da compactação até a diferenciação. Enquanto o trecho do Êxodo não é uma proposição metafísica, ele contém em sua compactação o significado diferenciado posteriormente pelos filósofos cristãos.

Uma vez que tenhamos reconhecido a exegese do episódio da sarça ardente como um simbolismo compacto que requer explicação, não apenas a interpretação filosófica parece plausível, mas os trabalhos de análise feitos por pensadores cristãos sobre o episódio em geral podem ser aceitos como um auxílio importante para a compreensão do símbolo. Para este propósito, vamos utilizar o resumo da questão fornecido por Sto. Tomás na *Summa Theologiae*.^{310} Tomás considera o AQUELE QUE SOU como o nome mais apropriado de Deus por três razões: (a) porque ele significa Deus de acordo com sua essência, ou seja, o ser em si; (b) porque ele é universal e não

determina com maior precisão a essência divina que é inacessível ao intelecto humano nesta vida; e (c) porque ela significa o ser no presente que é apropriado a Deus, cujo ser não tem passado ou futuro. Tomás, porém, vai além das implicações que o *ehyeh* tem para uma filosofia do ser e trás os outros componentes de significado para o jogo. Enquanto o nome AQUELE QUE SOU é o mais apropriado em relação ao modo de significar a essência divina, o nome *Deus* é mais apropriado em relação ao objeto que é significado pelo nome; e mais apropriado ainda é o nome *tetragrammaton* em relação ao objetivo de significar a substância singular e incomunicável de Deus. Os três nomes que ocorrem na última seção do episódio da sarça ardente – *ehyeh*, *elohim*, *YHWH* – são coordenados por Sto. Tomás com a estrutura do ser divino em sua profundidade, partindo desde a essência filosoficamente comunicável, passando pelo nome próprio do objeto, até a profundidade da substância incomunicável.

Se examinarmos a questão da ‘proposição filosófica’ no contexto da análise tomista, o *ehyeh* não aparece mais como uma explosão filosófica incompreensível, mas sim como um esforço de articulação de uma experiência compacta da presença divina de modo a exprimir a onipresença essencial com o homem de um Deus substancialmente oculto. O “Eu estarei contigo”, podemos dizer, não revela a substância de Deus, mas sim a fronteira de sua presença com o homem; e precisamente quando a fronteira da presença divina se tornou luminosa pela revelação, o homem se torna capaz de perceber o abismo que se estende além, até a substância incomunicável do Tetragrammaton. Na verdade, a revelação da sarça ardente, depois que a presença divina se tornara uma experiência histórica do povo por meio do Berith, não teve nenhuma consequência especial na história dos símbolos israelitas, e sem dúvida alguma não teve nenhuma consequência filosófica. As profundezas não reveladas, porém, que estavam implícitas na revelação, levaram o nome de Deus a se tornar o Tetragrammaton impronunciável, YHWH. A filosofia não pode tocar mais do que o ser da substância cuja ordem flui pelo mundo.

A grande questão da ‘proposição filosófica’ abriu caminho para a percepção de que uma metafísica do ser pode ser diferenciada a partir de Êxodo 3:14, mas não é o significado do próprio símbolo compacto; e o resumo do problema, por Sto. Tomás, nos leva de volta ao significado integral do episódio da sarça ardente como a revelação a Moisés da presença divina com ele e com seu povo.

A revelação do Deus oculto, por meio de Moisés, revela a sua presença com seu povo; a revelação e a constituição histórica do povo são inseparáveis. Existe um texto interessante, nas profecias de Oséias, que prova além de qualquer dúvida que este é o sentido em que os próprios israelitas interpretavam as fórmulas do episódio da sarça ardente. Oséias, como vimos, diagnosticou o ‘esquecimento’ popular de seu Deus e de suas instruções como o sintoma do desastre iminente. O Deus e o povo que tinham sido historicamente trazidos à uma presença mútua através das revelações do *seneh* e do *sinai* podiam ser separados uma vez mais. O Deus que tinha se revelado como presente podia se retirar; e ele não seria mais o “Eu estarei contigo,” e o povo não seria mais o “meu povo.” O profeta sabia que a separação já estava ocorrendo e seria consumada em um desastre na história pragmática, a não ser que o povo retornasse e lembrasse de seu Deus. Assim como na revelação de Moisés o conhecimento divino tinha abarcado a constituição real de Israel no tempo histórico, da mesma forma na revelação de Oséias era abarcada a dissolução real do povo, acompanhada da destruição externa do Reino do Norte. Para trazer o conhecimento divino do futuro aos olhos de seu povo, Oséias escolheu o método de dar a seu filho um nome simbólico (1:9):

INSERIR TEXTO OSÉIAS 1:9

O texto é importante por provar não apenas o papel do simbolismo na constituição da nação santa israelita mas também a existência das fórmulas em meados do oitavo século. Além disso, já que a nomeação da criança infeliz tinha a intenção de ser compreendida em geral como uma ação revelatória, o simbolismo presumivelmente era familiar às pessoas que Oséias desejava impressionar. Portanto, ele dificilmente foi criado por Oséias, e deve pertencer a uma tradição de idade considerável.^{311}

A estrutura e a data do símbolo foram suficientemente esclarecidas para preparar a questão fundamental sobre se o *ehyeh asher ehyeh* pode ser atribuído ao próprio Moisés. Uma resposta afirmativa pode ser baseada na relação íntima entre o símbolo da sarça ardente e os Hinos de Amon da Dinastia XIX (ca. 1320-1205 a.C.). Vamos estabelecer o paralelo com brevidade:

(1) Nas passagens que delimitam o episódio da sara ardente, 3:12 e 4:12, o *ehyeh* tem o significado ‘Eu estarei contigo’; e a tradução de Chicago parafraseia o *ehyeh* de 4:12, de maneira razoável, como ‘Eu irei em teu auxílio’ – apesar da paráfrase destruir a estrutura do texto. O significado de que Deus estará presente como um auxiliador, além do mais, é confirmado pela instrução a Moisés de dizer ao povo: ‘*Ehyeh* me enviou a vocês’ (3:14). A passagem teria que ser parafraseada como: ‘Aquele que está presente como o seu auxiliador me enviou a vocês.’ À luz deste significado, apoiado pela profecia de Oséias, é que devemos interpretar o *ehyeh asher ehyeh* central, normalmente traduzido como EU SOU AQUELE QUE SOU. A não ser que introduzamos categorias ‘filosóficas’ alheias ao ponto central, o texto só pode significar que Deus se revela como aquele que está presente, e é um auxiliador. Enquanto o próprio Deus está oculto (o primeiro *ehyeh*) e deve, portanto, se revelar, ele será manifesto em qualquer momento, e em qualquer forma, que ele escolher (o segundo *ehyeh*).

(2) Esta concepção da divindade como um ser oculto em sua profundidade e, ao mesmo tempo, manifesto em muitas formas de sua escolha, é precisamente a concepção do ser divino que encontramos nos Hinos de Amon da Dinastia XIX. Vamos rememorar alguns dos trechos mais característicos:

O primeiro a vir a ser, no princípio dos tempos,
Amon, que veio a ser no princípio,
De modo que sua natureza misteriosa é desconhecida ...

Sua imagem não se revela nas letras;
Ninguém é testemunha dele... .
Ele é demasiadamente misterioso para que sua majestade se revele,
Ele é demasiadamente grande para que os homens perguntem sobre ele,
Demasiadamente poderoso para que seja conhecido.

Misterioso em forma, brilhante em aparência,
O maravilhoso deus de muitas formas.

‘Oculto’ [*amen*] é seu nome como Amon,
Ele é Re em face,
E seu corpo é Ptah. [{312}](#)

Além disso, mesmo dentro da forma cosmológica se tornam aparentes os motivos que tendem a transformar o deus supremo do império em um Deus que está presente junto ao homem em suas necessidades:

Não dizem as viúvas: “Nosso marido és tu,”
E os pequeninos: “Nosso pai e nossa mãe”?
Os ricos se gabam de tua beleza,
E os pobres adoram o teu rosto.
O prisioneiro se volta para ti,
E o doente clama por ti... .
Todos se voltam à tua presença,
Para que possam orar a ti. [{313}](#)

Não podemos esquecer, porém, que as aproximações à uma experiência da presença divina do tipo em discussão permanecem dentro da esfera da piedade e oração pessoais. Elas não rompem o mito cosmológico do Império.

O paralelo entre os símbolos de Yahweh e de Amon é claro o suficiente para não requerer mais elaboração. A tensão entre a profundidade oculta de Deus e suas manifestações foi transposta, no episódio da sarça ardente, da forma do mito cosmológico até a forma da presença revelada na história. [{314}](#) Esta transposição pode muito bem ter sido a contribuição essencial de Moisés, se considerarmos a questão fundamental de sua existência como ela emergiu da análise precedente, ou seja, o conflito entre as ordens de Yahweh e do império egípcio. É muito provável que a revelação da nova ordem tenha sido revestida de símbolos que aboliam claramente a ordem dos deuses egípcios, como ela era compreendida à época. Seria o mesmo tipo de oposição simbólica que observamos no episódio de Abrão em Gênesis 14. A revelação podia romper com a experiência cosmológica, mas ela não seria comunicável a não ser que mantivesse os símbolos enquanto mudava o seu

significado. O Deus de Moisés tinha que se fazer inteligível a seu povo, não apenas como o Deus de seus pais, mas também como o Deus da nova manifestação histórica em oposição ao Amon do império. Por esta razão, somos inclinados a atribuir o simbolismo do episódio da sarça ardente a Moisés; e como os textos egípcios que fornecem a continuidade são posteriores ao período de Amarna, a datação de Moisés tem que ser assumida como sendo no século XIII a.C.

§ 4. A NOVA MANIFESTAÇÃO

A ação histórica que tinha começado com a revelação da sarça ardente foi completada pela revelação do Sinai. A criação da nação santa israelita pelo Berith é o último ato do drama no qual a nova manifestação da história sob Deus foi estabelecida em oposição à ordem do Faraó. Ao lidar com o ato da fundação, usaremos o mesmo método utilizado nas seções anteriores. Apenas alguns breves lembretes sobre pontos fundamentais são necessários:

Novamente, não existe nenhuma fonte sobre a fundação e seu significado além da própria narrativa bíblica. Portanto, todas as especulações laterais, especialmente aquelas de natureza ideológica, devem ser excluídas. Além disso, como a questão da proposição ‘filosófica’ teve que ser eliminada, na seção anterior, como anacrônica à luz dos símbolos compactos, da mesma forma devemos eliminar a questão paralela sobre se tais idéias de moralidade elevada e ‘pura’ como as contidas no Decálogo de Êxodo 20 podem ser atribuídas ao famoso ‘povo nômade do século XIII a.C.’. Enquanto o Decálogo, evidentemente, tem relação com a ‘moralidade,’ assim como o episódio da sarça ardente tinha uma relação com a ‘filosofia,’ ele não é um catecismo moral, e sim uma lista de regras fundamentais que constituem um povo sob Deus. Ao nos referirmos à comunidade como constituída sob Deus, além disso, nós preferimos o termo ‘nação santa,’ (*theopolity*) cunhado por Martin Buber^{315}, ao termo ‘teocracia,’ cunhado por Josephus Flavius,^{316} pelas razões discutidas anteriormente.^{317} A fundação Sinaítica, finalmente, não ocorre em um vácuo histórico, mas,

assim como o episódio da sarça ardente, opõe a nova ordem aos símbolos do império egípcio. Portanto, mais uma vez prestaremos atenção especial aos paralelos, e às diferenças, com a forma cosmológica.^{318}

A ação que culmina no Berith começa quando Deus escuta o clamor de seu povo e se revela a Moisés. A série de eventos é uma unidade de ação, na medida em que o princípio e o fim são a mesma coisa no conhecimento de Deus; no decorrer do tempo histórico, porém, a unidade tem que ser trazida à existência, passo a passo, através da resposta humana à revelação divina. O problema da execução na história é formulado no episódio da sarça ardente. Quando Moisés argumenta com sua insignificância humana contra a ordem divina, Deus responde (Êxodo 3:12):

Eu estarei contigo [*ehyeh*];

e eis aqui um sinal de que sou eu que te envio:

quando tiveres tirado o povo do Egito,

servireis a Deus sobre esta montanha.

A presença divina garante ao homem que ele pode cumprir uma ordem que parece estar além de seus poderes humanos; e o cumprimento da ordem é a ‘prova’ da presença divina. No caso concreto: Moisés pode cumprir sua missão porque Deus estará presente com ele; e o cumprimento da missão, o serviço do povo na montanha, será a ‘prova’ da presença divina. Já que no tempo histórico a ‘prova’ está no futuro, o final que na eternidade se junta ao princípio pelo conhecimento de Deus só pode ser unido na esfera humana através da confiança humana que responde à presença de Deus. Não há nenhum evento histórico da revelação de Moisés, a não ser que Moisés se transforme, pela experiência da revelação, no servo de Yahweh; e nenhum povo será retirado do Egito, a não ser que ao sair do Egito ele se coloque a serviço de Yahweh, na montanha. O dom da revelação requer a aceitação para se tornar a forma da existência histórica.

O Êxodo, enquanto se estende entre as revelações do *seneh* e do *sinai*, é o drama histórico *kat'exochen* na medida em que ele traz a ordem da existência para a forma histórica através da resposta humana à revelação. Moisés tem que aceitar a liderança de seu povo, assim como a missão junto ao Faraó; o Faraó tem que se tornar disposto a deixar que o povo parta; o povo tem que ser induzido a partir e a entrar no serviço de Yahweh. A cada

momento do drama a estória pode ser destruída se a resposta apropriada não vier; e de fato ela vem com grande relutância, hesitações, atrasos, e mesmo com uma resistência que deve ser vencida. A própria substância do drama é a transformação da ação humana na ação conhecida por Deus; e as principais etapas para que a resistência humana seja vencida determinam, assim, a construção literária da história do Êxodo. Os grandes protagonistas individuais são Moisés e o Faraó, o criador da nova ordem e o defensor da velha ordem. As suas estórias são organizadas de tal maneira que uma contrabalance a outra. Na primeira estória, Deus tem que superar a resistência de Moisés; na segunda estória, Moisés, ‘que é como um deus para o Faraó’, tem que superar a resistência do governante egípcio. Os tratamentos anteriores de episódios individuais foram absorvidos e subordinados à construção deliberada do conflito das ordens. Nós já assinalamos as adições ao episódio da sarça; e temos que enfatizar agora que as interpolações, mesmo tendo que ser eliminadas para o esclarecimento da construção original do episódio, não podem ser descartadas como se fossem a obra de um redator desastrado de segunda categoria, e sim são elaborações cuidadosamente consideradas que encaixam o episódio original no contexto mais amplo do conflito entre as ordens. Os atrasos adicionados à estória de Moisés são calculados para equilibrar a série de atrasos faraônicos e das pragas, que por sua vez são organizadas a partir de diversas lendas independentes sobre os desastres que foram infligidos aos egípcios. Além disso, o paralelo é acentuado pelos episódios principais: A declaração de Israel como o Filho de Deus contrabalança a destruição dos primogênitos do Egito; a enigmática cena noturna na qual Moisés é quase morto por Yahweh contrabalança o desastre do Mar Vermelho no qual o Filho de Deus egípcio foi realmente tragado pelas ondas. É apenas pela construção geral da narrativa como um todo que vemos a grande questão – que desapareceria se considerássemos os episódios isoladamente – ou seja, a transição da ordem histórica, do Império para o Povo Eleito. A apresentação detalhada dos protagonistas individuais em sua resistência a Deus, além disso, é calculada para enfatizar a resistência do protagonista coletivo, do povo de Israel. A nova manifestação, afinal de contas, não será a ordem de Moisés ou do Faraó, e sim a ordem do povo sob Deus; e o povo resiste, desde a primeira ameaça de delação de Moisés, através das reclamações sobre as suas ações libertadoras e das acusações quando os perseguidores egípcios se aproximam, até o desânimo, motim e deserção que são observados no

deserto. Moisés e o Faraó são representantes da humanidade em sua resistência à ordem prevista por Deus. E o clímax do Êxodo, o estabelecimento de uma nova ordem histórica através do Berith, não é um final feliz, e sim o princípio do ritmo perpétuo de deserção e retorno à ordem da existência humana no presente sob Deus. Portanto, enquanto a ação que começa com a revelação a Moisés realmente termina com a revelação ao povo, a resistência à ordem continua ao longo da forma histórica. A História, no sentido de uma obra perpétua para reconquistar a ordem sob Deus que foi perdida pela pressão da existência mundana, apenas começara.

O último ato do drama da constituição de Israel como o povo sob Deus é o Berith. Os problemas da estratificação literária nesta parte da narrativa são semelhantes aos do episódio da sarça ardente, mas ocorrem agora em uma escala quantitativamente maior. Existe novamente uma base de materiais que pode ser atribuída às fontes J e E. Com os materiais J e E como seus blocos de construção, então, um mestre desconhecido compôs um drama paradigmático que ilumina o significado da constituição teopolítica. E esta obra-prima de construção literária foi, finalmente, utilizada por historiadores posteriores para outros propósitos, de modo que a sua forma atual está fortemente distorcida e mesmo parcialmente destruída por enormes interpolações e adições. O estrato intermediário, o drama espiritual do Berith, é o principal para o estudo de nossos problemas. Ele consiste de três cenas principais:

(1) Quando o povo chega ao Monte Sinai, Moisés ‘sobe até Deus’ para receber novas instruções (Êxodo 19:1-3), na forma de uma Mensagem que ele tinha que transmitir aos filhos de Israel. A Mensagem (4-6) informa o povo sobre as condições e o significado do Berith. Moisés reúne os anciãos e coloca a Mensagem perante eles. Ela é aceita pelos anciãos e pelo povo. Moisés então relata esta aceitação a Yahweh (7-8).

(2) Quando a revelação divina e a resposta humana chegam a um acordo, o Berith pode ser concluído. A cerimônia é preparada através de purificações rituais e da delimitação de um sítio sagrado (Êxodo 19:9-15). Então, Yahweh desce sobre o Sinai (16-25), e o povo se reúne aos pés da montanha (Êxodo 24:1-3). E quando Deus e o povo estão em presença mútua, o Berith é concluído por um ato cútico (4-11).

(3) Quando o Berith foi concluído, Moisés recebe a ordem de novamente subir a Montanha, para receber as tábuas de pedra nas quais Yahweh tinha escrito as regras fundamentais sobre a relação entre o povo e si próprio, assim como a relação entre os membros do povo (Êxodo 24:12).

Toda a ação da Aliança, portanto, é claramente organizada neste nível da narrativa como sendo, em primeiro lugar, a revelação do significado do Berith e sua aceitação pelo povo; segundo, o ato cútico do Berith; terceiro, a proclamação das regras que constituem o povo como uma nação santa.

A construção clara é, porém, distorcida e em parte destruída pelas extensas interpolações assinaladas anteriormente. Entre a descida de Yahweh até a Montanha (no final de Êxodo 19) e a reunião do povo aos pés da Montanha (início de Êxodo 24) foi inserido o Livro da Aliança (Êxodo 20-23). Além disso, quando o Berith foi concluído, e Moisés sobe a Montanha para receber as tábuas de pedra, ele recebe na verdade instruções elaboradas para a construção de uma “Tenda”, assim como de seu equipamento e ritual (Êxodo 25-31). É apenas no final, como se quase tivesse esquecido do assunto, que Deus lhe dá as tábuas, e não sabemos o que está escrito nelas (Êxodo 31:18). Então vem o episódio do bezerro de ouro (Êxodo 32-33), que leva Moisés a quebrar as tábuas, ainda sem revelar seu conteúdo (32:19). Mais uma vez ele tem que subir, para um segundo grupo de tábuas (Êxodo 34), e finalmente elas descem em segurança e nós ficamos sabendo que elas contêm o decálogo cútico de Êxodo 34:10-26. É evidente que diversas coleções legais de períodos distintos foram amalgamadas em torno do Berith Sinaítico de modo a fazer com que elas partilhassem da dignidade da fundação original. Da mesma forma que o episódio da sarça ardente foi inflado para contrabalançar a estória das pragas, o drama do Berith foi inflado para que nele coubesse o máximo de desenvolvimentos legais possível.

O drama do Berith foi gravemente afetado pelas interpolações, já que as regras da nação santa, que teriam sido escritas nas tábuas, desapareceram de seu lugar original, ou seja, o final de Êxodo 24. Além disso, as regras e instruções que supostamente teriam sido transmitidas junto com o Berith agora não apenas se seguem mas também precedem a sua conclusão. Consequentemente, hoje existe uma controvérsia sobre se o Berith foi concluído tendo como base o Decálogo, ou se o Decálogo foi promulgado

tendo como base o Berith. A confusão tem sua origem específica na interpolação do Livro da Aliança antes da conclusão do Berith, um procedimento que forçou um duplo sentido em certas palavras do ato cúlrico de Êxodo 24:3-8. Pois em 24:8 o Berith é concluído ‘de acordo com todas estas palavras [*debharim*]’; e da forma que o texto está hoje, o termo *debharim* pode significar as *debharim* da Mensagem em Êxodo 19:4-6 ou as *debharim* decalógicas de Êxodo 20. No primeiro caso, o Berith teria sido concluído tendo como base a Mensagem divina e sua aceitação pelo povo; no segundo caso, a base teria sido o Decálogo, que, de acordo com o drama, teria sido inscrito nas tábuas posteriormente. Os historiadores responsáveis pela interpolação adotaram a segunda interpretação, pois em Êxodo 34 encontramos o significado da Aliança sendo identificado, não com a Mensagem, mas sim com o Decálogo (34:27-28). Finalmente, já que as palavras inscritas nas tábuas desapareceram, temos que decidir qual dentre os diversos decálogos, assumindo que foi um deles, é que fugiu de seu lugar. Em relação a esta questão, preferimos o Decálogo de Êxodo 20:1-17 porque, em primeiro lugar, o seu conteúdo teopolítico se encaixa nas intenções do drama em três atos, e em segundo lugar, a sua excelência formal e profundidade espiritual são adequados para o drama.

Em relação à confiabilidade histórica e à data do drama, não podemos ir além das probabilidades. Depois da biografia espiritual de Moisés em Êxodo 2 e do episódio da sarça ardente, encontramos pela terceira vez um autor brilhante de um ‘estrato intermediário.’ Não sabemos quem era ela, ou se os três trechos foram escritos por uma ou mais pessoas. Sabemos apenas que os autores eram homens de grande sensibilidade espiritual, capazes de capturar em dramas paradigmáticos a essência da pessoa e da obra de Moisés. A partir da análise dos materiais componentes sabemos também que eles usaram os materiais J e E, ou – mais cautelosamente – as tradições que também seriam utilizadas pelos historiadores J e E. Não sabemos nada sobre a tradição do significado que os autores desconhecidos impuseram ao material. E sobre a confiabilidade histórica podemos apenas dizer que, por um lado, os dramas do ‘estrato intermediário’ não contêm nada que seja historicamente impossível, e por outro lado, eles deixam transparecer um Moisés de estatura convincente.

Vamos agora lidar com as três cenas do drama do Berith em seqüência.

Quando o povo finalmente chegou ao Monte Sinai, Moisés ‘subiu até Deus’ para receber suas instruções. Ele foi instruído por Yahweh para transmitir aos filhos de Israel, para consideração e aceitação, a seguinte Mensagem (19:4-6):

Vós mesmo vistes o que fiz aos egípcios,
e como vos tenho trazido sobre asas de águia para junto de mim.

Agora, pois, se obedecerdes à minha voz, e guardardes minha aliança,
sereis a minha possessão [*segullah*] entre todos os povos.

Toda a terra é minha,
mas vós me sereis um reino de sacerdotes [*mamlekheth kohanim*] e uma nação consagrada [*goy qadosh*].

As duas primeiras linhas estabelecem a grande questão histórica: o povo viu o que aconteceu com o Egito, enquanto os filhos de Israel foram trazidos a Deus. Se a ação de Deus for complementada pela resposta humana agora, Deus está pronto para estabelecer a nova ordem, expressa em símbolos imperiais: a jurisdição de Deus engloba ‘toda a terra’ com seus habitantes. Dentre todos os povos, porém, o povo de Israel será escolhido como a possessão especial (*segullah*) do dono da casa. Eles serão o domínio real (*mamlakah*); e como membros da família, eles serão *kohanim*, ou seja, ajudantes pessoais do rei. A palavra *kohanim*, que na maioria dos casos significa sacerdotes, realmente é usada em alguns trechos no sentido de ajudantes reais;^{319} e talvez um suspense de significado tenha sido deliberadamente criado nesta ocasião, quanto o domínio real era a *segullah* de Deus e seus membros, conseqüentemente, uma ‘nação santa.’

O significado das imagens imperiais é esclarecido por sua elaboração em Deuteronômio 32:8-9:

Quando o Altíssimo [Elyon] dividia os povos
e dispersava os filhos de Adão [ou, dos homens],
fixou limites aos povos,

segundo o número dos filhos de Israel [ou, Deus-el].

Entretanto, a parte do Senhor era o seu povo,

Jacó, a porção de sua herança.

O texto é complexo; ele também pode significar que Deus, ao fixar as fronteiras entre os povos, deu a cada um seu anjo guardião, mantendo no entanto Israel como sua própria possessão.^{320} Qualquer que seja a tradução que utilizemos, permanece a imagem de uma humanidade dividida em povos de acordo com um plano divino, e de Israel como sendo a porção particular de Yahweh. Além disso, o texto está claramente ligado à Mensagem do Sinai, pois os versículos seguintes (10-12) aludem à imagem da águia que protege seu filhote e o carrega em suas garras, do deserto para a segurança.

Da Mensagem, portanto, emerge uma nova ordem, não apenas de Israel, mas de toda a humanidade, expressa analogicamente pelos símbolos de um império com um domínio real em seu centro, cercado pelas províncias.^{321} Esta era precisamente a linguagem necessária para tornar a nova manifestação histórica inteligível a um povo imediatamente após se separar do Egito e dos símbolos cosmológicos.^{322} Por causa desta continuidade cosmológica, porém, ela também era um linguagem que podia se tornar opaca a um universalismo espiritual, se os símbolos fossem compreendidos em um sentido territorial.^{323} Na verdade, um milênio e meio se passou antes que a *segullah* de Yahweh, o *mamleketh kohanim*, tivesse desvelado seu significado na invisível *civitas Dei*.

A cerimônia do Berith, a segunda cena do drama, foi um rito sacrificial (Êxodo 24:4-11). Por sua natureza como um ato cútico, ele revelou pouco do significado associado a ele por seus participantes.

A cerimônia começa com a construção de um altar por Moisés no pé da montanha, assim como de doze pilares, ‘de acordo com as doze tribos de Israel’ (4). A construção dos pilares sugere que por meio do Berith a aglomeração de clãs hebreus foi constituída como um povo, organizado pela primeira vez em doze tribos. Um detalhe distintamente arcaico se segue, quando ‘os jovens de Israel’ recebem a instrução de conduzir o sacrifício (5) – aparentemente não havia sacerdotes naquele momento. Então o laço entre Deus e o homem é forjado por Moisés. Ele derrama metade do sangue no

altar de Deus e metade sobre o povo, e diz: ‘Este é o sangue da Aliança que Yahweh fez com vocês, de acordo com todas estas palavras’ (6-8). ‘Todas estas palavras,’ presumivelmente, se refere às palavras da Mensagem, e não às palavras do Decálogo interposto. E, finalmente, Moisés e os anciãos sobem e consomem a refeição sacrificial na presença de Deus (9-11):

Viram Deus,
e depois comeram e beberam.

E é tudo. A escassez de informação não é surpreendente, pois o estabelecimento da ordem no presente sob Deus não é um evento na literatura, e sim nas almas dos homens. ‘Viram Deus, e depois comeram e beberam’ é uma fórmula perfeita para um evento no qual a ordem divina se torna estabelecida na história, enquanto externamente nada acontece.

Enquanto nada acontece externamente quando o homem vê Deus e o salto do ser ocorre em sua alma, muita coisa acontece depois, na prática da conduta. Os clãs hebreus que realizaram a Aliança com Deus, mesmo sob considerável insistência de Moisés e dos anciãos, se tornou um novo povo na história através de sua resposta à revelação. Eles se tornaram Israel, na medida em que a sua existência a partir de então foi ordenada como uma nação santa sob regras fundamentais emanando de seu Deus. Estas regras, supostamente inscritas nas tábuas de pedra, se perderam no contexto do drama; e nós já declaramos nossa inclinação para reconhecer o Decálogo de Êxodo 20:1-17 como a substância das regras ausentes em razão de seu conteúdo, assim como de sua qualidade formal e espiritual. Quanto à qualidade textual do texto, algumas considerações devem ser feitas. As motivações associadas aos mandamentos em 20:5b-6, 7b, 11, e 12b parecem adições e devem ser eliminadas. As especificações dos mandamentos em 9-10 e 17b podem ser elaborações posteriores. O ‘não farás nenhuma imagem ...’, que é atualmente considerado como um mandamento, na verdade contém três mandamentos, cada um deles começando com *lo*; talvez os três mandamentos, associados por seu assunto comum, tenham sido contraídos em um mandamento para satisfazer o desejo de uma forma decalógica; caso contrário, os dez mandamentos seriam doze. [{324}](#)

O significado do Decálogo é determinado por seu próprio conteúdo, assim como pelo conteúdo do drama que começa com a Mensagem de Êxodo 19:4-6. O Berith foi concluído, e Israel foi aceita como o domínio real de Yahweh, o Rei. Portanto, o Decálogo não é um catecismo de preceitos religiosos e morais, e sim a proclamação do Deus-Rei que determina as regras fundamentais para a ordem do novo domínio. Ele começa com a declaração de autoridade pela qual os mandamentos têm força:

Eu, Yahweh
teu Deus, que te fez sair
do Egito, da casa da servidão.

Yahweh é o senhor da história que salvou o povo do cativo no Egito e o trouxe para seu próprio serviço. Nesta capacidade de seu novo senhor, ele emite uma série de mandamentos, organizados por assunto em três grupos:

1. Não terás outros deuses diante de minha face.
2. a. Não farás para ti escultura, nem figura alguma do que está em cima, nos céus, ou embaixo, sobre a terra, ou nas águas, debaixo da terra.
b. Não te prostrarás diante delas
c. e não lhes prestarás culto.
3. Não pronunciarás o nome de Yahweh, teu Deus, em prova de falsidade.

4. Lembra-te de santificar o dia de sábado.
5. Honra teu pai e tua mãe.

6. Não matarás.
7. Não cometerás adultério.
8. Não furtarás.
9. Não levantarás falso testemunho contra teu próximo.
10. Não cobiçarás a casa do teu próximo

Os mandamentos são dirigidos tanto a Israel coletivamente como a cada membro do povo individualmente. Nós retivemos a forma do ‘Não deverás’, apesar de traduções recentes a terem abandonado, pois ela enfatiza o caráter da palavra que é falada diretamente a cada homem individual, na medida em que ele é um membro do domínio divino. Os mandamentos não são regras gerais de conduta, mas sim a substância da ordem divina que deve ser absorvida pelas almas daqueles que ouviram ao chamado de Deus. As pessoas só se transformarão no domínio real sob Deus na medida em que a substância divina da proclamação entrar na substância humana do povo.

O primeiro grupo de três, ou, com as subdivisões do segundo mandamento, de cinco mandamentos lida com a relação entre Deus e o homem. Os mandamentos não contêm uma ‘doutrina monoteística’; na verdade eles proíbem a conduta falaciosa que levaria a um obscurecimento da natureza do Deus que se revelou como o *ehyeh asher ehyeh*. Yahweh é o Deus oculto que se manifesta na forma, e no momento, de sua própria escolha. Ele não pode ser manifesto por imagens do engenho humano, porque assim a sua natureza como o Deus oculto seria obscurecida – e o homem não pode obscurecer a natureza de Deus por meio de ações simbólicas sem afetar a ordem de sua relação com Deus. Além disso, atrás de todas as tentativas de se criar uma imagem de Deus à semelhança de algo no cosmos visível, mesmo se as tentativas são aparentemente inócuas, está o desejo de trazer Deus ao alcance do homem. O homem não pode se inclinar perante a imagem (2b), ou servi-la (2c), sem colocar a força divina imaginada no lugar da realidade divina que chama os homens, por sua própria iniciativa, através da ‘palavra.’ E existe apenas um pequeno passo separando esta possessividade do abuso mágico do poder divino que foi trazido sob o controle do homem (3). O autor do Decálogo percebeu o desejo humano de criar um Deus controlável como a razão por detrás das tentativas de representação, qualquer que seja a forma assumida por esta representação. No primeiro mandamento, ele ataca a raiz do problema, quando ele proíbe ‘ter outros deuses,’ não porque Yahweh teria um ciúme politeístico de rivais, ou devido à uma negação monoteística de sua existência, mas sim porque o homem se rebela contra Deus quando ele tem outros deuses ‘em sua face.’ A frase ‘em sua face,’ no sentido de existência rebelde ou antagonística, ocorre também em outros contextos, como por exemplo em Gênesis 16:12 e 25:18, quanto o exilado Ismael vive e se estabelece ‘na face’ de seus irmãos. O

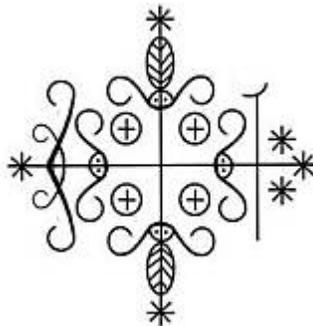
reconhecimento de outros deuses é um ato de auto-afirmação rebelde que perturba a relação entre Deus e o homem.^{325}

O terceiro grupo de cinco mandamentos é auto-explicativo. Os mandamentos transferem as regras de solidariedade interna dos clãs ao novo corpo social do povo de Israel. As instruções protegem os bens básicos da vida, do casamento, da propriedade, e da honra social. E o último mandamento mais uma vez alcança a raiz do problema ao proibir a cobiça e a inveja, que dão vazão às perturbações específicas dos demais mandamentos.^{326}

Os dois grupos de proibições são habilmente ligados pelos mandamentos positivos do grupo intermediário. A ordem de um povo não subsiste apenas no aqui e agora da relação reta entre o homem e seu Deus e seus semelhantes, mas também nos ritmos da existência do povo no tempo. A articulação da ordem no tempo, tanto pelo ritmo divino do dia sagrado como no ritmo humano das gerações, deve ser respeitada. O mandamento de respeitar o ritmo divino (4) encerra o grupo de mandamentos que dizem respeito à relação entre Deus e o homem; e o mandamento de respeitar o ritmo humano (5) abre a série de mandamentos sobre a relação com o semelhante.^{327}

É óbvio que o Decálogo não é uma coleção acidental de preceitos ‘religiosos’ e ‘morais,’ e sim uma construção magnífica, exibindo grande sagacidade sobre a essência da existência humana na sociedade sob Deus. Enquanto o símbolo compacto não oferece uma ‘filosofia da ordem’ explícita (assim como não o episódio da sarça ardente não oferece uma ‘filosofia do ser’), ele certamente é animado pela percepção de que a ordem justa vai de florescer de alguma forma na comunidade quando a sintonia ao ser divino oculto não é perturbada pela auto-afirmação humana. Já que ele não proclama regras positivas, cúlticas ou morais, o campo permanece aberto, nos dois casos, ao crescimento civilizacional. Mesmo assim, o Decálogo restringe e dirige o crescimento com suas instruções contra a existência em rebelião. Ele é delimitado pelos blocos firmes do primeiro e do décimo mandamento, com suas advertências contra a rebelião antiteística do orgulho e a rebelião anti-humana da inveja. Entre as duas paredes protetoras, no meio, pode-se mover a ordem do povo através do ritmo do tempo. Moisés, de fato, deu a Israel a sua constituição como o povo sob Deus em existência

histórica através da articulação da vontade divina nos mandamentos do Decálogo.



CAPÍTULO 13

Os Profetas

§ 1. O ESFORÇO PROFÉTICO

Sem as revelações da Sarça Ardente a Moisés e do Sinai ao povo, não haveria Mensageiros da Aliança; mas sem os mensageiros, nós provavelmente saberíamos muito pouco sobre Moisés e os eventos de sua época. A grande questão do ‘Moisés histórico’, que preocupa os modernos, deve ser considerada de importância secundária em comparação ao problema real, ou seja, o esforço profético de recuperar, para o Povo Eleito, uma presença sob Deus que estava prestes a ser perdida. Foi para restabelecer o seu significado, como constituído pelos eventos Sinaíticos, que autores desconhecidos elaboraram tradições que tinham sido preservadas em lendas de culto, poemas, e relatos em prosa para formar os dramas paradigmaticamente acentuados que estudamos no Capítulo anterior. Destas cenas do ‘estrato intermediário’ da narrativa bíblica emerge o Moisés que viveu, em continuidade histórica, no ambiente da experiência profética em Israel. O Moisés dos profetas não é uma figura do passado sob cuja mediação Israel foi estabelecida de uma vez por todas como o povo sob Yahweh, o Rei, e sim o primeiro de uma linha de profetas que no presente, sob a palavra revelatória de Yahweh, continuava a retirar Israel do Egito para a existência sob Deus.

Se distinguirmos, portanto, entre o Moisés ‘histórico’ e o Moisés vivo, e além disso, se definirmos a experiência profética como o ambiente de sua vida, os problemas do movimento profético, desde a crise do nono século até o exílio do sexto século, se tornam mais claros:

(1) Quando autores proféticos recuperaram a obra de Moisés e a acentuaram paradigmaticamente em cenas dramáticas, o seu trabalho não era um objetivo em si mesmo. Ele servia o propósito de despertar a consciência do Povo Eleito para o modo de sua existência na forma histórica. O povo tinha que ser lembrado, em primeiro lugar, de sua origem na resposta de seus pais à revelação de Yahweh por Moisés, e, em segundo lugar, do fato de que a existência continuada do povo dependia de sua resposta continuada à revelação de Yahweh pelos profetas. A lembrança do passado se mistura portanto com o apelo no presente. Ambos pertencem à mesma continuidade de revelação, que cria a forma histórica quando se encontra com a continuidade da resposta do povo. A forma histórica do povo se desenvolve no tempo; mas ela permanece sendo forma histórica apenas na medida em que o povo, enquanto vive no tempo, vive na tensão da resposta à revelação eterna e atemporal de Deus.

(2) A mistura profética do passado e do presente em uma continuidade de tensão viva entre o tempo e a eternidade tem seus riscos, porém. Pois precisamente quando a deserção do povo alcançara tamanhas proporções que apelos repetidos e enérgicos sobre as condições da existência na forma histórica se faziam necessários, a lembrança do passado pode ter efeitos tão inesperados quanto indesejados. Nós estudamos um efeito indesejado no capítulo sobre a Torah Deuteronomica, quando rastreamos a linha que sai da lembrança das origens até o Mito de Moisés. Longe de levar a uma nova resposta do povo à palavra viva de Yahweh como pronunciada por seus mensageiros, o esforço profético descarrilhou em uma constituição do Reino de Judá que, pretendia-se, teria emanado do Moisés ‘histórico.’ O passado que devia ser revitalizado em um presente contínuo se tornou um passado morto; e a palavra viva à qual o coração deveria responder se tornou a letra da lei à qual a conduta podia se conformar.

(3) Esta evolução na direção do Moisés mítico e da Torah, mesmo se provocada pela lembrança persistente da constituição teopolítica de Israel e mesmo que tenha sido ocasionalmente favorecida pelos círculos proféticos, certamente não era sua intenção final. Portanto, assim que os primeiros sintomas do descarrilhamento se tornaram perceptíveis, ou seja, ainda no século VIII a.C., a lembrança das origens passou a ser acompanhada de avisos contra o erro de crer que Yahweh poderia ser satisfeito com ritos e com uma conformidade que não se preocupasse com o espírito da lei. Como conseqüência, a luta dos profetas para preservar a forma histórica de Israel

tinha que lidar com dois males ao mesmo tempo: por um lado, os profetas tinham que trazer Israel de volta de sua deserção aos deuses cananeus e mesopotâmicos, de volta à obediência de Yahweh; por outro lado, quando eles eram bem sucedidos no primeiro objetivo, eles tinham que converter Israel de um chauvinismo e complacência baseados na observância externa da lei a uma vida comunitária no espírito da Aliança.

(4) O problema mais grave dos profetas, porém, se origina na própria natureza de sua obra, ou seja, em seu esforço para esclarecer o significado da existência na forma histórica. Quando as revelações do período Mosaico foram estudadas e revividas por homens de tal sensibilidade espiritual quanto os autores do episódio da sarça ardente e do drama do Berith devem ter sido, novas implicações da experiência foram desenvolvidas, que requeriam simbolizações de um novo tipo. As implicações universalistas, por exemplo, que podiam ser suprimidas no nível popular pela ferocidade da existência coletiva, deviam pesar profundamente nas almas de espiritualistas torturados pela angústia sobre o destino do Povo Eleito. Enquanto as deserções sincretísticas levantavam a questão sobre o sentido no qual Israel podia ainda ser considerada por Yahweh como 'Meu Povo,' a possibilidade de Deus escolher um outro povo tinha que ser considerada. Além disso, quando o perigo crescente dos impérios vizinhos teve que ser interpretado como punições divinas, os povos estrangeiros se tornaram instrumentos de Yahweh na execução de um plano histórico; e conseqüentemente os traços de Yahweh como o Deus universal da humanidade se tornaram cada vez mais claros. O aparecimento das personalidades proféticas, uma após a outra ao longo das gerações, em oposição ao povo, além disso, levantava o problema da existência pessoal sob Yahweh, em seu espírito, independentemente da existência coletiva de Israel. Se Israel, como um povo, estava condenada, será que um remanescente, consistindo talvez de seguidores dos profetas, não poderia escapar e ser salvo para um futuro melhor? Será que o povo de Deus não poderia se contrair em um grupo de personalidades espirituais em livre associação sob Deus? Será que aqueles que estavam dispostos a caminhar humildemente ao lado de seu Deus sofreriam o mesmo destino dos desertores? Será que Israel era realmente idêntica ao povo 'histórico'? As implicações que foram reveladas por estas perguntas levantavam a questão crucial: Será que o Reino de Deus, forçosamente, tinha que assumir a forma de uma Israel política; e se essa pergunta tivesse que ser respondida com uma negativa, será que ele tinha que assumir a forma de um povo

politicamente organizado? Se Israel tinha relegado Moisés e a Aliança a um passado morto ao transformá-los em um mito constitucional, os profetas estavam prestes a relegar Israel a um passado morto ao transformar o Reino de Deus em algo que, na época, não era mais do que os primeiros traços de uma nova aurora no horizonte.

Neste último capítulo vamos lidar com as transformações dos símbolos teopolíticos do período Mosaico por meio dos profetas. A primeira seção descreverá o desenvolvimento dos problemas, contidos de forma compacta nos símbolos mais antigos, sob a pressão das novas experiências. Para esta seção, as profecias de Jeremias serão o nosso guia. Pois neste momento tardio, no final do Reino de Judá, os dois séculos e meio de resistência à deserção e ao chauvinismo, assim como a ocupação contínua com o significado da fundação Sinaítica, tinham diferenciado as experiências até o ponto nas quais novos símbolos eram claramente necessários para a sua expressão adequada, mesmo se estes símbolos nem sempre foram encontrados. A segunda seção lidará com os novos meios de expressão. Além de Jeremias, com a sua clareza dos problemas e o véu que ainda recobre as soluções, estão as profecias do gênio desconhecido do sexto século que a convenção filológica chama de o Deutero-Isaías. O seu símbolo do Servo Sofredor está na fronteira entre o Profetismo e o Cristianismo.

§ 2. O DESENVOLVIMENTO DO PROBLEMA

A criação de Israel como o povo sob Deus começa com a Mensagem de Yahweh a Moisés, prossegue até a Aliança, e se conclui com a constituição do povo sob o Decálogo. Já que as violações da constituição decalógica são majoritariamente as ocasiões nas quais o problema da ordem Israelita se torna tangível, é conveniente inverter a análise do drama do Berith em uma análise da preocupação de Jeremias com a existência teopolítica de Israel.

1. O Decálogo

Vamos começar com ‘a palavra de Yahweh que veio a Jeremias’ para se postar no portão do Templo e falar ao povo, porque o Discurso do Templo (Jeremias 7) se refere diretamente ao texto do Decálogo. De acordo com a informação de Jeremias 26, o Discurso ocorreu em 609/8 a.C.

Yahweh, por meio de Jeremias, avisa o povo que entra no Templo para corrigir sua conduta, ou ele não vai habitar neste lugar (7:3). Eles não devem confiar em que: ‘O Templo de Yahweh é aqui!’ Pois ele não será o seu lar a não ser que eles pratiquem a reta justiça entre si mesmos, não oprimam o estrangeiro, o órfão, e a viúva, não derramem sangue inocente, e não sigam outros deuses, para seu próprio prejuízo (7:4-8). Do jeito que as coisas estão, eles ‘roubam, assassinam, e cometem adultério, oferecem sacrifícios a Baal, e seguem outros deuses,’ e partem para continuar em suas abominações. ‘É, por acaso, a vossos olhos uma caverna de bandidos esta casa em que meu nome foi invocado?’ (7:11).

Os trechos do Discurso do Templo fornecem informações valiosas sobre o sentido no qual devemos interpretar os avisos proféticos. As categorias frequentemente utilizadas pelos historiadores modernos quando falam da ética, da política, da religião, ou da teologia dos profetas tem sua serventia taxonômica, mas elas são anacrônicas quando se aplicam às intenções dos profetas, pois o simbolismo Israelita tem a sua lógica própria: Quando os profetas levantam problemas de ordem, eles os referem, por interpretação extensiva, à constituição decalógica. As passagens de Jeremias tem seu clímax em citações diretas do Decálogo na forma do Êxodo 20 ou do Deuteronômio 5, e eles interpretam todos os tipos de conduta transgressora como, em última análise, uma violação dos Mandamentos. E esta interpretação é possível porque o Decálogo, enquanto é uma coleção de regras substantivas, é ao mesmo tempo uma exemplificação das regras que restringem a auto-afirmação em relação a Deus e ao homem. Como consequência, o seu significado pode ser concentrado em um único mandamento: ‘INSERIR TRECHO JEREMIAS 7:23’ (Jeremias 7:23); e as violações, da mesma maneira, podem ser concentradas em uma única transgressão: ‘Eles, porém, não escutaram, nem prestaram ouvidos, seguindo os maus conselhos de seus corações empedernidos; voltaram-me as costas em lugar de me apresentarem seus rostos’ (Jeremias 7:24).

Por causa desta intrincada estrutura do Decálogo, os profetas são capazes de classificar os males sociais em geral sob as categorias de furto, assassinato, adultério, falso testemunho, e cobiça; e eles utilizam este formidável instrumento sem piedade, para despedaçar a teia de instituições e costumes, das distâncias convenientes que a estratificação social, os interesses ocultos, os hábitos profissionais e as posições herdadas determinam entre as ações e seus efeitos humanos em uma sociedade complexa, e para tornar visível o ataque direto do homem sobre o homem em situações que poderiam ser complacentemente consideradas como males sociais lamentáveis, porém inevitáveis. Amós, por exemplo, faz um magnífico curto-circuito de causa e efeito para falar dos ricos (3:10):

Não sabem fazer o que é reto,
amontoam suas violências e seus roubos em seus palácios.

Oséias enumera uma série de transgressões não identificadas sob as categorias decalógicas:

Galaad é uma cidade de malfeitores,
cheia de traços de sangue;
Os bandidos são a força dela,
uma quadrilha de sacerdotes;
Assassinam no caminho de Siquém,
porque seu proceder é criminoso.
Vi horrores na casa de Israel:
ali cresce a prostituição de Efraim, ali se mancha Israel.

Miquéias é explícito sobre a aquisição de riquezas como um caso de cobiça decalógica:

Ai dos maquinadores de iniquidade,
dos que tramam o mal nos seus leitos,
e o executam logo ao amanhecer do dia,

porque têm o poder na mão!
Cobiçam as terras e apoderam-se delas,
cobiçam as casas e roubam-nas.
Fazem violência ao homem e à sua família,
ao dono e à sua herança.

E ele até mesmo percebe a ordem do povo como pervertida em uma guerra civil entre a classe alta e os pobres:

Mas vós assistis contra o meu povo o inimigo,
arrancais o manto dos pacíficos.
Aqueles que seguem o seu caminho,
vós os tratais como inimigos.
Expulsais as mulheres de meu povo
dos seus estimados lares;
tiraís para sempre de seus filhos
a glória que lhes dei.

Um século depois, Jeremias ainda levanta as mesmas queixas: Uma pessoa pode caminhar pelas ruas de Jerusalém sem ver qualquer homem que faça a justiça ou busque a verdade (5:1-2); e o julgamento se estende igualmente aos ricos e aos pobres (5:4-6), apesar dos ricos serem designados para uma denúncia específica de suas transgressões (5:26-28).

Em Israel, a desordem era medida pela ordem do Decálogo. Na medida em que as pessoas se ocupavam com isto, os ricos e os pobres, o rei e os sacerdotes, o sábio e os falsos profetas eram igualmente julgados pelo padrão de auto-afirmação antidivina e anti-humana; no que dizia respeito aos assuntos, transgressões civis e criminais, rituais e constitucionais, abusos de poder, de status, e de riqueza, dureza de coração e indiferença à miséria alheia eram todos igualmente classificados como violações do mandamento fundamental de escutar a voz de Deus. Já que o método profético de interpretação não era um devaneio ou uma novidade, e sim o princípio geralmente aceito da ordem israelita; já que o povo em geral, e particularmente as classes dominantes e a corte, estavam convencidos de que

a sua conduta era um cumprimento impecável das leis que tinham sido elaboradas de acordo com o Decálogo; e já que a constituição Deuteronomica, com suas provisões para a monarquia, o sacerdócio, e o monopólio do culto em Jerusalém, era compreendida como uma legislação Mosaica, as profecias deste tipo geravam um grave problema de ordem pública. As profecias de Jeremias não apenas insultavam setores influentes do povo, mas também conflitavam com a constituição de Judá. Quando, em seu Discurso, ele ameaça o Templo (7:12-15), Jerusalém, e o povo (7:16-20) de destruição por Yahweh, se Israel persistisse na conduta que todos os israelitas importantes, do Rei em diante, consideravam legais e constitucionais dentro dos limites da Aliança do Sinai e do Decálogo, a sua ação era próxima da alta traição; e quando ele definiu como uma transgressão qualquer conduta que contrariasse a palavra dos profetas (7:25-26), ou seja, a sua própria palavra em particular, ele armou o embate entre a autoridade profética e a autoridade pública de Israel. Era Israel o Reino de Judá, organizado sob a Torah como interpretada pelo Rei, seus funcionários, e sacerdotes; ou era ela idêntica a uma comunidade completamente diferente que vivia sob o Decálogo como interpretado por Jeremias?

A pergunta não admite meio-termo. Na época, porém, as duas Israéis ainda eram mantidas unidas em uma comunidade por esperanças e medos correlativos. A corte e a classe dominante, embora rejeitasse a palavra do profeta, não ousava atacar em princípio uma autoridade da qual eles próprios dependiam para a sua legitimidade; e os profetas, embora decretassem a sentença de morte de Yahweh para uma sociedade corrupta e seus governantes, ainda esperavam por um milagre de conversão que afastasse o desastre de seu povo. O conflito, assim, permaneceu como uma tensão no Reino de Judá.

Mesmo assim, ele era um conflito de proporções formidáveis. Sabemos algo sobre ele pela seqüência ao Discurso do Templo, como relatada em Jeremias 26. O Discurso é resumido em uma lista de pontos essenciais que se assemelha a uma condenação. Jeremias teria dito: Se o povo não escutar Yahweh, ou seja, seguir a sua lei (*toroth*) e ouvir as palavras (*debharim*) de seus servos, os profetas, o Templo será destruído como Silo, e a cidade se transformará em uma maldição para todas as nações da terra (26:4-6). Os espectadores ficaram indignados. Eles cercaram Jeremias e o prenderam, gritando que ele tinha que morrer por sua profecia, em nome de Yahweh, que

o Templo e a cidade seriam destruídos (26:7-9). Os príncipes (oficiais de justiça) foram informados; eles vieram do palácio adjacente e se sentaram no Portão para escutar o caso (26:10). Os sacerdotes e profetas eram os acusadores e exigiam a morte de Jeremias; mas os príncipes e o povo ficaram impressionados com a segurança do profeta de que ele realmente estava falando segundo as instruções de Yahweh (26:11-15). O partido temporal prevaleceu sobre o partido espiritual no conflito. Os príncipes e o povo decidiram que um homem que verdadeiramente falava em nome de ‘Yahweh nosso Deus’ não merecia morrer (26:16). A decisão foi fortemente influenciada pelo precedente de Miquéias, no reino de Ezequias. Miquéias tinha pronunciado quase que exatamente a mesma profecia de Jeremias (Miquéias 3:12), e ele tinha sido perdoado, com o resultado de que Yahweh tinha sido persuadido a não cumprir sua ameaça. Seria mais cauteloso seguir a mesma estratégia que tinha sido adotada no caso de Miquéias (26:17-19). Esta era uma decisão astuta, mundana, de não matar um profeta: se ele não tinha sido enviado por Yahweh, nada aconteceria de qualquer maneira; se ele tinha sido enviado por Yahweh, sua execução poderia resultar em desastre, enquanto seu perdão deixava a esperança de que as coisas não seriam mais terríveis no final do que tinham sido após Miquéias. Mas a escapatória de Jeremias da pena de morte não significou a escapatória de ninguém dos problemas que o seu profetismo apontava.

Nem todos os profetas foram tão afortunados como Jeremias nesta ocasião. A estória de seu julgamento é seguida pela informação de que um certo Urias, que profetizara ‘contra a cidade e a terra’ do mesmo modo que Jeremias, tinha sido morto pela espada do Rei em pessoa, após ter sido extraditado do Egito, onde tinha buscado asilo (26:20-23). O Rei Joaquim, a quem, afinal de contas, cabia a responsabilidade pela ordem do reino, aparentemente levava a sério o desafio profético à sua autoridade. E o conflito entre o Rei e Jeremias, de fato, tinha sido meramente adiado. Pois cinco anos depois (*ca.* 603 a.C.), o profeta, que não ousava se aproximar do Templo novamente, enviou, por ordens de Yahweh, seu secretário Baruch com um pergaminho, no qual estavam escritas as palavras de Yahweh, que deveriam ser lidas publicamente no Templo em um dia de jejum ritual, de modo que talvez o povo se afastasse de seus caminhos malévolos (36:1-7). Depois da leitura, o pergaminho foi confiscado pelos príncipes e examinado. Eles tinham que entregá-lo ao Rei, mas novamente eles foram cautelosos e aconselharam a Baruch que se escondesse com Jeremias em um lugar onde

não fossem achados (36:8-19). Finalmente o pergaminho chegou às mãos de Joaquim. Era inverno, e um fogo queimava em um braseiro à sua frente enquanto um serviçal lia o pergaminho para ele. Sempre que três ou quatro colunas tinham sido lidas, o Rei, que ouvia em silêncio sepulcral, cortava o pergaminho com a sua faca – e depois, Joaquim, o Rei de Judá, lançava as palavras de Yahweh, o Rei de Israel, no braseiro, até que todo o pergaminho foi consumido pelo fogo (36:20-24).

O julgamento do profeta e as mútuas sentenças de morte quando a ordem de Deus está se separando da ordem do homem formam um agregado de símbolos que ocorre novamente, dois séculos depois, na Hélade de Sócrates e Platão. O filósofo agora representa a ordem do Deus de Delphi; os ‘sacerdotes e profetas’ reaparecem como os intelectuais sofistas e os políticos que assumem a acusação; existe novamente a forte minoria do ‘povo’ que vota contra a sentença de morte; e há Platão, que, em seus diálogos, prossegue o julgamento e deixa claro que os deuses tinham condenado Atenas quanto Atenas condenou Sócrates. A comparação deve deixar claro que não estamos lidando com eventos contingentes, e sim com processos essenciais de experiência e simbolização. Paralelos deste tipo não são curiosidades históricas, e também não sugerem misteriosas leis históricas. Eles mostram que a relação entre a ordem transcendente e a mundana, ao alcançar o nível de experiência consciente em profetas ou filósofos, se torna articulada em símbolos muito semelhantes; e quando os homens em cuja experiência o problema viva se tornam uma força na vida comunitária, as respostas novamente serão tão semelhantes que o padrão de ações se torna um drama simbólico, encenando o drama da revelação.

O drama, como foi encenado no final do sétimo século por Jeremias e seus antagonistas, se originou na experiência profética do conflito entre a ordem histórica da sociedade e a ordem divinamente revelada. Felizmente existe, no relato da primeira revelação de Isaías, uma descrição autobiográfica do tipo de experiência que se desenvolve, ao entrar na corrente da vida comunitária, até chegar ao drama de Jeremias e de seu julgamento. Em Isaías 6:15, lemos:

No ano da morte do rei Ozias, eu vi o Senhor sentado num trono muito elevado; as franjas de seu manto enchiam o templo. Os serafins se mantinham junto dele. Cada um deles tinha seis

asas; com um par (de asas) velavam a face; com outro cobriam os pés; e, com o terceiro, voavam. Suas vozes se revezavam e diziam:

“Santo, santo, santo é Yahweh dos Exércitos!

A terra inteira proclama a sua glória!”

A este brado as portas estremeçeram em seus gonzos e a casa, encheu-se de fumo.

“Ai de mim,” gritava eu. “Estou perdido porque sou um homem de lábios impuros, e habito com um povo (também) de lábios impuros e, entretanto, meus olhos viram Yahweh, o Rei!”

Enquanto a referência à morte de Ozias permite que estabeleçamos a data da revelação *ca.* 740 a.C., a informação não é fornecida com este fim. Ela sugere que a revelação não é um assunto particular do profeta, e sim a entrada de Deus, em um momento específico, por meio do profeta, na ordem pública do povo. A ocasião da morte do Rei, além disso, enfatiza o significado da revelação como uma irrupção do ser eterno em uma ordem que é caracterizada pela mortalidade representativa do Rei. Quando o Rei mortal de Judá faleceu, o Rei eternamente vivo de Israel se mostra a Isaías. Mas qual pode ser o objetivo da revelação, se ela confronta a morte com a vida? Será que os mortos voltarão à vida? Isaías é impuro, um homem de um povo impuro; e os impuros não podem sobreviver quando eles vêem Yahweh, o Rei, em sua glória. O tema da morte é sutilmente transferido, do falecimento do Rei para a morte espiritual do povo que ele representava.

O conteúdo da revelação (6:6-13), além do mais, não é uma informação, e sim o princípio de uma purificação. A revelação não servirá de nada enquanto o instrumento humano for impuro. Portanto, o serafim toca os lábios de Isaías com uma pedra em brasas, de modo que a sua culpa é retirada (6:6-7). Apenas após o instrumento da transmissão do ser divino ser purificado é que Isaías pode ouvir a própria voz divina e se colocar em sua presença, como Moisés durante a revelação da sarça ardente (6:8). E da voz ele recebe a terrível ordem de dizer a ‘este povo’ (6:9):

Escutai, e escutai, sem compreender,

Olhai e olhai, sem ver.

E em resposta à sua pergunta ‘Por quanto tempo, Senhor, por quanto tempo?’, ele escuta (6:11-13): até que as cidades estejam destruídas, e os habitantes tenham fugido, e a terra seja uma desolação.

Se restar um décimo,
ele será lançado ao fogo,
como o terebinto e o carvalho,
cujo tronco permanece quando são abatidos.

O fogo vivo que purificou Isaías também queimará o povo. Como eles são, eles escutam e não entendem, eles olham e não vêem. E o que quer que saia da tormenta, a imagem da destruição deixa claro que o Reino de Judá não será mais reconhecível. A antiga Israel, constituída pela Aliança, está impura até a morte, e uma nova Israel nascerá do fogo.

Se acompanharmos a revelação de Isaías até este ponto, porém, devemos perguntar: Qual a relação entre esta nova Israel e a antiga? A continuidade aparentemente será rompida por uma época tão incisiva como a da revelação Sinaítica. Quanto o povo da Aliança morreu, não morre também a antiga Aliança? Será que a partir de agora, ‘Israel’ será o nome de qualquer sociedade humana que viva em forma histórica, no presente sob Deus? Parece que alcançamos os limites do símbolo da Aliança.

2. A Aliança

Desde que o Decálogo foi aceito como a lei fundamental de Israel, as críticas proféticas não apenas podiam mas eram obrigadas a julgar a conduta do povo por seus padrões. Mesmo assim, embora as queixas, lamentações, e ameaças dos profetas interpretassem a conduta repreensível como uma violação dos Mandamentos, é claro que havia mais em jogo do que uma interpretação de regras legais. Podemos até dizer que os profetas enfraqueciam a sua argumentação, quando se envolviam em discussões sobre transgressões ao Decálogo, pois um homem poderia muito bem dizer que ele não tinha cometido assassinato ou furto quando ele usava seu tino comercial para aumentar sua propriedade às custas de um camponês que tinha incorrido

em uma dívida muito grande. Depois que a expansão do Decálogo em códigos como o Livro da Aliança ou a Torah Deuteronomica tinha sido admitida como um desenvolvimento adequado de seu significado, esta interpretação alternativa, mesmo se não era usada como um argumento legal, podia ser compreendida como tal para fins de incompreensão. Enquanto o apelo aos padrões decalógicos concedia autoridade às críticas proféticas, ele obscurecia ao invés de esclarecer a questão principal: que os profetas julgavam a conduta humana em termos de sua compatibilidade, não com uma lei fundamental, mas com a ordem reta da alma.

A ambigüidade do apelo profético era inevitável se consideramos a forma compacta do Decálogo, que não permitia uma distinção entre assuntos existenciais e normativos. Enquanto a construção como um todo deixava claro que as transgressões concretas eram proibidas como manifestações de uma existência auto-afirmativa em rebelião contra Deus e o homem, os Mandamentos que se concentravam na questão existencial assumiam a mesma forma normativa que os demais. Em particular, a relação positiva entre Deus e o homem, entre o homem e Deus, era expressa negativamente na instrução de não ter outros deuses na face de Yahweh. Estudamos anteriormente o significado desta peculiaridade quando refletimos sobre a diferença entre a Revelação Israelita e a Filosofia Helênica: uma articulação positiva da questão existencial requereria a experiência da alma e de sua ordem reta em orientação ao Deus invisível; e esta experiência nunca foi diferenciada do coletivismo compacto da existência do povo ao longo da história israelita – nem mesmo na era profética, e certamente não na era que formou o Decálogo. Portanto, no momento em que uma teoria da *psyche* e uma teologia seriam necessários para desenvolver os significados implícitos na legislação do Sinai, os profetas tinham a grave deficiência de uma falta de vocabulário positivo. Eles não tinham à sua disposição uma teoria das *aretai* no sentido Platônico-Aristotélico, de modo que pudessem opor caráter e conduta em relações humanas, e também não tinham uma teoria de fé, esperança, e amor no sentido Heracliteano, de modo que pudessem opor a inversão da alma na direção de Deus à observância ritual de seus mandamentos. Em particular, a falta de uma teologia diferenciada deve ter sido um terrível obstáculo à articulação adequada das intenções proféticas: quando lemos a estória da discussão de Jeremias com os refugiados judeus no Egito (Jeremias 44), não fica claro se o israelita comum, e mais ainda se a mulher israelita comum, algum dia compreendeu realmente porque eles não

deviam ter outros deuses além de Yahweh; e surge a dúvida sobre se os profetas foram capazes de esclarecer estas razões ao povo. As famosas deserções aos deuses cananeus e mesopotâmicos se tornam mais inteligíveis se considerarmos que o povo em geral provavelmente nunca compreendeu um Mandamento cujo significado espiritual permaneceu inarticulado.

A percepção de que a existência sob Deus significa amor, humildade, e justiça de ação, mais do que a legalidade da conduta, foi a grande conquista dos profetas na história da ordem israelita. Mesmo se o seu esforço no sentido de separar a questão existencial da forma decalógica não resultou em expressões de clareza teórica final, os símbolos utilizados em suas declarações não deixam dúvida sobre o significado desejado: o componente normativo na constituição decalógica era uma fonte de males, na medida em que ele legava às instituições e à conduta do povo, que derivavam da interpretação do Decálogo, a autoridade da ordem divinamente desejada, mesmo que as instituições reais pervertessem a vontade de Deus. Além disso, os profetas perceberam que qualquer letra, ao externalizar o espírito, corria o risco de se tornar letra morta, e que conseqüentemente a Aliança escrita nas tábuas tinha que abrir espaço para a Aliança escrita no coração.

Alguns exemplos representativos ilustrarão a luta dos profetas com os diversos fenômenos de externalização, a sua investigação dos motivos, a sua busca por uma linguagem que exprimisse positivamente a ordem reta da alma aberta à Deus, e a sua visão final de uma Aliança que não sofresse o risco de uma externalização.

O ataque de Jeremias contra os transgressores do Primeiro e do Décimo Mandamentos leva ao coração das dificuldades dos profetas. O texto (10:1-16) mostra um Jeremias, no momento, menos exasperado pelas violações do Decálogo do que preocupado em explicar aos transgressores porque sua conduta não faz sentido. Ele os repreende por ficarem impressionados com os sinais dos céus, apenas porque os goyim se impressionam com eles (10:2). Os deuses estrangeiros são apenas uma árvore cortada da floresta, esculpida com um machado às mãos de um artesão, enfeitada de ouro e prata pelos homens, e prendida com martelo e pregos para que não caia (10:3-5). Não há razão para temê-los, pois eles não podem fazer mal ou bem (10:5). Após o povo se conscientizar da falta de sentido de seus medos e crenças, parece ser a premissa, eles verão (10:10) que

Yahweh é verdadeiramente Deus,
Deus vivo, eterno rei!

A forma de uma exortação argumentativa, entretanto, é enganosa. Por detrás da linguagem persuasiva, semelhante até a linguagem de um filósofo iluminista que deseja acabar com a superstição por meio da informação, está um problema que até mesmo Jeremias temia articular claramente.

O argumento, evidentemente, não é insincero, mas é claro que é astuto. Jeremias sabia, claro, que os deuses estrangeiros eram falsos deuses porque Yahweh tinha se revelado como o Deus verdadeiro, e não que Yahweh era o Deus verdadeiro porque alguém tinha descoberto que as imagens dos deuses eram apenas exemplares de carpintaria; e ele sabia, além disso, que a escultura de um deus era proibida precisamente porque não era uma ação tão inócua quanto a confecção de uma cadeira ou de uma mesa. Além disso, já no oitavo século, Oséias dizia do Touro da Samaria (8:6):

Foi um artista que o fez;
ele não é Deus.

Portanto, na época de Jeremias, o argumento devia ser considerado como um jargão profético que não impressionava ninguém, pois era obviamente errado. Ele deve ter ouvido mais de uma vez a resposta às suas exortações que ele coloca na boca do povo (2:25):

Não vale a pena! Amo os deuses estrangeiros
e quero segui-los!

Os textos de Jeremias não devem ser considerados como um argumento calculado para persuadir uma audiência, e sim como uma tentativa desesperada de ocultar as verdadeiras razões, aquelas que não cedem a argumentos, por detrás da deserção de Israel, pelo fingimento de que a argumentação vai finalmente vencê-las.

As verdadeiras razões eram conhecidas por Jeremias: O povo ia atrás de deuses estrangeiros, sem nenhuma dúvida, porque ele os amava; ele preferia a manifestação da força divina dentro do mundo do que o Deus invisível transcendente ao mundo. É com dor que ele observou o espetáculo inaudito de uma nação abandonando seus deuses (2:11-12):

Troca uma nação seus deuses?

Os quais nem são deuses!

Meu povo, contudo, trocou sua glória

por aquele que nada é.

E ele trocou tão profundamente que ‘...tens tantos deuses quantas cidades, ó Judá.’ (2:28). Jeremias tinha feito a descoberta (hoje em dia ela seria chamada de uma descoberta da antropologia cultural) que os povos, em regra, não trocam de deuses; portanto, se eles trocarem de deuses em alguma ocasião, a razão deve ser tão extraordinária como o próprio evento. Ele tinha, além disso, descoberto que os povos não trocam de deuses enquanto seus deuses são falsos; e que o único e extraordinário caso de uma troca de deuses foi a troca do “Deus na Verdade.” Será que a natureza do “Deus na Verdade” era a causa da notável deserção? Ficou claro, em resumo, que Israel, embora não se incomodasse em ser um Povo Eleito, não queria ser eleito ao preço de cessar de ser um povo como os demais. Se Jeremias rejeitava os deuses cósmicos como inúteis, o povo rejeitava, não como inútil, mas pelo menos como insuficiente, o Deus na Verdade transcendente; os deuses que eram falsos para Jeremias não eram tão falsos para uma Israel que queria ser um Povo Eleito e ao mesmo tempo um povo como os demais. Estava se aproximando o momento no qual o Deus dos profetas, para estabelecer seu Reino, teria que se separar de um povo que interpretava sua eleição como apenas um prêmio agradável recobrando sua desavergonhada existência cosmológica.

A astúcia dos textos de Jeremias esconde assim a percepção de que as deserções de Israel estavam relacionadas à construção da nação santa como uma encarnação do Reino de Deus em um povo concreto com suas instituições, e que elas cessariam apenas com a própria nação santa sob a Aliança. Na história do profetismo, do século VIII a.C. até a queda de

Jerusalém, temos que distinguir, portanto, entre (1) as queixas dos profetas sobre as transgressões de Israel e (2) os diversos graus de sua percepção de que as repreensões não apenas eram inócuas, mas talvez mesmo sem sentido. Vamos lidar primeiramente com as queixas.

As queixas, mesmo que em diversas formas, eram notavelmente constantes em substância. Cada profeta, de Amós e Oséias até Jeremias, reconheceu os sintomas do problema. A substância se expressa mais claramente na condenação simples de Oséias (8:4):

Constituíram reis sem minha aprovação,
e chefes sem meu conhecimento.
Fizeram para si ídolos de sua prata e de seu ouro,
para a sua própria perdição.

Os reis e deuses do povo, portanto, eram os sintomas representativos da queda de Israel. A sugestão corriqueira de que Oséias condenava apenas as instituições do Reino do Norte, enquanto aprovava a monarquia nacional de Saul ou a monarquia de David, não se sustenta em face de 13:9-11:

Confirmei tua perda, ó Israel;
quem te poderá socorrer?
Onde está o teu rei, para que ele te salve em todas as tuas cidades?
E teus magistrados, onde estão? Porque dizias:
“Dá-me um rei e príncipes!”
Dei-te um rei no meu furor,
e to retiro na minha indignação!

A monarquia como existia em Israel, de Saul até o presente, era a grande deserção aos olhos de Oséias (10:13-15):

Cultivastes o mal e colhestes o pecado;
comestes o fruto da mentira;
confiastes em vossas carruagens

e no grande número de vossos soldados.

O tumulto da guerra vai elevar-se em tuas cidades,
e todas as tuas fortalezas vão ser destruídas ...
desde a aurora desaparecerá
o rei de Israel.

Do núcleo institucional dos reis, dos deuses e do exército, a condenação dos profetas se estende por todos os fenômenos da civilização de um povo. Em Oséias 8:14, lemos:

Israel esqueceu-se de seu Criador, e construiu palácios para si.
Judá multiplicou suas praças fortes.

Jeremias avisa (9:22):

não se envaideça o sábio do saber,
nem o forte de sua força,
e da riqueza não se orgulhe o rico!

Isaías exhibe uma notável discrição ao registrar fenômenos de orgulho rebelde contra Yahweh (2:12-16):

Porque Yahweh dos exércitos terá um dia
Contra todo ser orgulhoso e arrogante,
e contra todo aquele que se exalta, para abatê-lo:
Contra todos os cedros do Líbano, altos e majestosos,
e contra todos os carvalhos de Basã,
Contra todos os altos montes,
e contra todos os outeiros elevados,
Contra todas as torres altas,
e contra todas as muralhas fortificadas,

Contra todas as naus de Társis
e contra todos os objetos de luxo.

Em particular, as mulheres atraem a atenção hostil de Isaías (3:16):

São pretensiosas as filhas de Sião,
e andam com o pescoço emproado,
fazendo acenos com os olhos,
e caminham com passo afetado,
fazendo retinir as argolas de seus tornozelos.

Coisas terríveis acontecerão com estas criaturas (3:24):

Em lugar de perfume, haverá podridão,
em lugar de cinto, uma corda,
em lugar de cabelos encrespados, uma cabeça raspada,
em lugar do largo manto, um cilício.

Uma grande mudança ocorreu em Israel desde os dias em que David podia cantar:

Vós, filhas de Israel, chorai por Saul,
Que vos vestia deliciosamente de escarlate,
Que vos punha sobre os vestidos adornos de ouro.

Se isolarmos as queixas dos profetas, como acabamos de fazer, não fica claro exatamente o que os servos de Yahweh queriam. Será que Israel tinha que ter se submetido aos filisteus ao invés de criar um rei e um exército? Será que os navios de Társis tinham que ficar no porto? Será que os cedros do Líbano tinham que crescer um pouco menos? Será que as filhas de Sião tinham que ser feias? É importante perceber que nenhum profeta jamais respondeu a perguntas como estas. Se estas eram as queixas dos profetas, o povo poderia muito bem responder que os profetas não tinham respeito pela

beleza da criação de Deus, e que eles não queriam que o homem desenvolvesse suas faculdades, dons de Deus, de mente e corpo, e que eles não sabiam distinguir entre o orgulho e a alegria de viver. E estas respostas seriam justificadas – se o povo fosse capaz de articulá-las. O povo, porém, assim como os profetas, não viviam ainda na tensão entre a ordem espiritual e a ordem temporal (uma tensão que ainda não tinha sido diferenciada), mas sim na tensão entre o mito cosmológico e uma ordem Yahwista que era ainda muito obscura sobre as relações entre o espírito e o mundo. E a tentativa dos profetas de esclarecer o significado da revelação Sinaítica é portanto tão correta ao rejeitar a forma mítica da ordem do povo, como ela é errada ao rejeitar a ordem da existência mundana junto com a forma mítica.

A atmosfera de estranheza, e mesmo de morbidez, que paira sobre as queixas dos profetas se reduz quando as rejeições violentas são colocadas lado a lado com as exigências positivas. Quando Jeremias adverte ao sábio, ao forte, e ao rico que não se orgulhe de suas vantagens, ele continua sua preleção (9:23):

Aquele, porém, que se quiser vangloriar, glorie-se
de possuir inteligência e de saber que eu,
Yahweh, exerço a bondade [*hesed*],
o direito [*mishpat*] e a justiça [*zedakah*] sobre a terra.

O texto reúne os principais termos positivos que os profetas tinham criado para designar as características desejáveis da alma; além disso, ele os atribui a Yahweh e assume que o homem vai adquiri-los também, se ele ‘compreende e conhece’ a Deus; com esta premissa, ele transforma o conhecimento de Deus em uma virtude formativa da alma, comparável à visão Platônica do Agathon; finalmente, ele liga os traços positivos e as queixas, que rejeitam a ordem mundana por princípio, como uma externalização. Sob cada um destes aspectos, Jeremias tinha predecessores. A ligação de rejeição e exigência é um tipo literário tão antigo quanto Amós (5:21-24):

Me aborrecem vossas festas; elas me desgostam;
não sinto gosto algum em vossos cultos;

Quando me ofereceis holocaustos e ofertas, não encontro neles prazer algum,
e não faço caso de vossos sacrifícios e animais cevados.

Longe de mim o ruído de vossos cânticos,
não quero mais ouvir a música de vossas harpas;
Mas, antes, que jorre a equidade como uma fonte
e a justiça como torrente que não seca.

O texto de Amós é importante, não apenas por estabelecer o tipo literário, mas também porque o profeta rejeita inclusive o sacrifício a Yahweh como uma externalização das qualidades do homem, que em linguagem filosófica seriam chamadas de virtudes. Além disso, Amós tenta legitimar suas exigências ao derivá-las da realidade do período Mosaico (5:25):

Porventura ofereceste-me sacrifícios e oblações,
casa de Israel, no deserto, durante quarenta anos?

Tanto quanto sabemos, sim, trouxe; em particular, o Berith foi concluído com um sacrifício. O trecho mostra até que ponto os profetas iriam em seu esforço desesperado de separar a ordem da alma sob Deus de uma ordem mundana formada pelo mito. Oséias adicionou às virtudes de Amós de *mishpat* e *zedakah* a *hesed*, que é traduzida, de acordo com o contexto, como misericórdia, piedade, graça, compaixão, etc. (6:6)

Porque eu quero *hesed* mais que os sacrifícios,
e o conhecimento de Deus mais que os holocaustos.

E nesta ocasião aparece também a virtude do conhecimento (*da'ath*) de Deus como a força genérica formativa da alma. A partir do esclarecimento inicial da questão e do desenvolvimento correspondente de um vocabulário positivo emerge, no final do século VIII a.C., o belo sumário da exortação dos profetas em Miquéias 6:6-8:

Com que me apresentarei diante de Yahweh,

e me prostrarei diante do Deus soberano?

Irei à sua presença com holocaustos

e novilhos de um ano?

Agradar-se-á, porventura, Yahweh com milhares de carneiros,

ou com milhões de torrentes de óleo?

Sacrificar-lhe-ei pela minha maldade o meu primogênito,

o fruto de minhas entranhas pelos pecados de minha alma [*nephesh*]?

“Já te foi dito, ó homem, o que convém,

o que Yahweh reclama de ti:

que pratiques a *mishpat*, que ames a *hesed*,

e que andes com humildade diante do teu Deus.”

As justaposições de rejeição e exigência deixam claro que os profetas queriam ultrapassar a externalização da existência; e os textos revelam o notável sucesso que seus esforços conquistaram: eles separaram a questão existencial da mistura teopolítica das ordens humana e divina; eles reconheceram a formação da alma pelo conhecimento (Oséias) e temor (Isaías) de Deus; e eles desenvolveram uma linguagem capaz de articular suas descobertas. Eles foram prejudicados, de fato, por sua incapacidade de alcançar a filosofia, mas a parte de sua obra que estamos examinando é paralela, sem qualquer dúvida, à descoberta das *aretai* na Hélade. Mesmo assim, as rejeições da ordem mundana permanecem como uma peculiaridade. Os profetas aparentemente não apenas eram incapazes de ver, mas nem mesmo se interessavam em descobrir, um caminho que levasse da formação da alma até as instituições e costumes que eles considerassem compatíveis com o conhecimento e o temor de Deus. A atitude dos profetas é esquisita pois parece violar o bom senso. [{328}](#)

Chegamos ao centro daquilo que pode ser chamado de a ontologia dos profetas. A sua estranha concepção da ordem do ser se tornará mais clara se pudermos examinar um caso onde a questão de o que fazer, concretamente, em uma situação que envolva a ordem pública, não pode ser deixada de

lado. Para este propósito, usaremos algumas profecias de Isaías sobre a conduta de uma guerra.

Durante as guerras com Israel e com a Síria de 734, e com a Assíria no final do século, a própria Jerusalém correu o risco de cair perante o inimigo. Aqui havia uma ocasião para que o profeta dissesse o que o povo devia fazer em uma emergência, e se era um insulto a Yahweh confiar em um exército ou mesmo ter um rei e uma administração. E, de fato, Isaías, obedecendo a ordens de Yahweh, se aproximou do Rei quando ele estava realizando uma apreensiva inspeção do suprimento de água e ofereceu seus conselhos. O profeta encontrou Acaz e disse (7:4): “Tem ânimo, não temas, não vacile o teu coração diante desses dois pedaços de tições fumegantes [i.e., Síria e Israel].” As coisas correriam bem, se o Rei aceitasse o conselho, pois Yahweh tinha decretado que “Isso não acontecerá, essas coisas não se realizarão,” que os desígnios do inimigo fossem coroados de sucesso (7:7); mas se o Rei não aceitasse o conselho, Yahweh tinha dito: “Se não confiares, certamente não perdurarás”.^{329} E era tudo.

No momento da ameaça assíria e da aliança com o Egito, Isaías mais uma vez revelou a palavra de Yahweh. A primeira profecia, 30:15, apenas confirma a profecia anterior: a ‘força’ de Israel está em ‘retornar e descansar,’ em ‘esperar com confiança.’ Passamos adiante, então, a 31:1, mais revelador:

Ai daqueles que vão ao Egito buscar socorros,
e que contam com a cavalaria,
que se fiam no número de carros
e no valor dos cavaleiros,
em vez de voltarem seus olhares para o Santo de Israel
e de consultarem Yahweh.

Tal conduta é insensata porque (31:3)

O Egito é homem e não deus,
seus cavalos são carne e não espírito.

A análise dos trechos por Gerhard von Rad mostrou que Isaías recuperou as tradições do ritual de guerra, há muito tempo adormecidas na época, e as transformou de forma peculiar.^{330} Ele se colocou no papel do *nabi* da época de Juízes e do início do Reino, que autorizava a Guerra Santa. Aquelas guerras da Confederação, lembramos bem, eram defensivas. Já que elas eram conduzidas para o Povo Eleito, em princípio, pelo próprio Yahweh, a confiança em Yahweh e em seu auxílio era uma condição essencial para a participação entre os guerreiros. Além disso, a vitória era alcançada pelo terror religioso que Yahweh lançava entre as hostes inimigas. Ora, enquanto esta confiança fosse associada ao firme propósito de luta do povo, tudo corria bem, tão bem quanto possa correr durante uma guerra. Quando, porém, como antecipamos, a confiança assumiu a forma de uma exigência profética de permanecer passivo, de ficar parado e deixar Yahweh lutar pelo povo, e de confiar no pânico religioso para desbaratar o inimigo, tinham que surgir dificuldades a partir do conflito entre a demanda profética e as exigências da existência mundana. Este conflito se tornou real no caso de Isaías. O profeta exigia que a ‘Casa de David’, *i.e.*, o Rei e sua corte, não confiasse no exército ou nos auxiliares egípcios, e sim ‘consultasse Yahweh,’ *i.e.*, Isaías. E o que ele oferecia como conselho era a confiança no *ruach* de Yahweh que vivia nele.

As profecias de Isaías requerem a consideração de textos anteriores e posteriores sobre a conduta de guerras para uma compreensão adequada. O conselho de se substituir o exército pelo *ruach* de Deus que vive no profeta, embora pareça incrível num primeiro momento, faz sentido, de certa maneira, se lembrarmos do antigo grito: ‘Meu pai, meu pai! Carro e cavalaria de Israel!’ (II Reis 2:12). O significado do grito de Eliseu quando Elias foi elevado aos céus em uma carruagem de fogo não é claro se nos basearmos apenas no texto – podemos apenas dizer que pelo menos já no século IX (a fórmula pode ser muito mais antiga), ‘meu pai,’ *i.e.*, o profeta, era considerado como a verdadeira armadura de Israel. As implicações se desenvolvem ainda mais, porém, quando o grito reaparece na ocasião da morte de Eliseu, em II Reis 13:14-19: O profeta jaz em sua última doença, e o Rei Joás o visita. Era uma época de guerra com os sírios de Damasco. O Rei, em sua tristeza, se refere ao profeta com as palavras ‘meu pai, meu pai!’ e assim por diante; e Eliseu responde ao que deve ter soado como um apelo à sua função de ‘carro e cavalaria de Israel,’ ao guiar a mão do Rei em atos

de magia que assegurariam a vitória sobre a Síria. A cena serve como uma introdução ao relato das vitórias reais, que ocorre em 13:25.

Alguma luz é lançada sobre as profecias de Isaías, finalmente, pelo trabalho historiográfico tardio do autor de Crônicas (quarto, talvez até mesmo terceiro século a.C.), na medida em que a história da batalha decisiva na guerra contra Mesa de Moab (II Reis 3), na qual Eliseu participou, foi reescrita a partir da posição de Isaías em II Crônicas 20: Na manhã da batalha, o Rei de Judá se dirige ao povo nas próprias palavras de Isaías: ‘Ponde vossa confiança em Yahweh e estareis seguros; crede no seus profetas, e tudo vos correrá bem’ (II Crônicas 20:20). Então um coro recebe a instrução de cantar louvores ao Senhor; Yahweh envia poderes sobrenaturais para espalhar o pânico entre os inimigos; e as forças inimigas se destroem mutuamente até o último homem (20:21-23). Judá não precisa fazer nada a não ser confiar e recolher a pilhagem (20:24-25).

Estes são os textos. Categorizá-los quanto ao seu significado é um problema complexo. Em primeiro lugar vamos considerar os comentários de Gerhard von Rad. No caso de Isaías, von Rad fala de uma ‘espiritualização’ do ritual da Guerra Santa. As obras de Yahweh na história se tornaram, de maneira geral, a Guerra Santa de Yahweh por Sião no sentido escatológico (Isaías 5, 12, 19), uma guerra que não requer a sinergia humana, e especialmente não requer ação militar. E o Profetismo se tornou o sucessor da antiga instituição do ritual de guerra tão completamente que o profeta e seu carisma substituíram a defesa por meio de um exército.^{331} Esta é uma descrição correta, até onde ela alcança – mas ela não responde a questão fundamental de como o carisma profético podia ser considerado por qualquer pessoa como um substituto eficaz de armas no campo de batalha. A questão ontológica do *ruach* de Yahweh, se manifestando eficazmente no profeta, aponta para um desenvolvimento, desde a magia de Eliseu até a magia sublimada do carisma de Isaías. ‘Confiança,’ apenas, sem a operação material de Eliseu, é suficiente para produzir o resultado desejado. Pelo menos, este parece ser o sentido no qual a ‘confiança’ é interpretada pelo autor de Crônicas. Sobre as Crônicas, finalmente, von Rad observa a ‘correlação absoluta entre a piedade e a prosperidade terrena.’ E enquanto o elemento predominante nesta correlação é a ‘forte fé na benção divina,’ a confiança de que ‘ninguém jamais pôs sua fé em Yahweh em vão,’ também podemos discernir um ‘componente utilitário’ nesta fé.^{332} O problema da

magia, aparentemente, não pode ser deixado de lado, pois o ‘componente utilitário’, ou seja, a convicção de que a prosperidade é a recompensa da fé, tem uma relação com a magia na medida em que ela pode ser compreendida, seja como magia espiritualizada, seja como uma fé que desceu ao nível da magia. Mesmo assim, como quer que a interpretemos, esta magia secundária requer a diferenciação anterior da confiança em um Deus transcendente a partir das experiências compactas da presença divina, assim como de um poder humano que pode influenciar o poder divino consubstancial.

Os comentários de von Rad, embora não sejam conclusivos, apontam na direção do componente mágico da experiência de Isaías como a fonte das dificuldades. A confiança eficaz de Isaías parece estar em algum lugar entre a magia da lenda de Eliseu e o nivelamento por baixo da fé em Crônicas. Por um lado, a repressão severa da sinergia humana, a redução do papel do homem no drama da história a uma abnegação confiante, definitivamente não é mágica, no sentido de uma ação humana que pretende compelir a ação favorável das forças divinas. Por outro lado, a fórmula “Se não confiares, certamente não perdurarás” carrega a implicação de que perdurarás, se confiares. O conselho de Isaías não é uma ética da não-violência; ele não é um cálculo que pretende perder a guerra de modo a ganhar algo mais importante do que a vitória terrena. Pelo contrário, ele é uma maneira de vencer a guerra por meios ainda mais eficazes do que um exército. No conselho de Isaías, podemos dizer que o elemento da fé em um Deus transcendente (que também está contido de forma compacta na magia) se diferenciou até o ponto em que a prática da magia pura e simples, como na lenda de Elias, se tornou impossível; e a percepção do abismo entre o plano divino e a ação humana se tornou tão clara que qualquer assistência pragmática na execução do plano divino é interpretada como uma falta de confiança. Mesmo assim, uma aura de magia indubitavelmente cerca o conselho: é devido ao fato de que o próprio plano divino se tornou conhecido pelo homem, na medida em que Isaías sabe que Deus deseja a sobrevivência de Judá como um povo organizado na história pragmática. Com este conhecimento se dá também a confiança, não na insondável vontade de Deus que deve ser aceita mesmo que o seu gosto seja amargo ao não concordar com os planos do homem, mas sim na vontade conhecida de Deus que se conforma às políticas de Isaías e do Povo Eleito. Este conhecimento do plano divino lança um feitiço paralisante sobre a necessidade de ação no mundo; pois se a ação humana concreta não alcança

nada além do que Deus deseja fazer Ele mesmo, de fato ela se assemelha a uma falta de confiança por parte do homem. Esta sutileza de experiência vai além da magia no sentido ordinário da palavra. O que pode ser observado aqui de forma precoce é semelhante ao fenômeno posterior da Gnose. Sobre o pano de fundo mais imediato da experiência podemos dizer: a infusão da sociedade com a ordem cósmico-divina por meio do culto e do mito dos impérios cosmológicos, em Israel, se tornou a presença cültica do Reino de Deus nos festivais anuais; e agora, no profetismo de Isaías, se tornou uma presença pragmaticamente eficaz na história do Povo Eleito. O plano divino conhecível, que requer para a sua implementação na história pragmática apenas a confiança da ‘Casa de Judá,’ é a ordem cósmico-divina dos impérios, em uma transformação final pelo meio da existência histórica Israelita.

O conflito entre a experiência compacta da ordem do tipo cosmológico com a forma histórica da existência cria o problema Isaiânico. Na introdução deste volume, explicamos que o salto no ser não é um salto para fora da existência; a ordem autônoma do mundo permanece sendo o que sempre foi, mesmo quando o Deus transcendente ao mundo se revela como a fonte final da ordem no mundo, assim como no homem, na sociedade, e na história. Isaías, por assim dizer, tentou o impossível: transformar o salto no ser em um salto para fora da existência, até um mundo divinamente transfigurado além das leis da existência mundana. A restauração cültica da ordem cósmico-divina se torna a transfiguração do mundo na história, quando introduzida na forma histórica da existência. É verdade que esta transformação peculiar não é absolutamente necessária, não é algo inerente na lógica da experiência e dos símbolos. A transformação se deve ao elemento de ‘conhecimento’ sobre o plano divino. E este ‘conhecimento’ parece ligar a revelação de Deus ao homem e as vitórias pragmáticas de Judá, assim como a Torah Deuteronomica ligou a revelação do Sinai e a constituição de Judá. Um estilo comum de simbolização deve ser assinalado na Lei e nos Profetas. Por meio do ‘conhecimento’ interveniente, portanto, a restauração recorrente da ordem pelo culto cosmológico se torna, ao entrar na forma histórica de existência, uma transfiguração única do mundo de acordo com o plano divino. Um abismo se abre entre o mundo como ele é e o mundo como ele será após sua transfiguração.

Não existe nenhum termo técnico que descreva o estado da psyche no qual a experiência dos ritmos cósmicos, no ambiente da forma histórica, dá vazão

à visão de um mundo que mudou de natureza sem cessar de ser o mundo no qual vivemos concretamente. Vou introduzir, portanto, o termo *metastasis* para significar a mudança na constituição do ser visualizada pelos profetas. E vou falar de experiências metastáticas, de fé, esperança, visão, e ação metastática, e de símbolos metastáticos que expressam estas experiências.

[{333}](#)

A constituição do ser é o que é, e não pode ser afetada pela fantasia humana. Portanto, a negação metastática da ordem da existência mundana não é uma proposição real da filosofia, e nem um programa de ação que pode ser executado. A vontade de transformar a realidade em algo que ela essencialmente não é pode ser tomada como uma rebelião contra a natureza das coisas como ordenada por Deus. E enquanto a rebelião se tornou sublime na confiança de Isaías de que o próprio Deus vai mudar a ordem do mundo e permitir que Judá alcance suas vitórias sem batalhas, o perigo de um descarrilhamento em diversas direções é óbvio. Esta fé metastática se tornou articulada com os profetas, mas ela não se originou com eles e estava inerente, desde o princípio da fundação Mosaica, à concepção da nação santa do Reino de Deus encarnado em um povo concreto e em suas instituições. Ela podia hibernar ou permanecer relativamente inócua, profundamente embebida como estava na compactação de experiências e símbolos antigos, por séculos, mas ela tinha que se tornar virulenta quando a pressão dos eventos históricos deixou claro que a realidade de Israel não era exatamente a de um Reino de Deus, e não mostrava nenhuma inclinação de seguir este caminho. A percepção crescente do conflito levou a uma série de tentativas de torcer a realidade recalcitrante, por meio da ação e da imaginação metastáticas, em conformidade com as exigências do Reino. Estas operações podem ser classificadas pela dimensão temporal, como ações simbólicas referentes ao futuro, ao presente, e ao passado de uma ordem verdadeira:

(1) *Pro futuro*: a. Israel sofrerá uma punição às mãos de Yahweh, pois as suas transgressões são a causa do conflito. A realidade recalcitrante será completamente destruída. Esta é a resposta representada pelo terrível Dia de Yahweh de Amós. Neste contexto (Amós 2:13-16) ocorre, de forma significativa, o terror religioso da Guerra Santa como o modo da punição de Israel. b. Israel emergirá de suas misérias presentes e futuras como o verdadeiro Reino de Deus, no qual as condições de existência foram

substituídas por algo como uma Idade do Ouro. A data das diversas profecias deste tipo (e.g. Amós 9:13-15; Isaías 2:2-4; Miquéias 4:1-5; Joel 3:18-21) é uma questão controversa. Talvez elas nem sempre tenham sido ditas pelos profetas pré-exílicos a quem são atribuídas. Mesmo assim, não razão para duvidar de que o próprio tipo, como nos casos de Oséias 2:16-25 ou Isaías 9:1-7, é pelo menos do oitavo século.

(2) *Pro praesente*: a. O Reino de Deus será imposto à realidade atual pelo mito e pelo estabelecimento constitucional, como na Torah Deuteronomica. b. O Reino de Deus será imposto à realidade atual pela confiança metastática, como no caso de Isaías.

(3) *Pro praeterito*: A realidade será metastaticamente transformada, retroativamente, ao se alterar a história, como no caso de Crônicas.

Na variedade de formas simbólicas se reconhece a substância comum da vontade metastática de transformar a realidade por meio de uma fantasia escatológica, mítica, ou historiográfica, ou pela perversão da fé em um instrumento de ação pragmática. Este componente metastático se tornou tão dominante no complexo fenômeno do profetismo que no Judaísmo tardio ele criou uma forma simbólica específica, a literatura apocalíptica. Assim como o declínio de Israel e Judá foi acompanhado por formas de profetismo, da mesma forma o Judaísmo da nova era imperial foi acompanhado pelo simbolismo apocalíptico. Além disso, o reconhecimento da experiência metastática é importante para a compreensão, não apenas da ordem israelita e judaica, mas da história da Civilização Ocidental até hoje. Enquanto é verdade que no desenvolvimento principal do Cristianismo os símbolos metastáticos foram transformados em eventos escatológicos fora da História, de modo que a ordem do mundo manteve sua autonomia, a continuidade de movimentos metastáticos nunca foi rompida. Ela cerca, rivaliza e penetra no Cristianismo de forma massiva, na Gnose e no Marcionismo, e em uma legião de heresias gnósticas e antinômicas; e ela foi absorvida no simbolismo do próprio Cristianismo pelo Antigo Testamento, assim como pelo Apocalipse de São João. Ao longo da Idade Média, a Igreja se ocupou com a luta contra as heresias metastáticas; e com a Reforma, esta corrente subterrânea veio à tona novamente e se tornou uma enxurrada – primeiramente, na ala esquerda dos movimentos sectários, e depois nos movimentos políticos seculares que pretendem alcançar a metastasis pela ação revolucionária.

A análise do problema metastático vai iluminar assim os aspectos da posição profética que desafiavam o bom senso. As rejeições drásticas da ordem do povo, como vimos, tinham seus motivos. Elas serviam analiticamente o objetivo de opor a ordem de uma alma formada pelo conhecimento e temor de Deus à uma mera conformidade de conduta; elas eram motivadas pela sensibilidade moral na medida em que denunciavam diversas formas de opressão e insensibilidade em relações sociais; elas defendiam espiritualmente o Yahwismo ao condenar a preferência do povo pelos deuses estrangeiros; elas eram arcaicas, e compreensivelmente arcaicas, ao expressar a nostalgia pelos princípios da nação santa; e a sua veemência era necessária para contrabalançar o coletivismo feroz do povo. Mesmo assim, considerando todos os motivos e dando-lhes o devido peso, eles não justificam a rejeição qualitativamente diferente de qualquer ordem institucional por princípio. Nenhuma lista de queixas, por mais longa e formidável que seja, pode levar à uma negação ontológica das condições de existência no mundo. O fator enigmático, que provocou este efeito adicional, é identificado agora como sendo a experiência metastática. Precisamente, porém, quando esta experiência é identificada como o fator que estava faltando na lista de motivações, ela se torna apenas mais um componente no esforço complexo dos profetas de esclarecer a questão existencial sob as condições concretas da ordem israelita nos séculos VIII e VII a.C. A natureza deste outro problema, ou seja, a relação entre a experiência metastática e a questão existencial, se torna clara quando consideramos o texto mencionado acima, Oséias 2:14-23.

Desenvolvendo o belo simbolismo da esposa infiel que volta a seu marido, Oséias desenvolve uma típica visão apocalíptica do futuro (2:18):

Naquele dia, diz Yahweh,
tu me chamarás *ishi* [meu marido],
e não mais meu *baali* [meu mestre-de-baal].

E neste dia ocorrerá (23-25) que:

Eu atenderei aos céus,
e eles atenderão à terra.

A terra atenderá ao trigo, ao vinho e ao óleo,
e estes atenderão a Jezrael [Semeada-por-Deus]

Farei dele para mim uma terra bem semeada,
usarei de misericórdia com Sem-Misericórdia [*lo-ruchamah*],
e direi a Não-meu-povo [*lo-ammi*]: Tu-és-meu-povo!,
e ele me dirá: meu-Deus!

A constituição do ser é transfigurada até um estado de perfeição, e o mundo que conhecemos dá lugar a um novo mundo por um ato da graça divina. E Oséias não apenas está consciente de um novo ato de criação que ultrapassa a Criação e a Aliança da antiga ordem, mas também encontra a linguagem para isto (2:20):

Farei para eles, naquele dia, uma aliança [*berith*]
com os animais selvagens, as aves do céu e os répteis da terra;
farei desaparecer da terra o arco, a espada e a guerra,
e os farei repousar com segurança.

A metastasis, portanto, afeta a totalidade da criação, mas altera especificamente a relação entre o homem e Deus (2:21-22):

Desposar-te-ei para sempre.
Desposar-te-ei conforme a justiça [*zedek*] e o direito [*mishpat*],
com benevolência [*hesed*] e ternura [*rachamim*].
Desposar-te-ei com fidelidade [*emonah*],
e conhecerás Yahweh.

O anseio metastático do profeta se expressa claramente na visão de um mundo transfigurado. O anseio, porém, não obscurece o seu conhecimento de que a mudança não pode ser realizada por meio da ação humana, nem mesmo por uma vontade de crer; e a visão se expande, portanto, para incluir um ato divino de graça que institui a ordem final do mundo. Oséias finalmente toca

no ponto central ao cercá-lo de símbolos metastáticos, ou seja, o reordenamento da existência humana pelo conhecimento (*da'ath*) de Deus. Com uma profusão de termos, ele descreve o noivado do homem e de Deus em estabilidade, justiça, carinho, amor, e compaixão. Tanto quanto podemos julgar esta intrincada teia de motivos e símbolos, a experiência metastática, mesmo que se expresse de forma peculiar nos profetas e descarrilhe amargamente em fenômenos posteriores, não é um fator perturbador em Oséias, e sim um fator maiêutico em seu esforço de trazer o Reino de Deus nas almas dos homens para fora de sua matriz teopolítica.

Quando voltamos à Jeremias, vemos que a diferenciação da questão existencial já tinha avançado bastante desde Oséias. Em Jeremias 31:29-30 lemos:

Então, não se dirá mais:

“Os pais comeram uvas verdes,
e prejudicados ficaram os dentes dos filhos.”

Mas cada qual morrerá em razão do próprio pecado [*awon*]

e, se alguém comer uvas verdes, serão atingidos os próprios dentes.

O coletivismo da existência é muito abalado, mesmo que não seja efetivamente rompido, por uma concepção da responsabilidade e punição individual que foi mais desenvolvida ainda por Ezequiel (Ezequiel 18). E mesmo quando o povo ainda aparece como um único corpo, as metáforas ainda enfatizam o estado pessoal da ordem, como em Jeremias 17:11:

Acha-se inscrito o pecado de Judá
com estilete de ferro;
e gravado com ponta de diamante
sobre a pedra de seu coração.

Os corações se tornaram assim as Tábuas nas quais os Mandamentos são escritos, e o que está escrito nos corações do Povo Eleito não é a Aliança com Deus, e sim o berith completamente diferente que, segundo Isaías (28:15), é proclamado pelo povo:

Fizemos um *berith* com a morte,
uma convenção com o Sheol.

Das profundezas nas quais a antiga Aliança caiu, assim, nasce a profecia crucial de Jeremias (31:31-34):

Dias hão de vir, diz Yahweh, em que firmarei nova aliança com as casas de Israel e de Judá,

Será diferente da que concluí com seus pais no dia em que pela mão os tomei para tirá-los do Egito,

aliança [*berith*] que violaram embora eu fosse o seu mestre [*baal*], diz Yahweh.

Eis a aliança que, então, farei com a casa de Israel:

Incutir-lhe-ei a minha lei [*toroth*]; gravá-la-ei em seu coração.

Serei o seu Deus e Israel será o meu povo.

Então, ninguém terá encargo de instruir seu próximo ou irmão, dizendo: “Conhece o Senhor”,

porque todos me conhecerão, grandes e pequenos, diz Yahweh,

pois a todos perdoarei as faltas, sem guardar nenhuma lembrança de seus pecados.

3. A Mensagem

Ser Israel significava existir em continuidade com o drama do Berith. No primeiro ato deste drama, a Mensagem de Êxodo 19:4-6, Yahweh tinha prometido fazer de Israel sua própria possessão (*segullah*) dentre todos os povos, o domínio real de seus servos imediatos (*malekhet kohanim*), e uma nação santa (*goy qadosh*), sob a condição de que o povo escutasse a sua voz e guardasse a sua aliança. A ordem cósmico-divina do Egito seria sobrepujada por uma nova ordem histórica sob o Deus transcendente ao mundo que tinha se revelado no Sinai. No reino de símbolos, o domínio real

como o centro divino da ordem no império cosmológico foi substituído pelo Povo Eleito, o omphalos sagrado da história mundial. Apenas após a mensagem ter sido aceita sucedeu o segundo ato, a conclusão ritual do Berith entre Deus e o povo que agora tinha se tornado ‘seu povo.’ E como consequência do Berith, finalmente, Yahweh proclamou o Decálogo como a lei fundamental da ordem do povo. O significado do drama, apesar de ser apresentado em uma seqüência de três atos distintos, era um só, indivisível; nenhuma parte dele poderia ser removida sem afetar o todo. O povo que nasceu como Israel a partir dos eventos do Sinai não podia desobedecer os mandamentos do Decálogo sem quebrar a Aliança; ele não podia quebrar a Aliança sem reverter o seu status como o Povo Eleito; e ele não podia se recusar a ser o *goy qadosh* sem estar em rebelião contra a vontade revelada de Deus. Esta cadeia de significados que corre pelos atos nos quais Israel ganhou a sua existência na forma histórica não é, entretanto, explicitada nas tradições dos eventos. Ela permaneceu tão profundamente embebida nos relatos dos eventos que mesmo em sua forma atual não é claro se o Berith precede o Decálogo, ou se o Decálogo precede o Berith. Foi apenas na crise de Israel, quando a continuidade de sua existência como o *goy qadosh* tinha se tornado problemática pela conduta empírica do povo, da classe dominante, e da corte, como observado pelos profetas, é que foi dada a motivação experiencial para uma investigação sobre o significado preciso da existência sob Deus.

Os profetas tentaram salvar a ordem de Israel pelo esclarecimento de seu significado. Nós seguimos esta luta, ao longo do Decálogo e da Aliança, porque a observação empírica da conduta que transgride os mandamentos forneceu, de fato, a motivação da investigação. Sob o impacto desta investigação, como vimos, os símbolos do drama do Berith se dissolveram, pois a sua compactação de significados se mostrou inadequada para exprimir as experiências diferenciadas dos profetas. As questões normativas e existenciais do Decálogo tinham que ser distinguidas, tanto quanto era possível tendo em vista a ausência de um vocabulário filosófico para tal distinção; e um catálogo de virtudes, descrevendo a ordem experiencial, foi criado. Esta nova tabela de virtudes, exprimindo o espírito contido em forma compacta na tabela decalógica de Mandamentos, parecia então requerer uma Aliança diferente do Berith no qual o Decálogo tinha sido proclamado; e o símbolo de uma aliança escrita no coração foi criado. E a Aliança, finalmente, era baseada na Mensagem, em suas promessas e em sua

aceitação. Será que a Mensagem escaparia ao destino dos demais símbolos? Será que a revelação ainda era válida na forma em que tinha sido oferecida na época de Moisés? É verdade que o simbolismo da Mensagem ainda estava vivo na época de Jeremias, como demonstrado pela Torah Deuteronomica, que ainda se referia a Israel como o *segullah* e o *goy qadosh* de Yahweh (Deuteronomio 7:6; 14:2; 26:18-19). Apenas o *memlekheth kohanim* tinha desaparecido, provavelmente porque os *kohanim* tinham se tornado tão inequivocamente sacerdotes que o símbolo não mais evocava o sentido de auxiliares reais. Mesmo assim, enquanto a continuidade da tradição tornava possível, pelo menos para os círculos Deuteronomistas, a aplicação dos símbolos na reforma arcaísta do sétimo século a.C., a ordem de Israel tinha mudado tão profundamente, por meio das transgressões observadas pelos profetas, que a Torah como um todo expressava apenas um dentre os seus fatores componentes – e, segundo o julgamento dos profetas, não mais o componente mais importante. A separação forçada da ordem egípcia, a declaração de Israel como o filho de Deus em oposição ao Faraó, e a criação do *goy qadosh* eram eventos que tinham ocorrido seis séculos antes. A primavera da nova manifestação não podia ser recapturada por um ato de violência arcaísta para uma Israel que se encontrava em rebelião contra Deus. Sob as circunstâncias, esta identificação com o Reino de Judá com o *goy qadosh* por meio de um mito metastático era, pelo contrário, apenas mais um sintoma para Jeremias da rebelião contra a palavra de Deus como falada pela boca dos profetas. Portanto, o simbolismo da Mensagem não podia ficar imune ao ataque dos profetas, apesar de ao escolherem este alvo eles estarem golpeando o centro da existência histórica na revelação de Yahweh com sua luta pelo esclarecimento. Os profetas enfrentavam a tarefa de reformular o problema da história de tal maneira que a Israel empírica de sua época pudesse desaparecer sem que o seu desaparecimento destruísse a ordem da história como criada pela revelação.

Quando a crítica profética alcançou o centro da revelação, não era mais possível restringir o argumento a uma lista de transgressões específicas. A cadeia de significados contida no drama do Berith explodiu em violenta articulação. A constituição do ser como um todo, com a origem de sua ordem em Deus, estava em jogo. A magnitude dos conflitos pode ser melhor

compreendida ao enumerarmos os três conjuntos de argumentos que tinham de ser considerados ao mesmo tempo:

(1) Quando os profetas comparavam a conduta empírica de Israel aos símbolos do drama do Berith, eles observaram que o povo nem ouvia a voz, nem guardava a aliança de Yahweh. Eles sabiam que o Decálogo tinha se tornado uma matéria de observância legal e cültica em violação ao espírito, e que a Aliança tinha sido quebrada. Nesta situação de desordem pelo lado humano, quando o povo não cumpria mais suas obrigações sob a Aliança, se levantava a evidente pergunta sobre se o parceiro divino ainda estava amarrado por sua promessa. Era a Mensagem ainda válida? Israel ainda era o Povo Eleito na manifestação Sinaítica da história? Estas eram as questões levantadas pelo simbolismo contratual do Berith.

(2) Porém, assim que os profetas fizeram estas perguntas, o abismo da revelação e da fé se mostrou insondável pela lógica do contrato. Pois a substância da Aliança não era fornecida pelo encontro das mentes de parceiros equivalentes, mas pela revelação de Deus como a fonte da ordem no homem, na sociedade, e na história. O conjunto de argumentos legais sobre a conclusão, violação, e dissolução de um contrato tinha que ser amplificado por um segundo conjunto de argumentos sobre a substância da revelação e suas conseqüências. No nível da ordem substantiva, o Deus que tinha se revelado e feito a escolha não podia ter enganado o povo com falsas promessas, e também não podia ter se enganado sobre as qualidades de seu parceiro humano. Além disso, a vontade revelada de Deus de criar uma nova ordem da história não pode ser desviada pela vontade oposta do sujeito humano da ordem. A revelação de Deus, após entrar na realidade da história, não pode ser retirada da história por uma decisão humana de ignorá-la.

(3) Este segundo grupo de reflexões, conduzidos sob a certeza da fé profética, do conhecimento de Deus, ia de encontro aos fatos incontroversos da transgressão de Israel, os sintomas empiricamente observados da crise da ordem que motivava a luta profética: que a revelação podia ser ignorada, que a fé podia ser abandonada, que a aliança podia ser quebrada, que o Povo Eleito não queria ser eleito, e que ele estava prestes a ser aniquilado por poderes imperiais que eram tão pecadores quanto Israel.

Pela primeira vez, os homens vivenciaram o choque entre a ordem divinamente desejada e a ordem humanamente realizada da história em toda

a sua brutalidade, e as almas dos profetas eram o campo de batalha desta guerra do espírito.

O comportamento dos profetas nesta tormenta, a sua ação e a sua paixão, seus discursos e seus silêncios criaram símbolos de uma validade tão permanente como o próprio conflito. Esta validade se deve à conspiração da fé e da razão. A penetração intelectual das questões tinha levado o simbolismo a um ponto no qual, sob a concreção sensual da linguagem profética, os problemas ontológicos tinham se tornado claros. E esta penetração intelectual, em sua força, se baseava na fé dos profetas, em seu *da'ath* de Deus, que mantinha em sua tensão a durabilidade da ordem divina e passagem da desordem humana. Como quer que a Israel empírica se comportasse, a ordem divinamente revelada é, sem sombra de dúvida, a ordem imutável da história; o que Deus quer não pode ser desfeito pelos atos do homem. O simbolismo do episódio da sarça ardente, no qual Yahweh se revelou a Moisés como o EU SOU AQUELE QUE SOU, foi trazido, pela fé profética, até o ponto em que a metafísica do ser nele contida podia se desenvolver. Quando os profetas lutam com o significado da Mensagem, os princípios de uma filosofia da história se tornam finalmente discerníveis, mesmo se não atingem a articulação conceitual.

Em primeiro lugar, os profetas penetraram naquilo que em terminologia moderna pode ser chamado de a dialética do conhecimento divino e da decisão humana. Do lado do conhecimento divino, eles sabiam: Deus tinha escolhido Israel como a nação santa da nova ordem; já que Deus não trabalha com tentativa e erro, a ordem revelada tinha que ser realizada; o que quer que Israel fizesse, ela tinha que continuar sendo o Povo Eleito. Do lado da decisão humana, eles sabiam: a Israel empírica não tinha realizado a ordem revelada; e um terrível desastre, levando à extinção, era iminente na política pragmática. À luz do conflito entre a ordem revelada e a ordem empírica, os profetas falavam a palavra de Yahweh no simbolismo duplo das profecias de punição e salvação. As profecias do dia terrível tinham a intenção de induzir a conversão do coração que evitaria a punição; e as profecias da salvação final exibiam o futuro que se seguiria à conversão concreta do coração. As profecias se tornam sem sentido se são interpretadas como simples predições de eventos futuros, sem qualquer relação com a sintonia entre as ordens divina e humana através da conversão do coração. Esta proposição, porém, de que as profecias se tornam sem

sentido a não ser que sejam interpretadas como as alternativas que dependem da conversão do coração, só é verdadeira no nível da existência profética. A compreensão literal, ou fundamentalista, da profecia como mera informação sobre o futuro adquire um sentido sinistro, e mesmo mortal, se ela é a incompreensão deliberada do povo de quem se espera a conversão do coração. Pois a dialética da ordem divinamente conhecida e da ordem humanamente realizada não é apenas um ‘problema teórico,’ e sim a luta ontologicamente real pela ordem que tem lugar na existência de todos os homens. Além disso, ela é a luta pela ordem na sociedade conduzida entre os homens que tomam partido, contra ou a favor da sintonia à ordem divina. E nessa luta, não há piedade pelo outro lado. Precisamente porque a preocupação profética não são os eventos futuros e sim a ordem existencial no presente é que as profecias são interpretadas pelo povo que devia escutá-las como informação literal sobre o futuro. Os duros de coração são hábeis dialéticos; eles sabem tão bem quanto os profetas que a vontade de Deus, expressa em sua eleição, não pode ser interrompida pelo povo. Assim, eles fingem não ouvir ao apelo existencial na profecia do desastre; pois se eles não o escutam, eles não precisam responder ao apelo, e podem interpretar a profecia como um insulto a Deus e a sua eleição, ganhando assim o direito de perseguir e martirizar o ‘profeta pessimista.’ A profecia de salvação, por sua vez, se presta tão facilmente ao não-ouvir o apelo, que o seu abuso para a evasão da questão existencial se tornou o próspero negócio dos ‘falsos profetas,’ contra os quais Jeremias conduziu uma campanha que durou por toda a sua vida. Os profetas autênticos, portanto, eram forçados a enfatizar a profecia do desastre ao falar em público, se expondo cada vez mais ao rótulo de ‘profeta pessimista’ que lança um ataque blasfemo sobre a ordem revelada, como no caso de Jeremias. E Isaías, para impedir o abuso de suas palavras, aparentemente foi tão cuidadoso que legou suas profecias de salvação a um círculo de discípulos, para que fossem mantidas em segredo por um tempo. Os profetas forçaram assim a articulação da dialética da ordem sobre a ampla gama de distinções ontológicas entre o Deus transcendente ao mundo e o mundo, a tensão entre a ordem divinamente desejada e a ordem humanamente realizada, os tipos de existência na fé e na deserção, o apelo existencial e a dureza de coração, o simbolismo duplo das profecias de desastre e de salvação, o artifício fundamentalista da incompreensão literalista, a exploração do artifício pelos ‘falsos profetas,’ a perseguição e o martírio, e o artifício profético de proteger e preservar a

verdade da salvação por meio de escolas de discípulos que se tornaram os portadores do segredo. A amplitude de articulação, das distinções ontológicas até o conflito físico entre os profetas e seus inimigos, sugere que com a entrada da revelação na história uma nova ordem tinha sido realmente criada. Pois mesmo os que a rejeitam não conseguem criar uma ordem alternativa, e são forçados a criar uma falsificação dela pela perversão dos símbolos da revelação e do profetismo. Mesmo a perdição precisa falar a linguagem da salvação. Lembramos da profunda profecia de Oséias 13:9: ‘Confirmei tua perda, ó Israel; quem te poderá socorrer?’. Sobre as profecias de punição e salvação, concluímos portanto que as duas não devem ser separadas; juntas, elas são um único simbolismo pelo qual os profetas articularam sua experiência do conflito entre a ordem divina e a realização humana, do mistério de que Deus permite a rebelião humana contra a sua ordem ao longo da distensão do tempo histórico. E no que diz respeito à interpretação dos textos proféticos, não podemos, portanto, acompanhar os historiadores que dividam a autenticidade das profecias de salvação dos grandes profetas, que por exemplo atribuem Amós 9 a um período posterior, baseando-se no fato de que este capítulo contradiz claramente o corpo principal das profecias de desastre de Amós. Tal raciocínio introduziria a categoria do ‘profeta pessimista’ nas premissas de interpretação e assim esvaziaria o problema profético.

Em diversas ocasiões, falamos das distinções ontológicas implícitas na preocupação profética com a ordem da história. As próprias distinções, assim como o modo de sua implicação, demandam a nossa atenção porque, por um lado, estas questões influenciam os fundamentos de uma filosofia da história, e por outro lado, em nosso estado atual de confusão intelectual, o seu caráter fundamental é raramente compreendido.

Os profetas não tinham nenhuma dúvida sobre as premissas ontológicas de seu problema de ordem: Sem o Deus que ‘conhece’ o seu povo e o profeta que ‘conhece’ Deus, não haveria um Povo Eleito, ou rejeição dos Mandamentos, ou quebra da Aliança, ou crise de Israel, ou apelo profético à conversão, ou um suspense entre destruição e salvação. A existência na forma histórica pressupõe a existência do Deus transcendente ao mundo, assim como o fato histórico de sua revelação. Esta pressuposição, embebida no *da’ath* profético, não necessitava de articulação naquela época porque o ambiente dos profetas ainda não continha o ateísmo filosófico entre os seus

diversos fenômenos de rejeição da ordem. Mesmo assim, embora a articulação positiva fosse desnecessária em face da ausência de uma dúvida articulada correspondente, a questão estava muito viva no conteúdo da profecia. Pois os profetas viviam concretamente, como membros de um povo chamado Israel, que vivenciava a sua ordem, em continuidade histórica, como constituída pela revelação do Sinai. Enquanto eles antecipavam desastres para a humanidade empírica que os cercava, por nenhum momento eles duvidaram de que a manifestação da história criada pela Mensagem iria continuar, qualquer que fosse o ‘remanescente’ de Israel ou o ‘ramo’ da casa de Jessé que fosse o seu portador empírico no futuro. A história, ao se tornar ontologicamente real pela revelação, carrega consigo a direção irreversível, da existência compacta na forma cosmológica até o Reino de Deus. ‘Israel’ não é o conjunto de seres humanos empíricos que pode guardar a Aliança ou não, e sim a expansão da criação divina na ordem do homem e da sociedade. Nenhuma quantidade de deserções empíricas poderia afetar a constituição do ser, como ele se desenvolve à luz da revelação. O homem pode fechar o olho de sua alma para a luz; e ele pode se engajar na futilidade da rebelião; mas ele não pode abolir a ordem pela qual sua conduta será julgada. Expressões simbólicas modernas da crise, como a frase de Hegel “Deus está morto” ou a frase ainda mais forte de Nietzsche “Ele foi assassinado,” enquanto revelam o grau no qual seus autores foram impressionados por eventos massivos de sua época, seriam inconcebíveis para os profetas – sem mencionar a fantasia rebelde de fazer com que a ordem da história se origine em planejadores ideológicos de esquerda e de direita. Se os profetas, em seu desespero sobre Israel, se deram ao luxo de sonhos metastáticos, pelo menos eles não se deram ao luxo de pesadelos metastáticos, nos quais a *opus* seria realizada por ações revolucionárias humanas. Os profetas podiam sofrer juntamente com Deus por causa da deserção de Israel, mas eles não podiam questionar a ordem da história sob a vontade revelada de Deus. E já que eles não podiam questionar, eles ficaram imunes à confusão intelectual sobre o significado da história. Eles sabiam que a história significa a existência na ordem do ser, como ela se tornou visível por meio da revelação. Ninguém pode reverter a revelação e brincar de existência em uma ordem cósmico-divina, uma vez que o Deus transcendente ao mundo se revelou. Ninguém pode fingir viver em uma outra ordem do ser além daquela iluminada pela revelação. E, principalmente, ninguém podia conceber ultrapassar a revelação através da substituição da constituição do ser com um substituto artificial. O homem

existe *dentro* da ordem do ser; e não há nenhuma história *fora* da forma histórica sob a revelação. Na escuridão circundante da deserção de Israel e da destruição política iminente – mais profunda, talvez, que a revolta contra Deus corrente em nossos dias – os profetas carregavam o fardo do mistério de como as promessas da Mensagem poderiam prevalecer durante a tormenta. Eles tinham que carregar este fardo por causa de sua fé; e de fato, a história continuou através da palavra de Deus falada pelos profetas. Existem momentos nos quais a ordem divinamente desejada só é realizada na fé de sofredores solitários.

A sua fé no momento de crise forçou os profetas a se oporem à ordem da sociedade e a encontrar a ordem de sua existência na palavra falada por Yahweh. Sofrer em solidão significava sofrer, em comunhão com Deus, na desordem de uma comunidade à qual o profeta jamais deixou de pertencer.

A participação no conflito alcançou o seu extremo quando Jeremias encenou, em sua vida, a crise de Israel. Tanto o desastre como a salvação, o simbolismo duplo que se mantinha unido pelo apelo existencial, foram encenados por ele por ordem de Yahweh:

(1) Jeremias permaneceu sem família porque a palavra divina tinha vindo a ele, dizendo: ‘Não tomarás esposa, nem terás filho ou filha neste lugar’. Pois filhos e parentes morreriam de fome, sem luto e sem túmulo (16:3-5); a voz da alegria e a voz do júbilo, a voz do noivo e a voz da noiva, seriam banidas do local ‘perante seus olhos, e em sua geração’ (16:9). A desintegração da ordem de Israel tinha chegado ao ponto no qual o primeiro dos *toroth*, o ‘Crescei e multiplicai-vos,’ foi suspenso; o povo seria destruído fisicamente, pela ruptura da cadeia das *toldoth*.

(2) Mesmo assim, a vida vai continuar ‘neste lugar.’ Pois a palavra também disse a Jeremias que ele comprasse um campo em Anathoth de um parente (32:7-8). O profeta obedeceu e instruiu Baruch a colocar a escritura do campo, e uma cópia dela, em um jarro, ‘para que durem muitos dias.’ ‘Porquanto, eis o que predisse o Senhor dos exércitos, Deus de Israel: Ainda serão compradas casas, campos e vinhas desta terra.’ (Jeremias 32:15).

(3) O destino de Jeremias era fazer um apelo ao povo, tão intensamente vivido como o simbolismo foi intensamente encenado por ele. No oráculo de 1:14-19 Yahweh convocou ‘todos os reinos do norte.’ Eles colocarão seus tronos perante os portões e muralhas de Jerusalém, e de todas as cidades de

Judá. E Yahweh vai condenar todas elas por suas deserções. Nesta situação Jeremias teria que falar tudo o que Yahweh lhe ordenasse; e ele recebeu a garantia de seu Deus: ‘Não temas a presença deles; senão eu te aterrorizarei à vista deles. Escuta! desde hoje, faço de ti uma fortaleza, coluna de ferro e muro de bronze, diante de toda nação, diante dos reis de Judá e seus chefes, diante de seus sacerdotes e de todo o povo da nação. Eles te combaterão mas não conseguirão vencer-te, porque estou contigo, para livrar-te’ (Jeremias 1:17-19).

Os oráculos revelam uma nova estrutura no campo das forças históricas. O profeta tinha que encenar o destino de Israel em sua própria vida, porque o omphalos sagrado da história havia se contraído, do Povo Eleito até a sua própria existência individual. Na crise histórica, envolvendo tanto os goyim como Judá, ele tinha se tornado a Cidade de Deus acima das cidades condenadas do país, que não seria derrotado, seja pelos ‘reinos do norte,’ seja pelo povo e governo de Judá. Ele era o representante da ordem divina; e o que quer que a vontade insondável de Deus estivesse preparando para o futuro, o significado do presente era determinado pela Palavra que era falada pelo omphalos divino-humano em Jeremias. O Povo Eleito tinha sido substituído pelo homem eleito.

Os símbolos da Mensagem não eram apropriados para transmitir a mudança na estrutura do campo histórico. Novos símbolos tinham que ser encontrados; e eles foram realmente encontrados por Jeremias, pelo método da transferência, nos oráculos de sua vocação (*ca.* 626 a.C.).

(1) No primeiro oráculo (1:5) a palavra de Yahweh vem a Jeremias, dizendo:

Antes que no seio fosses formado, eu já te conhecia;
antes de teu nascimento, eu já te havia consagrado,
e te havia designado profeta das nações.

O profeta é o Filho de Deus. A criança foi formada por Deus no ventre de sua mão. Mesmo antes de sua formação, ele é ‘conhecido’ por Deus; e antes de seu nascimento ele foi consagrado para o serviço de Deus como o profeta às nações. A linguagem foi tomada de empréstimo do simbolismo real dos

impérios cosmológicos – ela é muito semelhante à uma inscrição de Assurbanipal, o governante da Assíria e senhor de Judá na época da juventude de Jeremias.^{334} Como o governante assírio, o profeta foi designado para o serviço de Deus, desde épocas distantes, antes do início dos tempos; e as ‘épocas distantes’ da inscrição assíria se misturam assim com a eternidade da vontade divina que foi revelada pela Mensagem do Sinai. A vontade de Deus não é dificultada pelo povo recalcitrante, afinal de contas, mas continua, com eficácia histórica, através da ordenação de Jeremias desde a eternidade. A filiação a Deus, se movendo do Faraó para Israel, e do povo até o rei Davídico, finalmente alcançou o Profeta. Enquanto isto ainda está longe de ser a revelação cristã de que apenas Deus pode ser o Filho de Deus – o mistério expresso na teologia Trinitária e na Cristologia – é um longo passo na direção de que a ordem desde a eternidade não pode se encarnar em um povo e em seus governantes na história pragmática. A transferência do simbolismo real para o excluído institucional, Jeremias, é um avanço decisivo no esclarecimento do problema messiânico que vai nos ocupar a partir de agora; e as conseqüências são sentidas, apenas algumas décadas depois, nas profecias do Deutero-Isaias.

(2) Quando Jeremias recebe a notícia de sua ordenação como um profeta às nações, ele protesta com humildade (1:6):

Ah! Senhor Yahweh, eu nem sei falar,
pois que sou apenas uma criança.

E recebe uma resposta (1:7-8):

Não digas: Sou apenas uma criança:
porquanto irás procurar todos aqueles aos quais te enviar,
e a eles dirás o que eu te ordenar.
Não deverás temê-los
porque estarei contigo para livrar-te.

O segundo oráculo transfere o simbolismo de Moisés a Jeremias – é a hesitação, solucionada por Yahweh com a sua promessa de estar com o

profeta, que já vimos no episódio da sarça ardente. Os dois oráculos, unidos pela identidade do Jeremias a quem eles se dirigem, formam um único significado, pois a figura real do primeiro oráculo é a de um Moisés perante Yahweh, enquanto a figura Mosaica do segundo oráculo é a de um Filho de Deus. Em sua combinação, eles esclarecem as mudanças na experiência da autoridade que tinham ocorrido desde a época de Moisés. Lembramos das dificuldades de responder à pergunta, ‘Quem foi Moisés?’, que emergem do fato de que, com exceção do ‘servo de Yahweh’ (*ebed Yahweh*), não havia nenhum símbolo disponível para caracterizar o seu status na criação da ordem de Israel – entre a ordem faraônica e a ordem do novo Filho de Deus o papel de Moisés permanecia estranhamente inarticulado. Agora, quando os profetas se movem cada vez mais claramente para a posição de preservadores e restauradores da ordem, a sua auto-interpretação pode ser incrementada pelos símbolos Mosaicos, enquanto a figura de Moisés se torna mais compreensível por meio do esforço profético de auto-interpretação. Em particular, o destino do símbolo do Ebed-Yahweh ilumina o processo pelo qual o significado da autoridade que emana de Deus se tornou mais claro. O Ebed-Yahweh original é Moisés (Josué 1:1), e em sua sucessão o símbolo se aplica a Josué (Josué 24:29, Juízes 2:8); ele se transfere depois a David (especialmente II Samuel 7) e Salomão (em I Reis 3:7); depois ele passa para os bandos de profetas do nono século (II Reis 9:7) e para os profetas solitários do oitavo século (Amós 3:7); e ele é aplicado pela primeira vez a um profeta concreto na frase ‘meu servo Isaías’ (Isaías 20:3). Jeremias não o usa para descrever a si próprio especificamente, porque com ele o símbolo se torna a designação genérica dos profetas (Jeremias 7:25; 25:4; 26:5; 29:19; 35:15); e ele o usa até para designar instrumentos não-proféticos da vontade de Yahweh na história, como o Rei da Babilônia (Jeremias 25:9; 27:6; 43:10). As transferências do símbolo refletem as transferências de autoridade em Israel, de Moisés, para o conquistador de Canã, para o fundador do Império, daí para os profetas, até que a concentração de autoridade em si mesmo permite a Jeremias usar o símbolo dos portadores anteriores da autoridade como lhe parece melhor, na expressão de sua própria existência profética. A fluidez dos símbolos, sua transição ao longo do processo no qual o significado da autoridade se torna cada vez mais claro, deve ser compreendida que alguém quiser entender a troca de símbolos, como em um sonho, que acontece no Deutero-Isaías. Além disso, o seu reconhecimento vai deixar claro porque é impossível,

atualmente, determinar até que ponto a existência profética foi formada por tradições de Moisés, ou até que ponto as tradições de Moisés foram formadas pela experiência profética.

(3) No terceiro oráculo, a autoridade divina é transferida de fato a Jeremias. Yahweh estica a sua mão e, tocando a boca do profeta, diz (1:10):

Eis que coloco minhas palavras nos teus lábios.

Vê! Dou-te hoje poder sobre as nações e sobre os reinos

para arrancares e demolires,

para arruinares e destruíres,

para edificares e plantares.

Esta é a nova mensagem, que substitui a mensagem do Sinai feita a Moisés. O profeta não é mais o fundador e legislador de seu povo, mas algo como o senhor da história sob Deus, ‘responsável’ pelas nações e pelos reinos, para o bem ou para o mal, de acordo com a sua resposta ao apelo profético. A responsabilidade é elaborada em Jeremias 18:1-12, onde o profeta recebe a ordem de ir à casa do oleiro e observar como ele transforma o barro em sua mão em um outro vaso, se o primeiro se estraga. ‘O que é a argila em suas mãos, assim sois vós nas minhas, Casa de Israel’ (18:6). Se Deus quer destruir uma nação, ele pode mudar de idéia se ela se afasta do mal. E se ele quer plantar, ele pode mudar de idéia se o que a nação faz é mal a seus olhos (18:7-10). Em princípio, esta ainda é a profecia dupla, que depende do apelo à conversão. Mas no caso de Israel, não há esperança – não porque Yahweh condenou seu povo, mas porque o povo respondeu ao apelo: ‘É inútil, responderão eles, seguiremos nossas idéias e cada um de nós agirá de acordo com as más inclinações de seu coração obstinado’ (Jeremias 18:12). Este é o momento na história no qual Jeremias se torna o único vigário de Deus.

A experiência de Yahweh como o Deus universal da história, e do portador de sua palavra como o ‘profeta às nações,’ se torna completamente articulada apenas em Jeremias, mas estava presente já em Amós, o primeiro da linha de profetas solitários cujas palavras foram registradas. Em Amós 9:7 nós lemos:

Acaso não sois vós para mim, ó filhos de Israel,
como os cuchitas? - oráculo de Yahweh.

Se tirei Israel

Da terra do Egito,

não tirei também os filisteus de Caftor,

e os sírios de Quir?

Não podemos conceber uma listagem mais drástica das nações com Israel e de Israel entre as nações, do que esta sugestão de que a eleição divina no Êxodo não foi restrita ao *goy qadosh*. Toda a liberdade que as nações alcançaram foi concedida por Yahweh; e com o Êxodo do cativo elas receberam, como Israel, a lei de Yahweh, apesar de na forma restrita de um mandamento de reconhecer a humanidade comum entre eles, em suas relações. Portanto, elas são julgadas por Yahweh, como Israel, quando elas violam gravemente as regras da conduta humana em suas disputas, como Amós detalha em suas profecias contra as nações (Amós 1:3-2:3). Esta constância do problema profético entre Amós e Jeremias, e mesmo até Ezequiel, resultou em uma forma literária distinta – se podemos usar a expressão para palavras faladas e para a tradição – que ainda é discernível mesmo na organização secundária, pós-exílica dos livros proféticos. Nesta forma, devemos distinguir (1) os tipos de oráculos que se integram em complexos maiores de significado, (2) a variedade de combinações relevantes dos tipos básicos, e (3) a ordem superimposta das coleções. Os tipos básicos são determinados, por um lado, pelas alternativas ao apelo a Israel, como oráculos de desastre e salvação para Israel e Judá; por outro lado, pela inclusão das nações no plano histórico de Yahweh, como oráculos referentes às nações. As combinações relevantes são: (1) a seqüência de oráculos de desastre e salvação sobre Israel; (2) a seqüência de oráculos de desastre sobre Israel e as nações; (3) a seqüência inversa de oráculos contra as nações que atinge o clímax com oráculos contra Israel; (4) a seqüência de oráculos de Israel seguida de oráculos contra as nações; (5) a seqüência de oráculos de Israel interrompida pelos oráculos contra as nações; (6) diversas seqüências de oráculos arrematados por uma seqüência final de desastre e salvação (esta última forma, provavelmente refletindo os rituais de derrota e vitória no culto real). Uma forma simples de organização é

encontrada, por exemplo, no curto livro de Sofonias, o contemporâneo mais velho de Jeremias, com a sua divisão entre profecias de julgamento contra Judá e a humanidade em geral (Sofonias 1), as profecias contra as nações (Sofonias 2), e a retomada das profecias contra Jerusalém, seguidas pelas profecias de salvação, em um típico capítulo final (Sofonias 3). Em coleções maiores, a organização é mais clara em Ezequiel, com a sua ordem cronológica de oráculos de desastre prevendo a queda de Jerusalém (Ezequiel 1-24); oráculos contra as nações, em sua maioria durante o cerco de Jerusalém (Ezequiel 25-32); e oráculos de restauração, após a queda propriamente dita da cidade (Ezequiel 33-48). A coleção do próprio Isaías (Isaías 1-35) segue a forma de Ezequiel em sua organização global mas é extremamente complexa em suas subdivisões. E tanto Isaías como Jeremias são complicados pela inserção de trechos biográficos e históricos. Mesmo assim, podemos discernir em Jeremias três conjuntos principais de profecias contra Judá e Jerusalém (Jeremias 1-24); os oráculos contra as nações (Jeremias 46-51); e o pequeno livro de conforto, contendo as profecias de salvação (Jeremias 30-33) – se bem que a Septuaginta coloca os oráculos contra as nações imediatamente após as profecias contra Israel (inseridas em Jeremias 25 do Texto Masorético). No livro de Amós, um corpo bem organizado de texto começa com as profecias contra as nações (1:3-2:3) e culmina nas profecias contra Judá (2:4-5) e Israel (2:6-16), enquanto o seu último capítulo segue a forma de Sofonias, uma repetição da profecia de desastre (9:1-8) seguida das profecias de salvação (9:9-15).

Desde meados do oitavo século a.C. até a queda de Jerusalém, a ordem histórica sob um Deus universal é a preocupação constante dos profetas – isto é confirmado pela persistência da forma literária descrita acima. Este problema genérico, porém, é apenas o pano de fundo para a preocupação específica dos profetas com o destino de Israel no cenário mundial. Pois o reconhecimento, em Amós, de que Yahweh é o Deus das nações não elimina o status peculiar de Israel como o centro a partir do qual emana a ordem da história. Enquanto os termos concretos da história não se aplicam mais ao povo recalcitrante, a sua intenção não foi anulada pela deserção da Israel empírica; e esta intenção só pode ser realizada se a ordem histórica prevista tiver um omphalos. Pois a ordem da sociedade e da história participa na ordem de Deus apenas na medida em que o Deus universal e transcendente é vivenciado desta forma na fé de homens que ordenam a sua existência à luz

de sua fé e portanto se tornam o centro representativo da sociedade e da história. Se os Reinos de Israel e Judá foram condenados, a pergunta se torna ainda mais urgente: Quem será o portador da ordem histórica no futuro? Se não será mais o povo e o rei de Judá, quem será 'Israel' então? Que tipo de povo, sob que tipo de 'rei', emergirá da destruição iminente como a nova Israel, sob a nova Aliança? Como, na preocupação profética com estas perguntas, a figura de um governante mais satisfatório do que os Reis Davídicos contemporâneos tem um grande peso, o complexo inteiro de perguntas veio a ser chamado, por uma convenção historiográfica, de 'o problema messiânico.'

O termo 'problema messiânico', com sua origem em interesses exegéticos cristãos, se justifica na medida em que o simbolismo cristão do Messias realmente se desenvolveu em continuidade com o simbolismo profético desenvolvido na articulação destas perguntas. Ele é enganoso, porém, pois as implicações cristãs do termo tendem a obscurecer o fato de que os profetas não estavam preocupados com a revelação do Logos – pela qual o mundo ainda tinha que esperar uns setecentos anos – e sim com as características de um governante político de Israel em sua própria geração, ou em um futuro próximo, a ser medido em poucas décadas. Portanto, em um estudo crítico da questão, o termo 'Messias', por ser carregado de conotações cristãs, deve ser evitado sempre que possível. O problema deve ser formulado de acordo com as fontes proféticas para ser colocado adequadamente no contexto histórico. Na continuidade de símbolos, precisamos rastrear de volta o caminho que terminou em 'Cristo, o Messias', pelo *christos* grego da Septuaginta, que traduz o *mashiach* do texto hebraico; e *mashiach* significa 'o Ungido,' ou seja, o Rei de Israel. Portanto, os profetas não estavam interessados em um Messias durante a crise de Israel, e sim na conduta de seus reis; e quando a sua conduta parecia acelerar ao invés de afastar o desastre, eles ficaram interessados no tipo de governante que sucederia ao Ungido Davídico de Yahweh, assim que alguma forma de organização emergisse do 'remanescente' que as tormentas históricas deixassem de pé.

Os termos do problema profético, assim como seus símbolos, foram determinados pelo fundador do Império, pelo próprio David. Em suas famosas 'últimas palavras' ele delineou a imagem do verdadeiro governante de Israel (II Samuel 23:1-4)

Estas são as últimas palavras de David:

Oráculo de David-bem-Jessé,
oráculo do homem que foi exaltado,
do ungido do Deus de Jacó,
do cantor dos salmos de Israel.
O Espírito de Yahweh fala por mim,
sua palavra está na minha língua.
O Deus de Israel falou,
o rochedo de Israel me disse:

“O que governa com justiça,
o soberano temente a Deus
é como a luz da manhã quando se levanta o sol,
manhã sem neblina,
que faz cintilar de orvalho
a relva da terra.”

O oráculo, em seu conteúdo, exala o espírito da ordem imperial em forma cosmológica. Quem fala é o governante que foi colocado como o mediador entre Deus e o povo, o homem que foi erguido para governar outros homens; ele é um homem como os demais (David-ben-Jessé) e mesmo assim mais do que os outros (o Ungido), com um status ontológico intermediário entre Deus e o homem. A construção das ‘últimas palavras’ é muito semelhante à de um provérbio babilônico:

A sombra de Deus é o Homem,
E a sombra do Homem são os homens,

que é acompanhado, no texto, pelo comentário: “Homem, ou seja, o Rei, que é a imagem de Deus.”^{335} E por meio desta imagem de Deus em primeiro grau, este “Homem que governa os homens,” o *moshel* de 23:3, o

ruach de Yahweh se pronuncia, delineando a imagem do verdadeiro governante. Para o status desta imagem o texto não tem nenhum termo – devemos descrevê-la como algo semelhante a um paradigma Platônico, uma idéia que entra na realidade através da *methexis* de um homem nela. É apenas depois que a idéia se tornou realidade em um homem, por meio da participação existencial, que ela pode ser proclamada, como David fez, com autoridade, como o ideal da boa governança. E David aparentemente tinha noção desta ligação entre a participação existencial e o pronunciamento do *ruach*, pois ele termina seu oráculo com as perguntas (23:5): ‘Pois não é minha dinastia estável diante de Deus? Não fez ele comigo aliança eterna, a ser observada com absoluta fidelidade?’ (II Samuel 23:5) O homem que participa no paradigma da governança ‘fala’ a imagem que se tornou realidade nele e, assim espera, em sua casa.

Após a imagem do governante ter se tornado articulada, ela pode ser convertida em um padrão pelo qual a conduta do governante concreto pode ser julgada. Esta possibilidade, que também existe nas civilizações cosmológicas, se torna crucialmente importante em Israel porque a monarquia era sincrética, na medida em que uma monarquia na forma cosmológica tinha que encontrar o seu lugar na nação santa criada pela revelação do Sinai. E a combinação das duas formas foi realizada, como vimos, pela instituição profética de David e de sua casa por uma palavra de Yahweh que declarou que o rei era seu filho. Portanto, enquanto a monarquia desenvolvia o seu ritual cosmológico, a restauração da ordem não era baseada apenas na catarse anual dos festivais do culto, mas também era suplementada pelas críticas e repreensões proféticas à conduta do Rei. O “Homem que governa os homens” tinha que se conformar ao modelo oferecido em II Samuel 23:3-4 e elaborado mais profundamente no Salmo 71; e os profetas, que o instituíram, podiam lembrar-lhe do modelo quando ele não o cumpria fielmente. Ao longo da história da monarquia vemos, desde o início, a tensão teocrática entre o profeta e o rei – de Samuel e Saul, por Natã e David, até Elias e Acab, e a revolta contra os Omríadas. E esta tensão teocrática na instituição real cria o pano de fundo que nunca deve ser esquecido para a preocupação dos grandes profetas, desde meados do século VIII a.C., com a figura do Rei.

Na preocupação profética com o problema, podemos identificar três fases: (1) uma fase institucional, representada por Amós e Oséias; (2) uma

fase metastática, representada por Isaías; (3) uma fase existencial, representada por Jeremias.

Na primeira fase, quando os grandes profetas começaram a exprimir a crise de Israel nas alternativas de desastre e salvação, a crítica da ordem atual era apenas suplementada pela evocação de uma ordem futura perfeita. A fé em uma restauração cültica da ordem atual tinha sido destruída, de fato, quando a ordem restaurada do futuro foi separada do estado presente das coisas por um abismo de destruição. Mas o futuro era concebido como uma ordem institucional, não muito diferente da ordem atual, sem suas imperfeições. Quando Israel fosse destruída por causa das transgressões de seu povo e de seu rei, os sobreviventes seriam restaurados sob um rei segundo o modelo oferecido por Yahweh no oráculo de David. Em relação ao povo, Amós 9:8 visualiza a sobrevivência de um ‘remanescente’ como o núcleo étnico do futuro:

Eis que os olhos do Senhor Yahweh estão fixos no reino pecador:
eu o farei desaparecer da face da terra,
mas não destruirei completamente a casa de Jacó.

Em relação às instituições, as ameaças de destruição em Amós 9:9-10 são seguidas pela promessa de que o ‘tabernáculo caído de David’ vai se erguer novamente entre as ruínas (9:11). Em relação ao estado geral das coisas, os oráculos finais (9:13-15) visualizam a restauração da prosperidade de Israel, com os campos florescendo e as cidades reconstruídas. E Oséias, finalmente, completa a imagem com o oráculo (Oséias 3:4-5):

Porque, por muitos dias, os filhos de Israel
ficarão sem rei e sem chefe,
sem sacrifício nem monumento, sem efod e terafim.
Depois disso os filhos de Israel voltarão
a buscar Yahweh, seu Deus, e Davi, seu rei.

A última linha confirma nossas reflexões anteriores sobre o “Homem que governa os homens” como o paradigma, brevemente chamado de “David,”

que deve ser humanamente conquistado através da ‘busca’, assim como Deus deve ser existencialmente realizado pela fé.

Em Amós e Oséias a forma cosmológica ainda exercia uma poderosa influência sobre sua concepção do processo histórico. Embora suas profecias de desastre e salvação fossem além da restauração da ordem pelo culto, elas basicamente não faziam mais do que romper o ritmo cósmico e transformá-lo em uma seqüência de desordem e ordem no tempo histórico. Com Isaías, o contemporâneo mais jovem de Oséias, começa a percepção de que não se pode escapar do ciclo, no qual as instituições são restauradas pelo culto, até a emergência irreversível da ordem final na história sem uma reformulação radical dos símbolos. Quando as idas e vindas da ordem cósmica se tornam a escuridão e a luz dos sucessivos períodos históricos, novas expressões para a dinâmica da ordem precisam ser diferenciadas, expressões que não estão fornecidas na compactação dos símbolos cosmológicos. Com Isaías a experiência da metastasis, da transfiguração substancial da ordem, que estava implicitamente presente em Amós e Oséias, penetra na preocupação profética com o governo de Israel. As motivações da experiência de Isaías, assim como a sua evolução ao longo de cerca de quatro décadas após sua vocação em *ca.* 740/34, ainda são discerníveis na seqüência de profecias que atualmente formam o texto de Isaías 6-12. [{336}](#)

O primeiro símbolo distintamente Isaiânico é o Senhor, que se senta em seu trono ‘alto e exaltado,’ enquanto a barra de seu manto preenche o Templo. Yahweh é o Rei três-vezes-santo sobre a terra, enquanto ao mesmo tempo ‘a vastidão de toda a terra é o seu *kabhod*’, sua glória ou substância divina (6:1-5). O simbolismo deste trecho é de origem cültica, [{337}](#) mas Isaías o emprega para exprimir a presença do *kabhod* divino por toda a terra, durante toda a história. E deste *kabhod* sempre presente deriva a dinâmica Isaiânica da história. Pois o *kabhod* pode se tornar a substância da ordem na sociedade e na história apenas quando os homens permitem a sua penetração pela fé; a ordem depende da resposta humana ao *kabhod*. A metastasis histórica do mundo até o reino de Deus, o Rei, diferentemente da restauração cültica, precisa da conversão do coração. Além disso, este conhecimento da dinâmica histórica veio à Isaías (e por meio dele) porque na visão de sua vocação ele responde à revelação do *kabhod* ao se oferecer como o mensageiro de Yahweh para seu povo (6:8). A metastasis já começou

em sua pessoa e deve se expandir pelas profecias que Isaías vai declarar a Israel, apesar da mensagem só ser efetivamente ouvida após os terríveis desastres que infligirão o povo (6:9-13).

Não sabemos como se desenvolveu a compreensão de Isaías de sua vocação ao longo dos cinco ou dez anos seguintes. Segundo o texto, o relato da vocação é o prefácio de sua grande intervenção política, o seu apelo ao Rei Acaz no momento do perigo para confiar em Yahweh ao invés de nas preparações militares para o embate contra o Reino do Norte e a Síria. A instituição Davídica do Ungido de Yahweh ainda tem tanto peso com Isaías, pelo menos neste momento, que ele repete a cena do encontro entre o Profeta e o Rei, apesar do Rei dever ser levado além da instituição pela transfiguração. A metastasis que começou no profeta só pode adquirir uma dimensão social pela cooperação do ‘Homem que governa sobre os homens,’ do Rei de Judá. A confiança do Rei vai transfigurar a ordem da história, de modo que não apenas o desastre iminente será evitado, mas o *kabod* vai efetivamente preencher a ordem de Israel para sempre (7:1-9). Mas o Rei responde ao apelo com um silêncio assaz eloqüente, e o profeta é forçado a oferecer a ele um ‘sinal’ de sua eleição para confirmar a verdade do oráculo (7:10-11). Neste momento, o Rei polidamente recusa, pois a aceitação de um ‘sinal’ iria comprometer sua posição e talvez interferir com seus planos mais mundanos para a defesa de Jerusalém (7:12). Com a recusa do Rei de participar do apelo de Isaías, a tentativa de operar a metastasis através do governante atual termina em fracasso. Neste ponto, Isaías abandona o presente e focaliza o futuro, sem abandonar a sua concepção da ordem pela monarquia. Seguindo ordens de Yahweh, ele dá ao Rei o ‘sinal’, mesmo que o Rei não queira saber dele, mas trata-se de um ‘sinal’ sobre o sucessor de Acaz na monarquia. ‘A jovem,’ diz o oráculo, presumivelmente a rainha, terá um filho. Ela o chamará de *immanu-el*, Deus-Conosco – um nome simbólico que carrega o tema da vocação de Isaías, da ‘vastidão de toda a terra – seu *kabod*.’ Esta criança, na qual o *kabod* de Deus estará ‘conosco,’ é o futuro Rei, que sabe como recusar o mal e escolher o bem. Mas no momento em que ele tiver a idade de fazer a escolha, a terra terá sido devastada por guerras tão profundamente que a sua economia terá revertido, de agricultora a pastoril, por causa do Rei atual, que recusa o bem e escolhe o mal (7:13-17).^{338} A cena entre o Profeta e o Rei termina com esta ameaça e esta promessa.

Mais uma vez não sabemos nada sobre o que aconteceu após o encontro entre o Profeta e o Rei. Mesmo assim, já que o trecho seguinte 7:18 – 8:10 traz uma série de oráculos que elabora a profecia de Immanuel, podemos deduzir que a posição de Isaías se tornou delicada: quando um profeta, talvez acompanhado de um grupo de discípulos, proclama em público que ele está aguardando um Immanuel que vai substituir o atual Rei, a sua atividade pode ser interpretada como uma apologia da rebelião. Alguma controvérsia deste tipo deve ter surgido, pois em 8:11 Yahweh tem que agarrar a mão do profeta com força para que ele não esmoreça junto ao povo. Ele não deve chamar de conspiração aquilo que eles chamam de conspiração, e nem temer o que eles temem (8:12); é Yahweh que ele deve declarar santo, e a Yahweh que ele deve temer (8:13). Dificuldades deste tipo devem ser presumidas como o cenário da decisão imediatamente subsequente de Isaías de retirar suas profecias de um governante metastático de circulação e de confiá-las como um segredo a seus discípulos (*limmudim*) (8:16). No meio tempo, esperando a vinda do *kabhad*, Isaías e seus filhos permaneceriam ‘como os sinais e maravilhas de Yahweh dos Exércitos em Israel.’ (8:17-18). O remanescente de Israel, como o portador da mensagem selada, se tornou historicamente presente em Isaías, seus filhos, e seus discípulos.

A própria mensagem, ‘o testemunho lacrado, e a instrução selada,’ está contida na profecia do Príncipe da Paz (9:1-6), que começa com as linhas:

O povo que andava nas trevas
viu uma grande luz.

Esta luz, brilhando fortemente sobre aqueles que vivem à sombra da morte, é a criança recém-nascida, o futuro governante (9:5):

Porque um menino nos nasceu,
um filho nos foi dado

Em seus ombros estará a *misrah* – uma palavra que só ocorre neste contexto no Antigo Testamento e que é talvez melhor traduzida pelo latim *principatus*; e seu nome será – entre outros, que o difícil texto não nos

permite separar com clareza – Príncipe da Paz (9:5). O zelo de Yahweh fará isto (9:6)

Seu império [*misrah*] será grande e a paz sem fim
sobre o trono de Davi e em seu reino.
Ele o firmará e o manterá
pelo direito e pela justiça,
desde agora e para sempre.

Esta profecia deve ser tratada com cuidado, pois o seu texto é tão compacto que sob pressão ela pode significar qualquer coisa. O que podemos afirmar com segurança é a continuidade com o oráculo de Immanuel; a criança ainda é um governante no trono de David e de seu Reino, exercendo sua *misrah* sobre o remanescente de Israel, se bem que devemos observar que a casa real não é mais enfatizada, e inclusive o estilo real é cuidadosamente evitado. Além deste ponto a interpretação se torna incerta, o que é lamentável já que a decisão de guardar segredo sobre esta profecia indica que o assunto é grave. O que é tão perigoso sobre o Príncipe da Paz, que a profecia não pode ser comunicada ao povo, que já está ciente do oráculo de Immanuel? Será que a única razão do segredo é o medo humano de situações desagradáveis às mãos da multidão ou das autoridades? Seguindo a sugestão de Martin Buber, suspeitamos que a resposta à estas perguntas se encontra na linha final (9:6) de que ‘o zelo de Yahweh dos exércitos fará isto.’ Se esta frase for levada a sério, ela significa que a transfiguração da história não vai permanecer no suspense que caracterizou o encontro com Acaz. O momento de apelos terá terminado; Deus não vai esperar para sempre por uma resposta que não vem, e vai ele mesmo fornecer o homem que responde, de modo que o seu *kabhad* preencha a terra na ordem transfigurada. Isto realmente seria uma mudança fundamental na posição de Isaías, e explicaria porque este conhecimento deveria ser ‘lacrado e selado.’ Pois tal conhecimento não seria de nenhuma serventia para os homens que não respondem ao apelo, e menos ainda aos recalcitrantes Reis de Judá; ele só interessa ao remanescente, ou seja, a Isaías e a seus discípulos, que teriam que esperar até que a crise atual tivesse terminado e que Yahweh fornecesse a criança que os governaria como a nova Israel.

Esta interpretação é confirmada pela última das grandes profecias metastáticas, em Isaías 11:1-9. O texto não se relaciona a qualquer situação concreta, e também não podemos discernir uma continuidade entre ele e a profecia do Príncipe da Paz, semelhante à que une essa profecia ao oráculo de Immanuel. A sua posição como a última em uma série de grandes profecias relacionadas por seu conteúdo indica uma data provavelmente tardia; talvez seja algo como a ‘última palavra’ de Isaías sobre o assunto. Ela se abre com um trecho que restaura a conexão com a dinastia Davídica (11:1):

Um renovo sairá do tronco de Jessé,
e um rebento brotará de suas raízes.

Um ramo, ou toco, da dinastia, assim, vai sobreviver ao desastre; e deste remanescente Davídico surgirá o novo governante, assim como do remanescente do povo surgirá a nova Israel. E ele é o governante, não por ter recusado o mal e escolhido o bem, como Immanuel, mas porque o espírito, o *ruach*, de Deus desceu sobre ele (11:2):

Sobre ele repousará o *ruach* de Yahweh,
O *ruach* de sabedoria e de entendimento,
O *ruach* de prudência e de coragem,
O *ruach* de ciência [*da'ath*] e de temor a Yahweh.

Com estes dons, ele será o Rei segundo o modelo de David, em temor a Yahweh e em justiça, mas será algo mais do que um David, pois ele vai julgar, não pelo que ouve e vê, mas sim pela verdadeira justiça e equanimidade (11:3-5). O *kabhad* realmente penetrou na estrutura do mundo, e a metastasis foi completa:

Então o lobo será hóspede do cordeiro,
a pantera se deitará ao pé do cabrito.

Não haverá feridas ou destruição em toda a Montanha Sagrada de Deus, pois a terra estará repleta do *da'ath* de Yahweh, como as águas recobrem o mar (11:9).

Os símbolos de Isaías 11:1-9, finalmente, são recuperados em Isaías 2:2-4 para transformar a visão de uma Israel transfigurada em uma visão da paz mundial metastática. Pois no 'fim dos tempos' sucederá que a montanha da casa de Yahweh será erguida acima de todas as colinas, e as nações acorrerão a ela, dizendo (2:3):

Vinde! dirão eles, subamos à montanha de Yahweh,
à casa do Deus de Jacó:
ele nos ensinará seus caminhos,
e nós trilharemos as suas veredas.
Porque de Sião deve sair a lei [*torah*],
e de Jerusalém, a palavra-de-Yahweh.

Yahweh em pessoa será o juiz entre as nações: “De suas espadas forjarão relhas de arados” (Isaías 2:4). Instituições governamentais e seus ocupantes humanos não são mencionados.

As profecias de Isaías se movem, assim, desde o apelo ao historicamente real Rei Acaz até o 'sinal' de um Immanuel mais sensível no futuro; de Immanuel até o Príncipe da Paz que reinará no trono de David, não sobre a Israel contemporânea, e sim sobre o remanescente que está adquirindo realidade histórica em Isaías e em seus discípulos; do Príncipe da Paz até um 'remanescente' da dinastia Davídica no qual o *ruach* desceu; e, finalmente, até uma visão da paz mundial na qual as instituições se dissolveram. Com a articulação da experiência metastática, e o desenvolvimento de suas conseqüências, os problemas institucionais que nascem da resistência humana à realização do *kabhod* se tornam efetivamente irrelevantes. Pois o *ruach* de Yahweh transfigurou a natureza humana, de modo que a ordem da sociedade e da história se tornou, substancialmente, a ordem do *kabhod*.

Quando a experiência metastática foi explorada até seus limites por Isaías, o profetismo alcançou um impasse existencial. Enquanto Amós e

Oséias ainda podiam vislumbrar uma restauração do Reino segundo o modelo Davídico, Isaías eliminou completamente a tensão cùltica da ordem institucional da seqüência de trevas e luz; em duas gerações, a pressão da forma histórica tinha jogado o simbolismo cùltico contra a parede nua da visão metastática. A situação do profeta não era mais semelhante à de um sábio egípcio na ruptura do império entre os Reinos Antigo e Médio. Como a forma cosmológica não foi rompida na crise egípcia, a expectativa de um Faraó-Salvador – ‘Ameni, o triunfante, seu nome,’ ‘o filho de uma mulher da terra da Núbia’ – só podia ser cumprida pelo reestabelecimento da ordem imperial. A fé metastática do profeta, pelo contrário, não podia ser cumprida por qualquer desenvolvimento pragmático.^{339} Depois que a fé na metastasis da ordem social e cósmica por meio de um ato de Deus alcançou a rigidez da articulação final, não havia nada a se fazer exceto parar e esperar que o milagre acontecesse. Se nada acontecesse – e, até hoje, nada aconteceu – o profeta morreria enquanto esperava; e se ele tinha formado um grupo de discípulos, que transmitissem sua fé a futuros discípulos, gerações poderiam passar antes que a vivência de sua passagem se tornasse um motivo suficientemente forte para reexaminar a validade do que tinha se tornado um ponto de doutrina.^{340} Portanto, não foi talvez devido apenas à perseguição pelo novo regime de Manassés que nenhum profeta surgiu na geração após Isaías e Miquéias. Além disso, uma pausa no profetismo como consequência do impasse metastático é sugerida pela estrutura peculiar do Livro de Isaías. Na coleção que recebeu este nome na Bíblia, podemos distinguir entre as profecias Isaiânicas propriamente ditas (Isaías 1-35) com seus apêndices (Isaías 36-39); as profecias do Deutero-Isaías, anônimo (Isaías 40-55), provavelmente de meados do século VI a.C.; e uma coleção de oráculos posteriores, de autoria desconhecida, normalmente mencionados sob o nome de Trito-Isaías (Isaías 56-66). Se assumirmos que as três partes da coleção não foram misturadas acidentalmente e sim representavam o corpo de tradições preservado por um círculo profético que derivou em continuidade de Isaías e de seus discípulos, houve um hiato de aproximadamente um século e meio na tradição, entre o próprio Isaías e o Anônimo do sexto século. Se assumirmos também que o hiato não se deve à perda acidental das palavras de um ou mais grandes profetas, e sim ao fato de que nenhum profeta notável apareceu durante este tempo no círculo Isaiânico, o longo silêncio indicaria a esterilidade da espera pela metastasis. Finalmente, é questionável se a simples espera e passagem do tempo seriam

um motivo suficiente para o re-exame dos símbolos. Pois quando a profecia volta com o Deutero-Isaías, os símbolos do profeta anônimo trazem em si não apenas a tradição Isaiânica mas também as marcas do trabalho de Jeremias.

Em Jeremias, temos que procurar pelas experiências que avançaram a compreensão da ordem além das visões metastáticas de Isaías. O primeiro motivo deve ter sido a passagem do tempo, apesar de seu efeito ser de difícil estimativa. Entre as vocações de Isaías e de Jeremias mais de um século tinha se passado. Era tempo mais do que suficiente para que uma personalidade profética alheia ao círculo mais íntimo dos discípulos de Isaías, e formada por esforço próprio pelo estudo de Oséias, relaxasse a tensão de olhar para um futuro que nunca se tornava presente. Pois a ordem do ser é a ordem na qual o homem participa em sua existência, enquanto ela dura; e a consciência da mortalidade, a presença da morte na vida, é o grande corretivo para sonhos futurísticos – apesar de uma personalidade forte ser necessária para romper tais sonhos, após eles terem se tornado um poder social na forma de um credo. A preocupação fundamental do homem é a sintonia de sua existência, no tempo presente, à ordem do ser. E Jeremias realmente retornou da visão metastática do futuro à experiência do presente transfigurado. Neste retorno, contudo, ele não teve que se dissociar de Isaías. Pois o seu grande predecessor, apesar da articulação extrema de sua experiência nos símbolos do governante metastático, tinha conquistado um avanço sólido, que nunca seria abandonado na compreensão da ordem: que a ordem da sociedade na história é reconstituída pelos homens que desafiam a desordem da sociedade circundante com a ordem que eles vivenciam como vivendo neles mesmos. A palavra do profeta não é falada para o vento, ela não é fútil ou impotente, apenas por não conseguir reformar a sociedade que ele ama porque lhe gerou. A Palavra que fala por meio dele é, ela própria, uma realidade histórica e forma a ordem da nova comunidade onde quer que seja ouvida. Em Isaías, em seus filhos e discípulos, o ‘remanescente’ de Israel, que tinha sido o conteúdo das profecias de salvação, havia se tornado a realidade da salvação. A palavra profética sobre o futuro se tornara o presente histórico nos homens que a falavam e a preservavam em comunidade. E enquanto a Israel pragmaticamente organizada como o Reino de Judá seguiu o destino de todas as organizações, seus governos, e seus reis, na história, a Palavra falada pelos profetas e preservada nas comunidades que as ouviram ainda forma o ‘remanescente’ de Israel, no

presente. Esta percepção sobre o significado da existência profética como a continuação da ordem na história, quando a sua realização na ordem pragmática de um povo está em crise, foi a herança que Jeremias recebeu e aprimorou de Isaías,

Isaías recebera o ‘problema messiânico’ de Amós e Oséias na forma institucional de uma Israel sob um rei, segundo o modelo de David. Em sua própria experiência de ordem, a forma institucional foi preservada, mesmo se sobrecarregada com o ato metastático de confiança que ele exigiu do Rei Acaz. Quando o Rei teve o bom senso de não participar de experimentos em transfiguração, Isaías não abandonou a forma institucional ou a vontade metastática, mas a metastasis teve que ser transformada na formação de um remanescente pelo próprio profeta, e pela sua concretização futura pelo aparecimento de um governante. Além disso, na medida em que ser o portador do segredo sobre o futuro governante era a essência do remanescente, a sua formação tinha as características de um primeiro passo na direção da metastasis completa – e neste respeito o procedimento de Isaías é um precursor dos tipos posteriores de metastasis por ‘estágios.’ Se o problema da ordem tinha que ser restaurado em sua forma concreta, Jeremias tinha que reverter a projeção futurística de Isaías e trazer o Rei de volta ao presente. Ele fez isso, como vimos, ao transferir o simbolismo real para si mesmo nos oráculos de sua vocação. A ordem de Israel estava novamente completa no presente, mesmo que contraída na existência de Jeremias, que encenou o destino do povo enquanto carregava o fardo do Ungido. Esta é a terceira fase, a fase existencial, da ocupação profética com o ‘problema messiânico.’

O esforço envolvido nesta conquista deve ter sido imenso. Para percebê-lo em suas verdadeiras proporções, devemos lembrar que este *tour de force* de recaptura do presente foi conduzido dentro dos limites que a experiência profética legou a Jeremias, assim como a Amós, Oséias, ou Isaías. O simbolismo profético, lembramos, derivou dos ritos de derrota e vitória nos Festivais de Ano Novo; sob a pressão da forma histórica, a tensão cültica da ordem tinha se dissolvido nos períodos sucessivos de desastre e salvação. A experiência profética, assim, era essencialmente metastática. E rastreamos a expressão deste traço na crítica profética sob as categorias decalógicas, em sua luta pela ordem existencial do homem através das virtudes, e em sua criação do símbolo de uma nova Aliança que transfiguraria o mundo e a

sociedade. Em todos estes aspectos, as profecias de Jeremias não apenas se conformaram ao tipo, mas o trouxeram à perfeição. E Jeremias desviou no tipo apenas da estrutura geral de sua profecia quando ele articulou o ‘problema messiânico,’ especialmente em Jeremias 23:1-8. Que o problema aparecia com uma nova face para ele se torna claro apenas pelo fato de que as suas profecias não continuam ou elaboram os símbolos Isaiânicos, e sim revertem à predição de um remanescente sob um rei-modelo Davídico, como em Amós e Oséias.^{341} Esta firmeza da forma profética era o fardo que tinha que ser carregado por Jeremias; ela deve ser levada em consideração para estimarmos a força necessária, não para rompê-la – nem mesmo um Jeremias era capaz disso – mas para se tornar ciente de que os problemas da ordem não giram em torno da Israel empírica e suas instituições, e sim em torno do homem que sofre concretamente com a desordem. Portanto, a magnitude da conquista de Jeremias não se torna manifesta no conjunto total de seus oráculos, que seguem uma forma padrão, e sim nos oráculos de sua vocação, em sua encenação do destino de Israel, no Discurso do Templo e em seu julgamento. Acima de tudo porém, ela se manifesta em sua criação de uma nova forma de expressão profética: o que é novo em sua obra é a autobiografia espiritual, na qual os problemas da existência profética, a concentração da ordem no homem que fala a palavra de Deus, se tornam articulados. O grande motivo que tinha animado a crítica profética da conduta e sua recomendação das virtudes finalmente tinha sido localizado em sua fonte na preocupação com a existência individual sob Deus. Em Jeremias, a personalidade humana rompeu a compactação da existência coletiva e se reconheceu como a fonte legítima da ordem na história.

O tipo de experiência que forçou Jeremias sobre si próprio e a reconhecer a sua própria personalidade como o campo de batalha entre a ordem e a desordem na história pode ser discernido neste trecho sobre uma conspiração para matá-lo (18:18):

Vinde, disseram então, e tramemos uma conspiração contra Jeremias!

Por falta de um sacerdote não perecerá a lei,

nem pela falta de um sábio, o conselho,

ou pela falta de um profeta, a palavra divina.

Vinde e firamo-lo com a língua,

não lhe demos ouvidos às palavras!

A motivação da conspiração era a presunção de Jeremias de autoridade individual sob Deus, que tornava inválidas as fontes tradicionais de autoridade para o povo, os sacerdotes, os sábios, e os profetas (os ‘falsos profetas’ de Jeremias); e o seu objetivo era calar a palavra que emanava da nova autoridade. Neste momento perigoso, Jeremias se voltou à Yahweh e perguntou: ‘É assim que pagam o bem com o mal? Abrem uma cova para atentar-me contra a vida’ (18:20). E assumindo que essa não era a intenção de Deus, ele implorou para que Deus lançasse sobre os conspiradores, suas esposas, e suas crianças a fome, a pestilência, e a morte violenta (18:21-23). Em outra referência a um plano para assassiná-lo, Jeremias formula a motivação de seus inimigos: ‘Cessa de proclamar oráculos em nome do Senhor, se não queres perecer em nossas mãos’ (11:21); e o trecho é acompanhado pelo mesmo pedido angustiante de que seus inimigos sofram (11:20, 22-23). Esta reação de Jeremias não deve ser recoberta de um silêncio obsequioso, ou tratada com uma descrição gentil, como se fosse uma fraqueza indigna de um personagem tão importante. Pois ela é um indício precioso da paixão que queimava em seu coração. O homem que predisse a destruição de Israel, Jerusalém, e do Templo; que desejou que o Rei de Judá (22:19):

Sua pompa fúnebre será qual a do asno,
e o arrastarão, jogando-o para fora das portas de Jerusalém.

não era o tipo de homem que abriria uma exceção para inimigos pessoais. Pelo contrário, já que ele era o representante da ordem divina, perdoar um ataque à sua vida seria equivalente a uma presunçosa atribuição de importância à sua piedade pessoal e uma traição de sua posição. O profeta de Israel não poderia perdoar um ataque na vida que servia a Yahweh.

Além disso, a justiça de Deus estava em jogo. Nos desejos vingativos de Jeremias, como o texto mostra, estava envolvida a questão torturante da recompensa pelo bem e pelo mal. É verdade, Israel merecia punição por seus pecados, mas como a ordem poderia ser algum dia restaurada se a punição dos pecadores englobasse Israel coletivamente e absorvesse os bons? Josias, o Rei-Reformador, tinha caído na batalha de Megiddo contra o Egito; e Jeremias era o alvo de conspirações contra sua vida. Sempre

haveria pecadores, e se a punição divina não fosse mais cuidadosa, o sofrimento nunca acabaria. Jeremias coloca suas perguntas perante Deus nas lamentações de 15:10,15:

Ai de mim, ó minha mãe, que me geraste,
para tornar-se objeto de disputa e de discórdia em toda a terra!
Não sou credor nem devedor,
e, no entanto, todos me maldizem.
E vós que tudo sabeis,
Yahweh, lembrai-vos de mim, amparai-me,
e vingai-me de meus perseguidores.

Deus sabe que o profeta sofre por sua causa; Jeremias não pode se unir à companhia dos alegres e festejar com eles, porque a mão de Deus pousou sobre ele e o obriga a sentar-se sozinho (15:16-17). Por que então sua dor não passa, e sua ferida é incurável? Seria Deus para ele como um rio traiçoeiro, como águas que são incertas (15:18)? Yahweh responde à estas perguntas (15:19):

Se voltares, farei de ti o servo
que está a meu serviço.
Se apartares o precioso do que é vil
serás como a minha boca.

Não há resposta às perguntas. A própria pergunta é uma deserção, da qual Jeremias deve retornar à presença de Deus; apenas então, quando ele retornar de suas perguntas, e assim trazer o precioso de dentro do que é vil, ele será o portador da palavra de Deus. O profeta tem que aprender a viver com o mistério da iniquidade. Mas não é fácil: “Onde encontrar consolo para a minha dor? Dentro de mim sofre o coração” (8:18).

Jeremias não encontrou a paz nesta resposta. Ele elaborou a pergunta mais profundamente no grande diálogo de Jeremias 12, onde ele a apresenta como um argumento legal apresentado para o julgamento de Deus, contra quem ele tem uma queixa (12:1)

Sois sumamente justo, Yahweh,
para que eu entre em disputa convosco.
Entretanto, em espírito de justiça, desejaria falar-vos.
Por que alcançam bom êxito os maus em tudo quanto empreendem?
E por que razão vivem felizes os pérfidos?

Por que Deus não os pune individualmente, e sim inflige a miséria coletivamente sobre os fiéis assim como sobre os malvados? (12:4):

Até quando permanecerá a terra em luto,
e há de secar a erva dos campos?
Por causa da maldade dos homens que nela habitam,
animais e pássaros perecem,
por haverem dito: Não verá Yahweh o nosso fim.

Novamente não vem nenhuma resposta que solucione o mistério da iniquidade, e sim a contra-pergunta (12:5)

Se te afadigas em correr com os que andam a pé,
como poderás lutar com os cavalos?
Se não te sentes em segurança senão em terra tranqüila,
que farás na selva do Jordão?

Coisas muito mais terríveis ainda acontecerão com Jeremias – e ele terá que passar por elas sem a resposta. Mas a tensão é então aliviada pelas palavras de Deus, que devem ser interpretadas como um solilóquio que Jeremias recebe a permissão de escutar (12:7 ff.):

Deixei minha família,
abandonei minha herança,
e releguei a mãos inimigas

o que de mais caro possuía o meu coração... .
Meu povo foi para mim
qual leão na floresta
Pastores, em grande número, destruíram minha vinha,
e pisaram minhas terras
Desolada ficou toda a terra,
pois que ninguém mais a toma a peito.

O que é o sofrimento de Jeremias, comparado com o sofrimento de Deus?

A existência profética é a participação no sofrimento de Deus. Além desta percepção, adquirida por Jeremias para o seu caso particular, está a sua aplicação para a existência de cada ser humano individual. O secretário do profeta, Baruch, aparentemente tinha uma inclinação a sofrer as mesmas angústias de seu mestre. Quando ele terminou de escrever as palavras de Jeremias, por ele ditadas, em um livro, ele deve ter reclamado suficientemente (45:3):

desgraçado de mim,
porque Yahweh acumula sobre mim tristezas e dores!
Desfaço-me em gemidos
e não encontro repouso.

Pois Jeremias tinha a autorização de transmitir a ele a informação sucinta, vinda do próprio Yahweh (45:4-5):

Eis o que lhe dirás: vou destruir o que havia construído;
arrancar o que havia plantado e isso em toda esta terra.
E tu reclamarias para ti grandes favores?
Não os peças!
Porque sobre todas as criaturas vou fazer recair o flagelo,
Disse Yahweh.
Mas, conservar-te-ei a vida, como espólio,
em todos os lugares para aonde fores.

§ 3. O SERVO SOFREDOR

O problema da ordem israelita foi detectado pelos profetas, desde meados do oitavo século a.C. até a queda de Jerusalém em 586 a.C., como uma discrepância entre a ordem real dos Reinos e a ordem projetada pela Mensagem do Sinai. A discrepância foi intensamente vivida como uma rejeição da ordem verdadeira; apenas um retorno imediato poderia impedir a punição divina iminente. E a expectativa do desastre próximo se traduzia na urgência do chamado ao arrependimento. Os primeiros profetas – Amós, Oséias, Isaías, Miquéias – que tiveram esta experiência vívida, porém, não encontraram qualquer sintoma de um arrependimento real em seu ambiente; e ao mesmo tempo eles tiveram que testemunhar a aproximação do desastre, na forma da invasão assíria e da queda do Reino de Israel. Portanto, após as duas gerações dos primeiros profetas, o seu apelo ao arrependimento mudou de aspecto na medida em que a expectativa de ver a reforma real das instituições e costumes da sociedade concreta foi substituída pela fé em uma metastasis da ordem, após a sociedade concreta atual ser engolida pelas trevas de uma catástrofe. Quando o problema da ordem adquiriu este aspecto metastático, os profetas responderam a ele desenvolvendo duas posições distintas, representadas por Isaías e Jeremias:

(1) Isaías se engajou no esforço supremo de uma intervenção política que, se bem sucedida, supostamente seria o princípio da ordem metastática. Quando o Rei de Judá não respondeu ao apelo, o profeta formou o seu grupo de discípulos como o remanescente de Israel além da sociedade concreta atual; e ele confiou o segredo da verdadeira ordem aos seus *limmudim*, para ser revelado apenas no futuro indeterminado no qual Yahweh permitiria que o seu *ruach* transfigurante fosse derramado sobre o governante do remanescente. Este segredo foi realmente tão bem guardado que nada mais se ouviu sobre ele durante o resto da vida do Reino, ou nos primeiros anos do Exílio.

(2) Um século depois, Jeremias foi chamado a ser o profeta às nações. Pela Mensagem do Sinai Israel tinha sido constituída como o centro sagrado

da humanidade, mas a ordem da Aliança e do Decálogo pertenciam apenas à sociedade israelita; nenhuma ordem tinha sido fornecida às nações como uma sociedade da humanidade. Os ventos da história trouxeram à consciência de Israel o fato de que existia uma humanidade alheia à ordem do Sinai. O perigo filisteu tinha tornado necessário suplementar a nação santa pela organização de um reino; e os eventos posteriores mostraram que nem mesmo a instituição da monarquia era proteção suficiente contra o Egito, a Assíria, e a Babilônia. As ‘nações,’ que durante o hiato do poder imperial puderam permanecer à margem da atenção, tinham entrado na relação concreta de guerra e conquista com Israel. Se o Reino de Israel tinha perecido, e o Reino de Judá estava à beira da extinção, a existência do homem em sociedade sob Deus aparentemente não assumia a forma concreta de uma pequena nação santa israelita, mesmo se suplementada pela monarquia, cercada por impérios poderosos que a respeitasse como o omphalos sagrado de sua própria ordem. Se a Mensagem do Sinai tinha revelado a ordem da história, evidentemente a formulação de sua intenção não era a última palavra na história da ordem. Este problema, já reconhecido por Amós, se tornou completamente articulado na expansão da preocupação profética, por meio de Jeremias, de Israel para todo o oikumene do Oriente Médio. Enquanto ‘Israel’ permanecia sendo o centro sagrado, a sociedade sob a nova Mensagem englobava as ‘nações’; e já que tanto Israel como as nações se encontravam no momento em um estado de desordem, o centro da ordem tinha sido contraído na pessoa de Jeremias.

O que as duas respostas têm em comum ficará claro se a sua diferença for caracterizada pela posição relativa dos fatores do tempo e do espaço em sua simbolização da ordem. Isaías, após o encontro com Acaz, se afastou da ordem concreta de Israel e voltou-se para um futuro no qual a verdadeira ordem de um ‘remanescente’ se tornaria o centro de uma sociedade mundial vivendo em paz metastática. Jeremias se moveu espacialmente além da ordem de Israel até a desordem prevalecente de Israel e das nações em guerra, e esperava que ela fosse substituída no futuro pela ordem de Yahweh, que no presente estava concentrada em si mesmo. Os dois profetas, assim, tinham em comum a tendência de se afastar da ordem da sociedade concreta israelita na direção de um objetivo indeterminado.

O significado do movimento pode ser aproximado pela perguntas levantadas pelo seu vago *terminus ad quem*. A preocupação dos profetas vai

além do Povo Eleito, organizado como um reino para a sobrevivência no campo do poder pragmático, em direção a uma sociedade que, apesar de ser de alguma maneira derivada dos povos atuais pela sobrevivência e expansão, não é de forma alguma idêntica a eles. Não há resposta à pergunta: De qual sociedade os profetas estão falando quando eles visualizam o portador da verdadeira ordem? Certamente não é a sociedade em que vivem; e é difícil acreditar que alguma sociedade concreta já formada na história desde o seu tempo seria reconhecida por eles como este portador. A mesma pergunta se estende à sociedade ampliada que vai englobar as 'nações.' Também não há uma resposta à segunda pergunta: Qual tipo de ordem prevalecerá nesta sociedade? Pois ela será a ordem transfigurada de uma sociedade após a metastasis. E uma ordem transfigurada não era um objeto conhecido pelos profetas, e nem se tornou um objeto conhecido de qualquer pessoa desde aquela época. Já que nem a identidade da sociedade, nem a natureza de sua ordem pode ser determinada, fica a dúvida: Será que o movimento dos profetas faz algum sentido? Se a análise for pressionada contra a parede desta dúvida, fica claro que o sentido do movimento só pode ser encontrado se a falta de sentido aparente for tomada como o ponto inicial de uma investigação sobre sua motivação.

Temos que aceitar o fato de que as perguntas não têm resposta. O *terminus ad quem* do movimento não é uma sociedade concreta com uma ordem discernível. Se a preocupação dos profetas com este objetivo aparentemente negativo faz sentido, ela deve ter sido motivada pela percepção, mesmo que obscura e insuficientemente articulada, de que existem problemas de ordem além da existência de uma sociedade concreta e de suas instituições. A experiência metastática de Isaías, que até agora tem sido considerada sob o aspecto de uma fuga estéril das realidades da ordem de Israel, aparece em uma nova luz se for considerada como uma vivência do abismo que existe entre a verdadeira ordem e a ordem realizada concretamente por qualquer sociedade, até mesmo Israel. E a experiência de Jeremias da tensão entre as duas ordens, a sua participação sofredora no sofrimento de Deus, já é articulada o suficiente para deixar claro que o profeta tinha pelo menos um vislumbre da terrível verdade: que a existência de uma sociedade concreta em uma forma definida não pode solucionar o problema da ordem na história, que nenhum Povo Eleito, em nenhuma forma, pode ser o omphalos final da verdadeira ordem da humanidade. Quando Abrão emigrou de Ur dos Caldeus, começou o Êxodo da civilização

imperial. Quando Israel foi retirada do Egito, por Yahweh e Moisés seu servo, e constituída como um povo sob Deus, o Êxodo tinha assumido a forma de uma existência teopolítica do povo em rivalidade com a forma cosmológica. Com o movimento de Isaías e Jeremias para longe da Israel concreta, começou a angústia do terceiro ato procriativo da ordem divina na história: o Êxodo de Israel de si mesma.

A angústia deste último Êxodo foi vivida pelo profeta desconhecido que, por uma convenção moderna, é chamado de o Deutero-Isaías, porque ele é o autor de Isaías 40-55. Já que não sabemos nada sobre ele exceto o que pode ser inferido de sua obra, preliminares biográficas são não apenas desnecessárias mas também arriscadas, pois elas levariam a um prejulgamento do texto. Mesmo a referência a estes capítulos como uma ‘obra’ com um ‘autor’ envolve premissas em referência a diversas questões controversas. Este debate deve permanecer fora do alcance de nosso estudo; mas as premissas devem ser tornadas explícitas:

(1) Presume-se que o material original de Isaías 40-55 consiste de uma grande número de oráculos e canções breves que ainda podem ser bem discernidas. O próximo nível de organização consiste de cadeias formadas pelos pedaços menores, que formam unidades de significado. Estas cadeias, finalmente, são organizadas em uma seqüência significativa, formando o ‘livro.’

(2) As cadeias de Isaías 40-48, permeadas pela crença de que Ciro seria o libertador e restaurador de Israel divinamente ordenado, podem ter sido formadas como ‘panfletos’ circulados entre os exilados na Babilônia, se a premissa é correta, tanto os oráculos componentes como as cadeias devem ser datadas dos anos entre a conquista da Lídia por Ciro, em 546 a.C., e a sua conquista da Babilônia em 538 a.C.

(3) Os capítulos de Isaías 49-55 ainda apresenta a estrutura de cadeias de oráculos e canções breves, mas o tom dos oráculos mudou. Ciro desapareceu, assim como as esperanças nele depositadas; e outras fontes de desapontamento transparecem. Os oráculos desta segunda parte provavelmente foram ditos e escritos durante um número indeterminado de anos após a queda da Babilônia.

(4) As quatro Canções do Servo discernidas por Duhm estão embebidas no Deutero-Isaías: Isaías 42:1-4; 49:1-6; 50:4-9; e 52:13-53:12. Presumimos

que as canções têm o mesmo autor que o seu contexto, mas que elas representam a última fase da obra do profeta.

(5) Três das Canções do Servo foram encaixadas na parte final do trabalho, enquanto a primeira, assim como os trechos a ela associados, foram colocados na primeira parte, a parte de Ciro. Portanto, presumimos que o conjunto total de oráculos foi organizado pelo profeta como uma unidade literária após as canções terem sido escritas. A primeira canção parece ter sido deliberadamente colocada no princípio da parte de Ciro, para enfatizar a continuidade da experiência à medida que ela evolui, da expectativa de uma ordem concreta de Israel restaurada por Ciro até o mistério do Êxodo da ordem concreta simbolizado pelo Servo Sofredor. O movimento na direção do mistério foi identificado pelo profeta, em retrospecto, como estando subjacente mesmo na época da distração com Ciro.

(6) Presumimos, finalmente, que o profeta era um membro de um círculo derivado ao longo das gerações dos discípulos imediatos de Isaías. Em sua auto-compreensão, ele era um dos *limmudim* de Isaías a quem o segredo da salvação tinha sido confiado.

Estas premissas não devem ser compreendidas como afirmações que devem ser consideradas seguras. Elas formulam probabilidades na medida em que emergem da exploração dos detalhes e do aprimoramento dos métodos ao longo dos últimos cinquenta anos. [{342}](#)

O texto de Isaías 40-55 são uma composição literária extraordinária, *sui generis*, que exprime algumas experiências por meio da linguagem simbólica desenvolvida pelo profetismo clássico, de Amós a Jeremias. Nas experiências que são ali expressas podemos distinguir conjuntos de motivações. O primeiro é fornecido pelos eventos históricos: o exílio, a libertação por Ciro, a queda da Babilônia, e a vida atribulada em geral dos impérios. O segundo conjunto emerge da herança de seus grandes predecessores: a contração de Israel no sofrimento solitário do profeta, a mensagem a uma humanidade que abrange tanto Israel como as nações, e acima de tudo o segredo Isaiânico do *kabhad* que preencherá a terra. Um terceiro conjunto, finalmente, é formado pelos motivos aos quais o próprio autor se refere como ‘as coisas novas’; a mensagem de salvação; a auto-revelação de Deus em três etapas, o Criador do mundo, o Senhor e Juiz da história, e o Redentor (*goel*); a percepção de que o presente é a época entre

a segunda e a terceira etapas; o sofrimento da segunda etapa como o caminho para a redenção; a redenção como a resposta existencial à terceira revelação de Deus, como o Salvador e Redentor; o papel de Israel como o sofredor representativo da humanidade, a caminho da resposta; e o clímax em Isaías 52:13-53:12, no reconhecimento do Servo como o sofredor representativo. Enquanto a distinção e a classificação das experiências motivadoras é tão fortemente apoiada por trechos de natureza meditativa de modo que os resultados são razoavelmente seguros, o livro, em seu todo, não é um tratado em *oratio directa* sobre ‘doutrinas’ específicas. É um drama simbólico que não permite a separação entre o conteúdo e a forma da apresentação. Além disso, enquanto podemos distinguir os motivos individuais, eles foram misturados na experiência total do movimento que caracterizamos sucintamente como o Êxodo de Israel de si mesma. O texto não consiste de uma série de símbolos expressando estados sucessivos de experiência, de modo que o leitor possa reconstruir uma biografia espiritual de seu autor a partir deles. A construção é feita pelo próprio autor, a quem o movimento é dado como terminado no retrospecto de sua obra. Além dos símbolos componentes, o drama como um todo é uma unidade de significado. O Êxodo ocorreu na alma do autor, e a sua obra é o símbolo de um evento histórico.

Se esta é a natureza da obra, os métodos mais comumente utilizados para a sua interpretação devem ser considerados inadequados:

(1) O drama, é verdade, é basicamente autobiográfico na sua substância, mas a evolução da experiência é mediada pela interpretação do autor em retrospecto. Portanto, não sabemos nada sobre a experiência além daquilo que o autor quis revelar. É razoável supor que a experiência do exílio e as vitórias de Ciro dispararam o movimento que alcançou seu clímax na Quarta Canção, e também que o princípio e o fim não ocorreram simultaneamente em uma explosão de percepção, e sim foram separados por um número considerável de anos – mas é razoável supor isto apenas porque o próprio texto sugere esta evolução ao longo do tempo. Qualquer tentativa de ir além do drama e reconstruir o autor como um personagem ‘histórico’ é portanto não apenas arriscada mas também inútil para uma compreensão da obra.

(2) O significado do drama não pode ser desvelado ao se arrancar um símbolo importante de seu contexto é tratá-lo como se ele fosse um dado enigmático. Existe toda uma bibliografia de estudos sobre “Quem é o Servo Sofredor?” É ele o próprio autor, ou algum outro personagem sofredor, ou é o símbolo uma visão profética do Cristo – ou é ele, não um indivíduo, mas

Israel, e nesse caso, será ela Israel como um todo ou o remanescente? Estas tentativas de se entender a obra do Deutero-Isaiás ao se resolver o enigma do Servo, em princípios, não são diferentes de uma tentativa de se entender a tragédia de Ésquilo por um estudo sobre “Quem é Prometeu?” ou “Quem é Zeus?” E mesmo quando Glauco, na *República* (361e), elabora a imagem do homem justo como aquele que ‘tem que agüentar a chibata, a tortura, as correntes, o ferro em brasa em seus olhos, e finalmente, após sofrer todos os tipos de sofrimentos, é impalado’, ninguém busca pelo modelo histórico do sofredor, apesar de a alusão ao sofrimento do Sócrates ‘histórico’ ser consideravelmente mais provável do que todas as linhas que podem ser traçadas a partir do Servo Sofredor até um personagem histórico. Se estes estudos podem ser realizados no caso do Deutero-Isaiás com pelo menos uma pitada de bom senso, é porque há uma diferença entre a forma histórica Israelita e a forma mítica Helênica de ordem. A tragédia de Ésquilo se move, em busca da ordem, de sua expressão compacta no mito politeísta na direção do Logos da psyche; o drama Deutero-Isaiânico se move da revelação compacta do Sinai na direção do Logos de Deus. A partir de Ésquilo, o movimento se dirige à visão Platônica do Agathon; a partir do Deutero-Isaiás, ele se dirige à Encarnação do Logos. Quando o homem está em busca de Deus, como na Hélade, a sabedoria adquirida permanece sendo genericamente humana; quando Deus está em busca do homem, como em Israel, o recipiente responsivo da revelação se torna historicamente único. Já que a experiência humana da revelação é um evento na história constituída pela revelação, o recipiente da revelação recebe a historicidade, a própria historicidade do Cristo. Consequentemente, a pergunta “Quem é o Servo Sofredor?” não é tão disparatada em um contexto israelita como seria uma pergunta equivalente em relação a um texto literário helênico. Mesmo assim, enquanto estas reflexões lançam alguma luz sobre a diferença entre os Logoi da filosofia e da revelação, e enquanto elas tornam inteligível a tendência de se buscar a figura histórica por detrás do símbolo do Servo Sofredor, elas não justificam o procedimento. Isaías 40-55 continua sendo uma composição literária; e os símbolos devem ser interpretados como uma expressão da experiência do autor, mesmo se o que ele está tentando comunicar é uma percepção sobre a revelação de Deus na história.

Os diversos erros de interpretação, dentre os quais mencionamos apenas os dois tipos principais, só podem ser evitados se penetrarmos até a sua raiz na multiplicidade de níveis temporais que ocorre na obra:

(1) A experiência do autor evolui e amadurece ao longo de um período de dez ou mais anos. Portanto, a duração da experiência, desde seu princípio até seu término, está contida na obra. Existe uma grande tentação, portanto, de se isolar este nível e utilizar as pistas do texto para uma reconstrução do curso 'histórico' da experiência. Esta tentativa, porém, é fadada ao fracasso, como indicamos, pois o tempo da experiência foi absorvido na estrutura da obra. A reconstrução do próprio autor impede esta possibilidade.

(2) A experiência é inseparável de sua expressão em forma simbólica. Na medida em que os oráculos e canções componentes se originaram em momentos diferentes do tempo ao longo da experiência, o mesmo argumento que se aplica ao tempo da experiência se aplica a eles. O texto como um todo, porém, não é uma série de oráculos em ordem cronológica. Ele é uma composição na qual as peças individuais, independentemente do momento de sua origem, foram colocadas de tal maneira que elas expressam o significado da experiência na medida em que ele foi sendo acumulado ao longo do tempo. O trabalho de composição é, ele mesmo, parte do processo no qual o significado da experiência foi esclarecido; a revelação só é completamente recebida pelo autor no momento da composição. Portanto, o trabalho não é o relato de uma experiência que ocorreu no passado, e sim a própria revelação no momento de sua vividez máxima. Do ponto de vista humano, o tempo da composição é o tempo que se acumula, o tempo no qual se envelhece e se amadurece, o *durée* no sentido Bergsoniano; do ponto de vista divino, é o presente sob Deus na eternidade. Este é o nível temporal ao qual praticamente nenhuma atenção foi dada na bibliografia sobre o assunto.

(3) A resposta humana é um evento na história constituída pela revelação. Com a resposta, começa o trabalho divino da salvação, se espalhando através da comunicação no tempo e no espaço a partir do centro humano responsivo. Já que os símbolos da obra delineam o processo da salvação, corre na obra o tempo da salvação. E este tempo da salvação não é o tempo interno de uma obra de ficção, e sim o tempo real da ordem da revelação na história. Portanto, os símbolos da obra, em primeiro lugar, se relacionam à história pretérita da revelação; além disso, eles se relacionam à revelação presente como recebida pelo autor, com as 'coisas novas' à luz das quais as 'coisas antigas' se tornam o passado da revelação; finalmente, eles visualizam o processo de salvação como sendo terminado em um futuro pela aceitação mundial da mensagem que é recebida pelo autor, e comunicada por sua obra, no presente. O tempo da salvação absorve assim o tempo da

experiência e o tempo da composição, na medida em que o processo histórico das ‘coisas novas’ começa na experiência do autor e continua na composição da obra que comunica a revelação. Esta natureza da obra como um evento na história da salvação, como o começo de um processo que em seus símbolos é visualizado como se estendendo até o futuro, é a principal fonte de dificuldades para o intérprete. Pois não há nenhuma dúvida de que o Servo que morre na Quarta Canção é o mesmo homem que fala de sua vocação e destino, na primeira pessoa, como o profeta na Segunda e Terceira Canções. E não é extraordinário que um homem faça um relato de sua morte, assim como de seus efeitos no processo da salvação? Estes argumentos de bom senso se tornaram portanto a base para a presunção de que a Quarta Canção teria sido escrita por um membro do círculo após a morte do profeta que escreveu as outras três canções, e *a fortiori* que a obra como um todo (se é que ela pode ser considerada como uma unidade literária) não pode ter sido escrita pelo profeta que supostamente é o autor de algumas de suas partes.

A estrutura da obra é tão complexa que apenas um comentário abrangente poderia lhe fazer justiça. Para os propósitos de nosso estudo, é suficiente indicar as partes principais de sua organização e então analisar o problema substancial que determina os detalhes da composição.

A organização básica da obra é facilmente discernível, porque as incisões são marcadas pelas posições das Canções do Servo. As principais subdivisões são: (1) Um Prólogo (Isaías 40-41); (2) uma Primeira Parte (Isaías 42-48, excetuando-se o questionável Isaías 47); uma Segunda Parte (Isaías 49-53); e um Epílogo (Isaías 54-55). O Prólogo apresenta a mensagem de salvação e suas implicações. A Primeira Parte, começando com a Primeira Canção, lida com a salvação de Israel. Ela culmina na exortação aos exilados para deixar a Babilônia e levar a boa nova da redenção até os confins da terra (Isaías 48:20-22). A divulgação da redenção de Israel compõe a transição para a Segunda Parte, que começa com a Segunda Canção. O processo de salvação agora se estende às nações e culmina, na Quarta Canção, no reconhecimento pelos reis dos gentios do Servo como o Sofredor representativo. Os hinos do Epílogo, finalmente, visualizam o processo da salvação como terminado para Israel (Isaías 54) e para as nações (Isaías 55). Uma humanidade redimida acorrerá a Jerusalém, em resposta ao Santo de Israel.

A própria composição emerge da substância da revelação; e esta substância é encontrada no primeiro oráculo do livro (Isaías 40:1-2):

Consolai, consolai meu povo,
diz vosso Deus.
Animai Jerusalém,
dizei-lhe bem alto
que suas lidas estão terminadas,
que sua falta está expiada,
que recebeu, da mão de Yahweh,
pena dupla por todos os seus pecados.

O oráculo marca uma época na história do profetismo, pois ele rompe com a forma clássica dos grandes profetas, de Amós a Jeremias, e cria uma nova forma simbólica. Em primeiro lugar, não é uma ‘palavra de Yahweh’ comunicada ao profeta, e por meio dele, e sim uma ordem divina que é repassada ao recipiente por vozes celestiais. E à mediação da ordem celestial corresponde, também, uma nova função mediadora do profeta. Pois o ouvinte da voz celestial não é mais a boca pela qual Yahweh apela a seu povo para que retorne à ordem, e sim o mediador de uma mensagem que ultrapassa as alternativas de punição e salvação dependentes do apelo existencial.

O significado deste novo tipo de profecia será esclarecido pela eliminação de algumas confusões atraentes:

(1) Já que a falta de Israel foi expiada e o profeta tem que levar a boa nova da salvação sem se preocupar com a conduta do povo, é tentador interpretar a mensagem do oráculo como uma profecia de salvação do tipo antigo. A nova forma não seria assim muito ‘nova,’ mas sim uma pura promessa de salvação, independente da reforma da conduta; e seria difícil distinguir portanto entre o Deutero-Isaías e os ‘falsos profetas’ dos oitavo e sétimo século. A nova forma, porém, não é uma simples questão de se abandonar uma das alternativas do simbolismo duplo. Pois o sofrimento de Israel, longe de desaparecer da nova profecia, é um de seus principais problemas, equilibrado pela preocupação com a salvação. Portanto, o sofrimento e a salvação estão ambos presentes, mas mudaram de aspecto,

como podemos dizer provisoriamente, pois não são mais ‘alternativas’ ligadas pelo apelo existencial.

(2) O novo aspecto do sofrimento e da salvação é, assim, devido ao desaparecimento do apelo? Esta premissa seria uma outra confusão. Pois a salvação anunciada pelo Deutero-Isaiás não é um ato divino que transfigura a ordem de Israel e da humanidade, e sim a revelação de Deus como o Redentor. E já que a revelação requer a resposta humana, o profeta tinha que apelar com grande zelo para que o povo não rejeitasse a mensagem de salvação (Isaiás 44:22):

Fiz desaparecer tuas iniquidades como uma nuvem,
e teus pecados como uma neblina:
volve a mim, porque te resgatei.

E o apelo é retomado no Epílogo:

Buscai Yahweh, enquanto ele se deixa encontrar;
invocai-o, enquanto está perto!

Portanto, assim como as alternativas, o apelo também não desapareceu, apenas mudou de aspecto. Pois todo o problema da conduta do povo se encontra no passado: Israel *já sofreu* por sua deserção, e *já foi* perdoada. O apelo não se ocupa mais da conduta como medida pela legislação Sinaítica, e sim com a aceitação do Deus Redentor.

(3) Os elementos formais do simbolismo profético clássico estão assim presentes, mas em um modo diferente. Além disso, pela eliminação das confusões, a causa da mudança foi localizada, e é a alteração do interesse do profeta, da ordem do Povo Eleito sob o Berith do Sinai para a ordem sob o Deus Redentor. O caráter desta nova ordem é iluminado brilhantemente pelo uso do símbolo do berith pelo profeta. Em Isaiás 42:6 o Servo é denominado com ‘o *berith* com os povos, a luz das nações.’ E mais elaboradamente, em Isaiás 55:2-5, o profeta relata as palavras de Deus:

Prestai-me atenção, e vinde a mim;

escutai, e vossa alma viverá!
quero concluir convosco um berith eterno,
outorgando-vos os favores prometidos a David [*dwd*].
Farei de ti um testemunho para os povos,
um condutor soberano das nações;
Conclamarás povos que nunca conheceste,
e nações que te ignoravam acorrerão a ti,
por causa de Yahweh teu Deus,
e do Santo de Israel que fará tua glória.

Se os dois textos são considerados juntos, o “*berith* eterno” de 55:3 é o Servo, que foi denominado, em 42:6, como a ‘luz das nações’ e agora é designado como ‘testemunho e condutor soberano’ dos povos. Este Servo soberano, que é glorificado por Yahweh, conclamará as nações, e o seu chamado será ouvido por causa do Santo de Israel.^{343} Desta maneira, será estabelecida a ordem da humanidade visualizada no início da obra (Isaías 40:5):

Então o *kabhad* de Yahweh manifestar-se-á;
todas as criaturas juntas apreciarão o esplendor,
porque a boca de Yahweh o prometeu.

O tipo da nova profecia já foi suficientemente esclarecido para ser colocado na história da ordem israelita. A partir da ordem imperial na forma cosmológica emergiu, pelo salto Mosaico no ser, o Povo Eleito na forma histórica. O significado da existência no presente sob Deus foi diferenciado pela sintonia rítmica à ordem divino-cósmica pelo culto imperial. A nação santa, suplementada pela monarquia para a sobrevivência na história pragmática, ainda sofria, porém, com a compactação desta ordem. A ordem do espírito ainda não tinha sido diferenciada da ordem das instituições e costumes do povo. Em primeiro lugar, em sua tentativa de esclarecer o mistério da tensão, Isaías dividiu o tempo histórico em um presente compactamente pecador, e um futuro também compactamente transfigurado, da sociedade concreta. Por meio de Jeremias, este presente pecador ganhou

um significado existencial, na medida em que a participação do profeta no sofrimento de Deus se tornou o omphalos da ordem israelita, além da sociedade concreta. Finalmente, pelo Deutero-Isaías, emergiu, do sofrimento existencial, a experiência da redenção no presente, aqui e agora. O movimento que chamamos de o Êxodo de Israel de si mesma, o movimento da ordem da sociedade concreta até a ordem da redenção, foi assim terminado. O termo ‘terminado’ deve ser compreendido corretamente. Ele significa que a ordem do ser tinha revelado o seu mistério da redenção como a flor do sofrimento. Ele não significa, porém, que a visão do mistério é a realidade da redenção na história: a participação do homem no sofrimento divino ainda tinha que encontrar a participação de Deus no sofrimento humano.

A obra sobrevive na nova manifestação por ela proclamada; e, inversamente, o processo de salvação se move pela obra. A ação começa com o primeiro oráculo, quando uma voz celestial anuncia que os pecados de Israel foram perdoados (40:1-2). Em círculos cada vez mais abrangentes, o tema se move pela hierarquia celestial. Uma voz mais distante diz que a glória (*kabhad*) de Yahweh será revelada a todas as criaturas (40:3-5); e uma voz ainda mais remota, antifonalmente, diz que a carne é erva, e vai secar como a erva, mas a palavra de nosso Deus perdura para sempre (40:6-8). As vozes mais elevadas se apresentam então. Uma voz imperiosa ordena os arautos da boa nova a dar a conhecer em Jerusalém e nas cidades de Judá que Yahweh o Senhor está chegando com poder – “Eis o Senhor Deus!” (40:9-11). Uma voz paciente se segue e explica a natureza e os atributos do Deus que está prestes a surgir. “O Deus eterno é Yahweh, o Criador dos confins da terra.” Ele se senta acima do disco terrestre, e estende os céus como um véu, como uma tenda para a sua habitação. Os homens são como gafanhotos para sua altura. Os príncipes e juízes da terra não valem nada perante ele.

Apenas estejam plantados, apenas sejam semeados,
apenas seu talo tenha lançado raízes no solo,
sopra sobre eles e os resseca,
e o turbilhão os varre como palha.

Mas ele também dá poder aos fracos, e aumenta a força daqueles que não têm poder (40:12-31). Quando a imagem de Deus como o Criador e Senhor da humanidade foi bem descrita, o próprio Deus aparece. Em primeiro lugar, ele se dirige às nações e indica a queda da Babilônia como uma lição de seu poder sobre a história (41:1-4). Depois (41:5-20) ele fala à Israel de sua promessa e da presença de seu auxílio:

Sou eu quem venho em teu auxílio, diz Yahweh,
teu Redentor [*goel*] é o Santo de Israel.

Finalmente, ele convoca os deuses das nações perante seu trono e os desafia a interpretar as ‘coisas antigas’ ou a anunciar as ‘coisas novas.’ Eles permanecem calados, e ele os pronuncia como sendo nada. Ele próprio, porém, revelou as coisas que estão por vir. Além disso, ele despertou aquele que “surgiu do norte” e calca aos pés os príncipes como lama, como o oleiro amassa o barro. E ele o disse primeiro a Sião, e enviou os arautos com a boa nova a Jerusalém (41:21-29). O Deus que é Criador, Juiz, e Redentor é também o Revelador, que pelas vozes de sua hierarquia ordenou ao profeta: “Confortai, confortai meu povo!” O ciclo deste Prólogo no Céu se encerra desta maneira. O drama propriamente dito, então, começa com a apresentação do Servo.

O resumo dado serve como uma amostra da arte literária do autor. O Prólogo, semelhante a algumas cenas do *Fausto*, deve ser considerado como a exposição dos temas que são encontrados no corpo principal da obra:

(1) O tema dominante é a revelação de Deus como o *goel* de Israel, como o Redentor (Isaías 41:14; 43:14; 44:6, 24; 48:17; 49:7; 54:5). A revelação marca uma época tão decisiva da história que todo o passado é englobado na categoria das ‘coisas antigas’ às quais as ‘coisas novas’ podem ser contrastadas (43:16-19):

Eis o que diz Yahweh, que abriu uma passagem através do mar,
um caminho em meio às ondas,
que pôs em campo carros e cavalos,
a tropa de soldados e chefes:
eles caíram então para nunca mais se levantar;

Extinguiram-se como um pavio de vela.
Não vos lembreis mais dos acontecimentos de outrora,
não recordeis mais as coisas antigas,
porque eis que vou fazer obra nova,
a qual já surge:
não a vedes?

A ‘obra nova’ é a libertação do jugo babilônico (43:14-15); e o texto (16-19) expressa o caráter dramático do evento a sugerir que a ‘coisa antiga,’ o Êxodo do Egito, pode ser esquecido como irrelevante em comparação com o presente ato de libertação. Deste centro de experiência vívida o tema se expande, segundo a lógica dos símbolos recebidos. O Êxodo é a primeira das ‘coisas antigas’, contadas a partir do presente. Isaías 51:9-10 completa a cadeia até o passado:

Não foste tu que esmagaste Raab
e fendeste de alto a baixo o Dragão?
Não foste tu que secaste o mar
e estancaste as águas do grande abismo?

A criação do mundo pela vitória de Yahweh, simbolizado como um Marduk da Babilônia, sobre as águas do caos primordial, assim como a criação de Israel são as ‘coisas antigas’ que serão ultrapassadas pela redenção de Israel. O tema da criação é então levado desde o princípio do mundo, através de Israel, até a nova salvação (45:8):

Que os céus, das alturas, derramem o seu orvalho,
que as nuvens façam chover a vitória [*zedek*];
abra-se a terra e brote a felicidade
e ao mesmo tempo faça germinar a justiça [*zedakah*]!
Sou eu, Yahweh, a causa de tudo isso.

Com uma referência aos *toldoth* do céu e da terra (Gênesis 2:4 ff.), a criação do mundo se estende até a criação da salvação. Assim, os nomes de Deus correspondem às três fases da história mundial no sentido relevante, como o *bore*, o Criador do mundo (40:28), de Israel (43:15) e da salvação (45:8). Nesta última função Deus é também o Redentor, o Santo, e o Rei de Israel (43:14-15). Podemos falar corretamente do Deutero-Isaías como o autor da primeira teologia da história.

(2) Mas por que a libertação foi vivenciada como um marco na história mundial? Os exilados na Babilônia não deviam viver tão mal. Na verdade, boa parte deles preferiu não voltar a Jerusalém e permanecer com os seus ‘opressores.’ Qual foi o fator na situação que permitiu a vivência dos eventos no tabuleiro do poder como um marco de redenção na história mundial? A preocupação com este fator fornece o segundo grande tema, concentrado em 40:6-8:

Toda criatura é como a erva
e toda a sua glória como a flor dos campos!
A erva seca e a flor fenece
quando o sopro de Yahweh passa sobre elas.
(Verdadeiramente o povo é semelhante à erva.)
A erva seca e a flor fenece,
mas a palavra de nosso Deus permanece eternamente.

A queda de Jerusalém e o exílio devem ter levado à uma crise do Yahwismo no sentido em que o poder do império parecia ser total e absoluto. A criatura aparentemente não secava de forma alguma; Yahweh e Israel secaram, enquanto que os deuses e o povo de Babilônia prosperava. Eram necessárias confirmações dramáticas como as de 51:12-13 de que os poderes do mundo realmente eram carne mortal, mesmo se eles eram aparentemente estabelecidos para sempre:

Sou eu, sou eu quem vos consola!
Como podes temer um mortal,
um filho do homem,

que acabará como a erva?
Como esquecer Yahweh, teu criador,
que estendeu os céus e fundou a terra,
para não cessares de tremer todo o tempo
diante da cólera do opressor que procura fazer-te perecer?

E outras repreensões eram necessárias, tais como 46:12-13:

Escutai-me, homens desanimados,
que vos julgais longe da salvação [*zedakah*]!
Faço aproximar-se a salvação que prometi, ela não está longe,
e a libertação que predisse não tardará.
Darei a vitória a Sião,
e minha glória a Israel.

Estas repreensões certamente se tornaram mais convincentes quando a carne opressora de Babilônia exibiu sintomas de acabar como a erva. O aparecimento de Ciro deve ter sido um alívio além de nossa compreensão, e não por causa da libertação política, mas porque provava a realidade de Deus e o seu poder sobre a carne. Ainda podemos sentir este alívio em 45:1:

Eis o que diz o Senhor a Ciro,
seu ungido [*mashiach*], que ele levou pela mão
para derrubar as nações diante dele,
para desatar o cinto dos reis,
para abrir-lhe as portas,
a fim de que nenhuma lhe fique fechada... .

Esta é a prova convincente de que Yahweh é Deus, e que não há outros deuses além dele (45:6). A ascensão e queda do império é identificada como a vida da carne sob a ordem de Deus (48:14-15):

Reuni-vos todos e escutai!

Quem dentre vós predisse esses acontecimentos?
Aquele que Yahweh ama fará sua vontade contra Babilônia
e a raça dos caldeus?
Eu mesmo falei e o chamei,
eu o fiz vir e lhe dei feliz êxito!

E Deus trouxe a libertação para seu próprio gozo, para que seu nome não fosse profanado na história (48:11); o povo atormentou a Deus com suas iniquidades, mas ele apagou as suas transgressões (43:24-25); o povo foi provado na fornalha do sofrimento (48:10), e está pronto agora para ouvir as ‘coisas novas,’ a novidade da salvação eterna (45:17; 51:6).

(3) A libertação é um marco histórico, pois traz a redenção do cativo aos falsos deuses do império. Este é o terceiro tema que corre desde o Prólogo na obra. Quantitativamente a polêmica contra os falsos deuses ocupa bastante espaço, mas o assunto é concentrado na sátira brilhante sobre Babilônia, em Isaías 47. O capítulo provavelmente tem um outro autor, mas ele se encaixa perfeitamente no contexto. Aqui Babilônia, caída, é tratada com desprezo: ‘Desce de teu trono, agacha-te ao solo, virgem, filha de Babilônia!’ ‘Senta-te em silêncio, mergulha na escuridão, filha dos caldeus!’ A razão da queda é formulada no versículo 47:10:

Tua habilidade e tua astúcia
te desencaminharam a tal ponto
que dizias em teu coração:
Eu e nada a não ser eu!

Esta é a caricatura do Primeiro Mandamento, assim como de Yahweh (48:12):

Sou sempre o mesmo, o primeiro,
e sou também o último.

No orgulho do império, o homem imita a Deus. Esta parte da verdade contida na revelação do Sinai permaneceu velada enquanto o Povo Eleito

sob Deus estava cercado de impérios longevos, política e militarmente eficazes. A queda da Assíria, da Lídia, e da Babilônia em menos de um século enfatizou que toda a carne realmente seca como a erva. E da sucessão de desastres imperiais, da pulverização empírica da ordem cósmico-divina, emergiu a percepção de que, por cima das fortunas dos impérios, ‘a palavra de nosso Deus dura eternamente’ (40:8). Esta percepção, porém, realmente marca uma nova época histórica. Pois o Deus que se revelou como o primeiro e o último, ao soprar seu espírito sobre a carne, é agora revelado como o Deus de toda a humanidade. A carne que imitou a Deus e secou por seus pecados é a mesma carne que verá agora o *kabhad* de Yahweh revelado (40:5). Além disso, Israel também pereceu, junto com os impérios, como uma sociedade concreta na história pragmática. Portanto, a Israel que sobrevive à tormenta que soprou pela humanidade não é o Povo Eleito isolado, e sim o povo a quem a revelação veio primeiro, para ser comunicada aos demais. Ele tem que emigrar para fora de sua ordem concreta, assim como os povos imperiais tiveram que emigrar para fora de suas ordens. A nova Israel é a aliança e a luz para as nações (42:6), o Servo de Yahweh pelo qual Deus tornará sua salvação conhecida em todos os cantos da terra (49:6).

O papel do Servo é claro: Do centro de sua recepção em Israel, a boa nova da Redenção deve alcançar os confins da terra. A execução do trabalho, porém, apresenta dificuldades. Pois Israel, como sociedade, tinha sido esmagada e transformada na população sem líderes em torno de Jerusalém, nos exilados na Babilônia, e nos refugiados em todas as direções. Quem escutaria estes lamentáveis arremedos de um povo a quem ninguém dava atenção mesmo quando ele era um poder de tamanho moderado? Um século depois, quando Heródoto viajou pela região da Síria e da Palestina, ele aparentemente nem ouviu falar de povos como Israel ou Judá, ou de uma cidade chamada Jerusalém. Além disso, apesar de Babilônia ter caído, o seu império foi substituído pelo poder dos Persas, a ser seguido pelos Macedônios e Romanos. O poder do império não tinha desaparecido com a vivência do profeta de vê-lo secar como a erva sob o sopro de Yahweh. E, finalmente, mesmo se algum tipo de Israel se reorganizasse em seu antigo território, quantos membros deste povo realmente tinham vivido a libertação da Babilônia como a redenção de toda a humanidade do império? Portanto, o trabalho é difícil; ele trará o ridículo, a humilhação, a perseguição, e o

sofrimento aos homens que o assumirem sob circunstâncias tão desfavoráveis. A Israel empírica dificilmente aceitará a empreitada missionária, pois o povo não aceitou a mensagem de salvação. O profeta, na melhor das hipóteses cercado por um grupo de discípulos, assume assim a posição de um Jeremias, que encena o destino do Servo como o representante de Israel. E este trabalho, finalmente, não será executado pelo profeta em sua vida; ele requer o trabalho de gerações de sucessores. O Servo será então um novo tipo na história da ordem, um tipo criado pelo profeta em Israel e para Israel, para ser figurado por outros, até que o trabalho esteja feito. A situação do profeta deve ser assimilada, se quisermos entender o movimento do símbolo do Servo em sua obra, de Israel o Servo de Yahweh até o próprio profeta como o representante de Israel, e finalmente até o sucessor indeterminado que completará o trabalho que será deixado adiante pelo profeta. [{344}](#)

Quando o Prólogo que anuncia a obra da Redenção termina, o Servo é apresentado por Deus à audiência celestial (42:1-4):

Eis meu Servo que eu amparo,
meu eleito ao qual dou toda a minha afeição!
Faço repousar sobre ele meu espírito [*ruach*],
para que leve às nações o direito [*mishpat*].

Ele não grita, nunca eleva a voz,
não clama nas ruas.
Não quebrará o caniço rachado,
não extinguirá a mecha que ainda fumege.

Anunciará com toda a franqueza o direito;
não desanimará, nem desfalecerá,
até que tenha estabelecido o direito sobre a terra,
e até que as ilhas desejem seus ensinamentos [*toroth*].

O simbolismo real da Primeira Canção cerca a figura tão completamente que ninguém pode dizer se o profeta está falando de Israel ou de si mesmo. O oráculo imediatamente subsequente (42:5-9) dá ao Servo o seu lugar na teologia da história. O Deus que criou o mundo e a humanidade coloca o Servo como ‘uma aliança com os povos, a luz das nações,’ para abrir os olhos dos cegos e retirar os prisioneiros das masmorras. 42:16-17 mostra que o significado da passagem se refere à uma cegueira e à uma masmorra do espírito, onde a escuridão se faz luz, as veredas pedregosas são mudadas em estradas planas, e apenas aqueles que se fiam nos ídolos serão rejeitados. Antes, porém, que isso seja realizado pela ação gentil do Servo, o próprio Servo precisa deixar de ser surdo e cego. Por no momento (42:19),

Quem é cego, senão meu Servo?

e surdo como o mensageiro que envio?

Quem é cego como o meu preferido [*meshullam*]

e surdo como o Servo de Yahweh?

Neste contexto, o Servo claramente é a Israel (42:22-25) que ainda tem que emergir da escuridão e da cegueira para se tornar a favorita que pode ser a luz das nações (43:1-9). Apenas depois que o ato da redenção tocar o povo é que Israel será ‘o Servo que escolhi’ e será capaz de convencer as nações de que Yahweh é Deus (42:10); e este ato se consistirá da ruptura da prisão babilônica pelo conquistador como o instrumento de Deus (42:14-15). Isaías 45:1-7, então, apresenta Ciro como o libertador, e ao feito da libertação política se segue o curto hino de 45:8, citado anteriormente, no qual as nuvens fazem chover a vitória e a justiça germina da terra.

Com a vitória de Ciro e o retorno iminente a Jerusalém a redenção de Israel foi alcançada (48:20): ‘Dizei: Yahweh resgatou seu servo Jacó!’ Isto não significa, porém, como fica claro na seqüência, que a Israel empírica aceitou a mensagem da salvação. Significa que a redenção foi vivenciada pelo profeta *por* Israel, como o seu representante. Israel se tornou a favorecida, porque em seu meio a revelação suscitou a resposta de pelo

menos um homem. Pois o Servo que foi preparado nos céus em nome de Deus agora penetra na história na própria pessoa do profeta como o intérprete da Segunda Canção (49:1-6):

Ilhas, ouvi-me;
povos de longe, prestai atenção!
Yahweh chamou-me desde o útero,
ainda no seio de minha mãe, ele pronunciou meu nome;

Tornou minha boca semelhante a uma espada afiada,
cobriu-me com a sombra de sua mão;
Fez de mim uma flecha penetrante,
guardou-me na sua aljava;

E disse-me: “Tu és meu Servo,
Israel, em quem me rejubilarei.”

E eu dizia a mim mesmo: “Foi em vão que padeci,
foi em vão que gastei minhas forças.
Todavia, meu direito estava nas mãos de Yahweh,
e no meu Deus estava depositada a minha recompensa.”

E agora Yahweh fala, ele,
que me formou desde meu nascimento para ser seu Servo,
para trazer-lhe de volta Jacó
e reunir-lhe Israel,

(porque Yahweh fez-me esta honra,
e meu Deus tornou-se minha força).

“Não basta que sejas meu Servo
para restaurar as tribos de Jacó

e reconduzir os fugitivos de Israel –
vou fazer de ti a luz das nações,
para propagar minha salvação
até os confins do mundo.”

O modelo de Jeremias como o senhor da história em forma real se faz sentir claramente na Segunda Canção. Israel se contraiu no Servo, que tenta comover a Israel empírica – aparentemente, em vão. Mas apesar deste revés temporário na causa de Yahweh, Deus lhe atribuiu o papel ainda mais importante de ser a luz das nações. A razão de seu fracasso em comover o povo é colocada no texto subsequente. Yahweh realmente estendeu à Israel pisoteada – “objeto de desprezo dos homens e de horror das nações, escravo dos tiranos” (49:7) – a sua promessa de salvação (40:7b):

reis se levantarão
e príncipes se prostrarão,
por causa de Yahweh que é fiel,
o Santo de Israel que te elegeu.

Israel significa o Servo, a ‘aliança com os povos’ (49:8) – mas as circunstâncias não se adequam à descrição de um centro mundial de salvação para as nações (49:8-13). A Israel empírica ainda sofre; e suas fortes razões para queixas demandam uma resposta, nos consolos de 49:14 – 50:3.

Nesta situação um tanto confusa o profeta, que pode ter se tornado alvo de comentários desagradáveis ou mesmo de mísseis mais tangíveis, declama a Terceira Canção, expressando sua confiança em Deus, assim como a sua obediência ao mandamento divino (50:4-9):

O Senhor Yahweh deu-me
a língua de um discípulo [*limmudim*]
para que eu saiba reconfortar
pela palavra o que está abatido.

Cada manhã ele desperta meus ouvidos
para que escute como discípulo;

o Senhor Deus abriu-me o ouvido
e eu não relutei,
não me esquivei.

Aos que me feriam, apresentei as espáduas,
e as faces àqueles que me arrancavam a barba;
não desviei o rosto
dos ultrajes e dos escarros.

Mas o Senhor Yahweh vem em meu auxílio:
eis por que não me senti desonrado;
enrijei meu rosto como uma pedra,
convicto de não ser desapontado.

Aquele que me fará justiça aí está.
Quem ousará atacar-me?
Vamos medir-nos!
Quem será meu adversário?
Que se apresente!

O Senhor Yahweh vem em meu auxílio!
Quem ousaria condenar-me?
Cairão em frangalhos como um manto velho;
a traça os roerá!

Na Terceira Canção o profeta caracteriza o seu status como o de um *limmud*, um ‘discípulo’. Martin Buber enfatiza fortemente o fato de que a palavra *limmudim* só apresenta o significado de “discípulos” em Isaías. Em Isaías 8:16 o profeta lacra o testemunho, e sela a instrução, ‘no coração de

meus discípulos’; e em Isaías 50:4 o seu sucessor fala com a língua dos *limmudim*. Será que a instrução selada no coração dos discípulos de Isaías se manifestou neste momento, por meio de um discípulo? E será que o segundo Isaías realmente fala com a boca de um discípulo do mestre? A observação é astuta e a presunção, tentadora, pois o Deutero-Isaías realmente usa a linguagem do mestre e profetiza o advento do *kabhod* de Yahweh. Mesmo assim, a presunção de Buber deve ser encarada com cuidado. O trecho de Isaías 8:16 não é muito claro em seu contexto. A frase ‘meus discípulos’ pode se referir aos discípulos de Isaías, mas o ‘meus’ também pode se referir a Deus: O profeta talvez tenha recebido a ordem de selar a mensagem no coração dos discípulos de Deus, que, de fato, no momento são os discípulos de Isaías. E este também parece ser o significado de *limmudim* em Isaías 50:4, onde o profeta se apresenta como o homem que recebeu a língua de um discípulo, como o homem que a cada manhã escuta Deus como fazem os discípulos. Além disso, a concepção do *limmud* como o homem que escuta Yahweh permeia toda a obra do Deutero-Isaías. No Prólogo, um dos atributos de Deus é que ele não é ‘ensinado’ por ninguém sobre a *mishpat* e a *da’ath* (40:14). Deus é o mestre sem mestres que fala de si mesmo (48:17):

Eu sou Yahweh, teu Deus,
que te dá lições salutares,
que te conduz pelo caminho que deves seguir.

E no Epílogo, Israel recebe a promessa: “teus descendentes serão *limmudim* de Yahweh” (54:3). A obra do Servo está terminada quando cada homem se tornou um *limmud* de Deus, como o profeta é agora. Isso não significa que a concepção não se originou em Isaías. Mas um discípulo de Isaías é ao mesmo tempo um discípulo de Deus; e a essência do aprendizado, de ser ensinado por Deus, deve ser enfatizada para se evitar até mesmo a sombra de uma transmissão ‘sociológica’ de uma mensagem em um círculo restrito.

O profeta como o *limmud* é um homem que tem uma palavra para os abatidos, independentemente das circunstâncias. E o pathos de sua própria existência é a obediência em meio à adversidade. Ele não se revolta ou se questiona (uma provável referência às dúvidas e queixas de Jeremias); ele

não se desanima ao ser maltratado em pessoa; com confiança em Deus, ele continuará a falar com a língua do discípulo aquilo que Deus lhe ensinou.

O auto-elogio profético da Terceira Canção é seguido de ação profética. Isaías 50:10 é um apelo aos abatidos, e 50:11 é uma profecia do destino sombrio que aguarda os perversos. Isaías 51:1-52:12 é uma cadeia de oráculos e hinos que retomam e elaboram os temas. A autoridade do Servo é sutilmente sustentada pela transferência de atributos do Servo ao próprio Deus. No Prólogo, o profeta recebeu a ordem de consolar o povo; agora é Deus quem diz “Sou eu, sou eu quem vos consola” (51:12-16). Anteriormente, o Servo era a luz das nações; agora, a instrução (*torah*) procederá de Deus, e a sua *mishpat* será a luz das nações (51:4-5). Além disso, a situação do Servo na Terceira Canção é transferida ao povo em geral. Eles agora são aqueles ‘em cujos corações está a minha doutrina [*toroth*]’ (51:7) e quem, portanto, não precisam temer as reprimendas dos mortais; e até mesmo a satisfação de ver seus inimigos consumidos pelas traças como uma vestimenta é concedida a todos (51:8). Finalmente, até os arautos com a boa nova da salvação reaparecem, anunciando a Sião: “Teu Deus reina!” (52:7). A seção se encerra com o apelo para partir da Jerusalém redimida, do omphalos da humanidade, e levar a boa nova da salvação até as nações e os confins da terra (52:8-12):

Parti, parti! Retirai-vos daí,
não toqueis nada de impuro!
Deixai estas paragens, purificai-vos,
vós que levais os vasos de Yahweh,
porque não partireis com precipitação,
não vos retirareis como fugitivos,
porquanto diante de vós irá Yahweh,
e o Deus de Israel seguirá à vossa retaguarda.

Com a imagem do Êxodo do Egito, Israel é instigada a realizar o Êxodo de si mesma.

Nas Segunda e Terceira Canções, o profeta é quem fala; na Primeira e na Quarta Canções, é Deus. O Êxodo que deve ser executado agora aponta para

o futuro, além do tempo do profeta e de sua obra. O tempo da salvação que começou na época do profeta se estende além dele, até sua concretização. Na Primeira Canção, Deus apresentou o Servo à audiência celestial e revelou a sua intenção de salvação; na Quarta Canção, Deus apresenta o Servo como o sofredor representativo aos reis e às nações, para que todos possam aceitá-lo e ser salvos. O Deus que é o primeiro e o último tem a primeira e a última palavra no drama da salvação que se estende do céu até a terra.

Na primeira parte da Canção, Deus apresenta o Servo como o governante exaltado da humanidade (Isaías 52:13-15):

Eis que meu Servo prosperará,
crescerá, elevar-se-á, será exaltado.
Assim como, à sua vista, muitos ficaram embaraçados
... ..

Assim o admirarão muitos povos,
os reis permanecerão mudos diante dele,
porque verão o que nunca lhes tinha sido contado,
e compreenderão um prodígio inaudito.

A apresentação é respondida por um coro que se consiste dos reis e das nações, e talvez também do próprio povo do profeta. Podemos nos referir a ele como o coro da humanidade. Eles finalmente acreditam no que foi contado sobre o Servo e seu sofrimento representativo (53:1-9):

Quem poderia acreditar nisso que ouvimos?
A quem foi revelado o braço de Yahweh?

Cresceu diante dele como um pobre rebento
enraizado numa terra árida;
não tinha graça nem beleza para atrair nossos olhares,
e seu aspecto não podia seduzir-nos.

Era desprezado, era a escória da humanidade,
homem das dores, experimentado nos sofrimentos;
como aqueles, diante dos quais se cobre o rosto,
era amaldiçoado e não fazíamos caso dele.

Em verdade, ele tomou sobre si nossas enfermidades,
e carregou os nossos sofrimentos:
e nós o reputávamos como um castigado,
ferido por Deus e humilhado.

Mas ele foi castigado por nossos crimes,
e esmagado por nossas iniquidades;
o castigo que nos salva pesou sobre ele;
fomos curados graças às suas chagas.

Todos nós andávamos desgarrados como ovelhas,
seguíamos cada qual nosso caminho;
Yahweh fazia recair sobre ele
o castigo das faltas de todos nós.

Foi maltratado e resignou-se;
não abriu a boca,
como um cordeiro que se conduz ao matadouro,
e uma ovelha muda nas mãos do tosquiador.
(Ele não abriu a boca.)

Por um iníquo julgamento foi arrebatado.
Quem pensou em defender sua causa,
quando foi suprimido da terra dos vivos,
morto pelo pecado de meu povo?

Foi-lhe dada sepultura ao lado de fascínoras

e ao morrer achava-se entre malfeitores,
se bem que não haja cometido injustiça alguma,
e em sua boca nunca tenha havido mentira.

A estória inacreditável que agora é aceita, o mistério do sofrimento representativo, é entregue à humanidade maravilhada por vozes celestiais que comentam (53:10):

Mas aprouve a Yahweh esmagá-lo pelo sofrimento;
se ele oferecer sua vida em sacrifício expiatório,
terá uma posteridade duradoura, prolongará seus dias,
e a vontade de Yahweh será por ele realizada.

E o tema é arrebatado das vozes celestiais pelo próprio Deus (53:11-12):

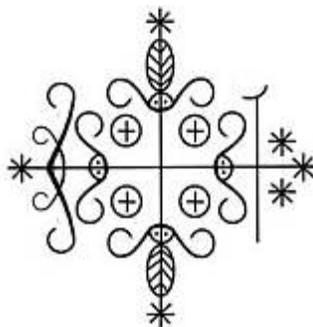
Após suportar em sua pessoa os tormentos,
alegrar-se-á de conhecê-lo até o enlevo.
O Justo, meu Servo, justificará muitos homens,
e tomará sobre si suas iniquidades.

Eis por que lhe darei parte com os grandes,
e ele dividirá a presa com os poderosos:
porque ele próprio deu sua vida,
e deixou-se colocar entre os criminosos,
tomando sobre si os pecados de muitos homens,
e intercedendo pelos culpados.

O Êxodo da ordem cósmico-divina do império está terminado. O Servo que morre para viver, que é humilhado para ser exaltado, que carrega as iniquidades de muitos para salvá-los como a seus filhos, é o Rei acima dos reis, o representante da ordem divina, acima da ordem imperial. E a história de Israel como o povo sob Deus é consumada na visão do gênio

desconhecido, pois, como o sofredor representativo, Israel saiu além de si mesma e se tornou a luz da salvação para a humanidade.

Sobre a eficácia da visão do profeta na história do Judaísmo, quase nada se sabe durante os cinco séculos seguintes. Existem traços aqui e ali na literatura apocalíptica que revelam que existem ‘sábios entre o povo que trazem o conhecimento para as multidões’ (Daniel 11:33), na tradição do Deutero-Isaías. E descobertas como o fragmento Zadoquita e os pergaminhos do Mar Morto provam que os movimentos ligados à esta tradição devem ter sido muito mais fortes do que a literatura canônica e rabínica sugeriria. Estes movimentos vêm à tona, historicamente, no Cristianismo. Uma oração tão poderosa como o *Nunc dimittis* de Lucas 2:29-34 não pode ser explicada como uma reminiscência literária; ela pertence à uma tradição viva do Deutero-Isaías. E a preocupação com o problema do Servo Sofridor é atestada pela estória de Atos 8: o eunuco etíope da rainha, sentado na carroça e lendo Isaías, reflete sobre o significado do trecho: “como um cordeiro que se conduz ao matadouro.” Ele pergunta a Filipe: “Diga-me, de quem o profeta está falando? De si mesmo, ou de outra pessoa?” E então, diz o historiador dos Apóstolos, Filipe parte deste trecho para lhe dar a boa nova sobre Jesus.



Notas

{1} A literatura sobre problemas específicos será dada no momento de seu aparecimento. Para a história política dos impérios considerados na Parte I, os seguintes trabalhos, em geral, foram usados: Eduard Meyer, *Geschichte des Altertums*, I/2; II/1; II/2; III. Eugene Cavaignac, *Histoire de L'Antiquité*, I/1, *Javan*; I/2, *L'Orient et les Grecs*. M. Rostovtzeff, *A History of the Ancient World*, I, *The Orient and Greece*. Arnold J. Toynbee, *A Study of History*, 6 vols. Os capítulos pertinentes da *Cambridge Ancient History*: Stephen H. Landon, 'Early Babylonia and its Cities,' Cap. 10 e do mesmo autor, 'The Dynasties of Akkad and Lagash', Cap. 11; R. Campbell Thompson, 'Isin, Larsa, and Babylon', Cap. 13 e do mesmo autor, 'The Golden Age of Hammurabi,' Cap. 14. Os ensaios pertinentes do *Historia Mundi*, II, *Grundlagen und Entfaltung der aeltesten Hochkulturen*: Anton Moorgat, 'Grundlagen und Entfaltung der sumerisch-akkadischen Kultur'; Giuseppe Furlani, 'Babylonien und Assyrien'; William F. Albright, 'Syrien, Phoenizien und Palaestina.' Para o pano de fundo da história das idéias foram usados os seguintes trabalhos: Alfred Jeremias, *Handbuch der Aorientalischen Geisteskultur*. Bruno Meissner, *Babylonien und Assyrien*. H. e H. A. Frankfort, John A. Wilson, Thorkild Jacobsen, e William A. Irwin, *The Intellectual Adventure of Ancient Man*. Henri Frankfort, *Kingship and the Gods*.

{2} Os fragmentos do mito babilônico de Adapa estão disponíveis em tradição inglesa em Alexander Heidel, *The Babylonian Gênesis*, 147-53; análises do mito são encontradas *ibid.*, 122 ff., e Meissner, *Babylonien und Assyrien*, II, 188-89.

{3} Esta timidez, entretanto, não é característica dos mitos babilônicos em geral. No Épico de Gilgamesh o herói busca ardentemente a erva que dará a vida. Esta diferença permite que o Épico de Gilgamesh possa ser classificado como o mais arcaico (e talvez portanto mais antigo?) dos dois mitos.

{4} Hammurabi foi o sexto rei da Primeira Dinastia Babilônica. O seu reino durou 43 anos. As datas da dinastia, e do reino de Hammurabi, foram bastante reduzidas nos últimos trinta anos, em particular sob a influência das escavações de Mari. Eduard Meyer (1926) aceitou para a Dinastia *ca.* 2225-1926, e para Hammurabi *ca.* 2123-2081. Sobre o desenvolvimento do debate desde Meyer, cf. Sidney Smith, *Early History of Assyria* (1928); do mesmo autor, *Alalakh and Chronology* (1940); e P. van der Meer, *The Ancient Chronology of Western Asia and Egypt* (1947). As opiniões sobre a datação de Hammurabi, hoje em dia, variam entre 1848-1806 (Sidersky, Thureau-Dangin) e 1704-1662 (Weidner, Boehl). Os anos 1728-1686 são preferidos por Albright e de Vaux. A data de 1792-1750, proposta por Sidney Smith, é aprovada por Parrot (*Archéologie mesopotamienne*, [Paris, 1953]). Este resumo de opiniões foi compilado na exibição do Louvre *Les Archives Royales de Mari*. Um resumo similar é fornecido em James B. Pritchard, *The Ancient Near East in Pictures* (Princeton, 1954), XII.

Giuseppe Furlani prefere a data de 1704-1662 (*Historia Mundi*, II, 262). Enquanto a redução das datas neste caso específico ou a tendência geral de diminuição dos períodos não afeta os detalhes de nossa análise, ela é importante para os nossos problemas na medida em que esta redução cria um meio mais denso e consequentemente mais provável para a evolução das experiências, reduzindo os impressionantes mas vazios espaços de tempo.

{5} Sobre a organização interna das cidades-estado um aspecto interessante foi recentemente apontado no breve épico Sumeriano “Gilgamesh e Agga”, parcialmente traduzido por Thorkild Jacobsen no *Journal of Near Eastern Studies*, II (1943), e completamente por S.N. Kramer em James B. Pritchard (ed.) *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton, 1930). Gilgamesh, o rei de Erech, antes de partir para a guerra com Agga de Kish, consulta a assembléia de anciãos e guerreiros. Desta forma a existência das assembléias políticas mais antigas conhecidas, como Jacobsen enfatizou, está confirmada pelo menos para as cidades-estado sumérias. Eu não me dedico mais a esta questão, pois os dados são ainda muito escassos para uma conclusão fundamentada. Uma boa dose de atenção é dada à questão, de forma um tanto exagerada considerando-se a escassez de fontes, por E.A. Speiser, “Ancient Mesopotâmia”, em *The Idea of History in the Ancient Near East* (New Haven, 1955). Não há nenhum registro de tais assembléias no nível imperial de organização, na Mesopotâmia.

{6} O texto da inscrição se encontra em François Thureau-Dangin, *Les Inscriptions de Sumer et d’Akkad* (Paris, 1905), 219. Para as interpretações, veja Meyer, *Geschichte des Altertums* I/2 §§ 390-91, e Frankfort, *Kingship and the Gods*, 227-28. A tradução segue o texto dado em Frankfort, com pequenas alterações para enfatizar a construção.

{7} Robert Francis Harper, *The Code of Hammurabi, King of Babylon* (London and Chicago, 1904); Hugo Winkler, *Die Gesetze Hammurabis in Umschrift und Uebersetzung* (Leipzig, 1904); Chilperic Edwards, *The Hammurabi Code and the Sinatic Legislation* (3ª ed., London, 1921); Jacobsen em *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, 193; Theophile J. Meek in Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts*, 164. Todas estas traduções foram utilizadas.

{8} O eco deste paralelismo ainda se encontra na concepção da ‘Jerusalém celeste’ que desce até a terra em Gálatas 4:26 e Apocalipse 21.

{9} Cf. o Preâmbulo da “Lista de Reis Sumérios”: “Quando a soberania desceu dos céus, a soberania desceu primeiro em Eridu” (tradução por A. Leo Oppenheim em Pritchard [ed.], *Ancient Near Eastern Texts*, 265). Cf. também a “Lenda Etana” (tradução de A.E. Speiser, *ibid.*, 114 ff.)

{10} Meissner, *Babylonien und Assyrien*, II, 110.

{11} D.D. Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, I (Chicago 1926), sec. 787.

{12} *Ibid.*, sec. 142

{13} *Ibid.*, II., sec. 765.

{14} Compare com o relato de Gênesis 35.

{15} Heródoto, I, 134; tradução por A.D. Godley no *Loeb Classical Dictionary*.

{16} Heródoto I, 142, 145, e 149.

{17} A literatura sobre o símbolo do zodíaco é vasta. Como uma introdução a ela sugerimos Jeremias, *Handbuch*, 113 ff., assim como as seções sobre ‘Tierkreis’, 201, e ‘Dodekaoros’, 242 ff., em seu trabalho; além disso, Meissner, *Babylonien und Assyrien*, especialmente II, s.v. ‘Tierkreisbild’; e as referências bibliográficas nestas obras. O épico de Gilgamesh está disponível em inglês em Alexander Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels* (Chicago, 1946).

{18} Robert Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt; Religionsgeschichtliche Untersuchungen zur Urgeschichte des antiken Weltbildes*, 2 vols. (Munich, 1910).

{19} Franz Cumont, *Lês Religions Orientales dans le Paganisme Romain* (4ª ed., Paris, 1929), 106.

{20} Para as fontes deste parágrafo em geral ver Jeremias, *Handbuch*, s.v. “Sonne”.

{21} Sobre a função soteriológica do Rei ver *ibid.*, Cap. 13, em “Die Erlösererwartung als Ziel der Weltzeitalterlehre.” Uma reconstrução e interpretação elaborada do Festival de Ano Novo babilônico é encontrada em Frankfort, *Kingship and the Gods*, Cap. 22.

{22} O *Enuma elish* está disponível na tradução inglesa de Heidel, *The Babylonian Gênesis*. Uma análise detalhada do épico, por Jacobsen, pode ser encontrada em *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, 168-183. O relato no texto enfatiza apenas pontos de interesse particular em relação a nossos problemas; o leitor deve recorrer a Jacobsen para mais detalhes.

{23} Para a história política da Pérsia, ver Meyer, *Geschichte des Altertums*, e o artigo do mesmo autor “Persia”, na *Encyclopedia Britannica*, 11ª ed.; também o artigo “Ormazd”, por A.J. Carnoy na *Encyclopedia of Religion and Ethics*; G.B. Gray, “The Foundation and Extension of the Persian Empire,” *Cambridge Ancient History* (1926), IV, i, e G.B. Gray e M. Cary, “The Reign of Darius”, *ibid.*, vii.

{24} L.W. King e R.C. Thompson, *The Sculptures and Inscriptions of Darius the Great on the Rock of Behistun in Persia* (London, 1907), §54, p. 65.

{25} *Ibid.*, § 58, p. 68

{26} *Ibid.*, § 60, 61, pp. 69 ff.

{27} *Ibid.*, § 63, p. 72

[{28}](#) Ver, sobre esta questão, o artigo de O. Schrader, “Aryan Religion”, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, II, 36.

[{29}](#) Além da literatura citada ao final da introdução à Parte I, as seguintes obras gerais foram utilizadas neste capítulo sobre o Egito: James A. Breasted, *A History of Egypt* (New York, 1905). Adolph Erman, *Der Literatur der Aegypter* (Leipzig, 1923). James A. Breasted, *The Dawn of Conscience* (New York, 1933). Hermann Kees, *Der Goetterglaube im alten Aegypten* (Leipzig, 1941). Henri Frankfort, *Ancient Egyptian Religion* (New York, 1948). John A. Wilson, *The Burden of Egypt. An Interpretation of Ancient Egyptian Culture* (Chicago, 1951). Rudolf Anthes, “Aegypten”, *Historia Mundi*, II.

Joachim Spiegel, *Das Werden der Altaegyptischen Hochkultur. Aegyptische Geistgeschichte im 3. Jahr. v. Chr.* (Heidelberg, 1953), não estava à minha disposição quando escrevi este capítulo.

[{30}](#) Wilson, *The Burden of Egypt*, vii ff.

[{31}](#) Para a construção da história egípcia por Toynbee, ver *Study of History*, as seções s.v. “Egypt”, nos registros dos Vols. III e VI.

[{32}](#) *Ibid*, V, 152.

[{33}](#) *Ibid*, 28 ff.

[{34}](#) Henri Frankfort, *The Birth of Civilization in the Near East* (London, 1951); a crítica de Toynbee e de Spengler é encontrada no Cap. 1, “The Study of Ancient Civilizations”.

[{35}](#) Wilson, *The Burden of Egypt*, 32.

[{36}](#) Frankfort, *The Birth of Civilization*, 25.

[{37}](#) Hermann Junker, *Pyramidenzeit* (Einsiedeln-Zurich-Koeln, 1949).

[{38}](#) No que diz respeito à formação e ação revolucionária de um proletariado interno, a concepção de Toynbee de um Tempo das Tormentas egípcio encontrou o apoio considerável de um Joachim Spiegel, *Soziale und Weltanschauliche Reformbewegungen im Alten Aegypten* (Heidelberg, 1950) – contanto que a interpretação de Spiegel dos assim chamados “Avisos de Ipu-wer” seja confirmada com substancialmente correta.

[{39}](#) Para a questão de datas, ver James H. Breasted, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt* (New York, 1912), 182, ou, do mesmo autor, *The Dawn of Conscience*, 163; e a nota introdutória de John A. Wilson em Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts*, com as variantes indicadas na nota de rodapé na p. 467.

[{40}](#) Para a continuidade entre o ceticismo do Tempo das Tormentas e o Iluminismo do Reino Novo, em particular o movimento de Akhenaton, cf. Joachim Spiegel, *Soziale und Weltanschauliche Reformbewegungen im Alten Aegypten* (Heidelberg, 1950).

{41} Marcel Granet, *La Pensée Chinoise* (Paris, 1934), 481 ff. Fung Yu-lan, *A Short History of Chinese Philosophy* (New York, 1948), 44 ff.

{42} Sobre a força politicamente formadora da situação geográfica, e sobre a questão dos dois reinos, as possibilidades de confederações hegemônicas precedendo a unificação, a própria unificação, e a continuação da tensão até o período dinástico, cf. Rudolf Anthes, “Aegypten”, *Historia Mundi*, II, 134-41.

{43} Sobre a velocidade do surgimento civilizacional cf. Frankfort, *Kingship and the Gods*, Cap. 1, e do mesmo autor, *The Birth of Civilization in the Near East*. Sobre o caráter semi-urbano da população do vale do Nilo, cf. Wilson em *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, 31 ff. Sobre a irrigação, ver o artigo “Irrigation: Egypt” na *Encyclopedia Britannica*, 11^a ed.

{44} Frankfort, *The Birth of Civilization*, 83 ff.

{45} Frankfort, *Kingship and the Gods*, 19.

{46} Wilson em *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, 41 ff.

{47} Wilson, *The Burden of Egypt*, 17.

{48} Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts*, 365 ff.

{49} *Ibid.*, 366.

{50} Textos das Pirâmides, 1588a-89a.

{51} *Ibid.*, 1589b-92e, abr.

{52} *Ibid.*, 1593a-94a

{53} *Ibid.*, 1595c.

{54} Heródoto II, 142.

{55} Henri Frankfort, *Ancient Egyptian Religion* (New York, 1948), 8-14.

{56} Textos das Pirâmides, 1a-b.

{57} *Ibid.*, 4a-b.

{58} *Ibid.*, 6

{59} *Ibid.*, 207c-d.

{60} Compare com Apocalipse 20:6, 14.

{61} Textos das Pirâmides, 1466a-d.

{62} *Ibid.*, 474a

{63} *Ibid.*, 194d-e.

{64} O texto é a asserção 222 na edição de Mercer, *Pyramid Texts*, I, 199a-213b.

{65} Mercer assume que a parte que foi revisada para se tornar um texto de ascensão começa com 207a. *Ibid.*, II, 94 ff.

{66} Frankfort, *Kingship and the Gods.*, 108.

{67} Por esta razão, não hesitamos em incluir duas passagens do texto em nossa documentação precedente da apoteose real.

{68} Textos das Pirâmides, 199a-200a.

{69} *Ibid.*, 194c.

{70} *Ibid.*, 204a-b.

{71} *Ibid.*, 212b.

{72} Traduzido por Wilson em Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts*, 431. Para a situação histórica deste texto, ver Wilson, *The Burden of Egypt*, 142 ff.

{73} Frankfort, *Ancient Egyptian Religion*, 43.

{74} James H. Breasted, *Ancient Records of Egypt* (Chicago, 1906), II, § 299.

{75} Sobre os múltiplos significados de Maat ver Wilson, *The Burden of Egypt*, 47 ff., assim como geralmente s.v. “Maat” no Index; Frankfort, *Kingship and the Gods*, 51 ff.; Frankfort, *Ancient Egyptian Religion*, 53 ff.

{76} Textos das Pirâmides, 265b-c.

{77} *Ibid.*, 1079c.

{78} *Ibid.*, 319a-b.

{79} Estou usando a tradução de Frankfort em *Ancient Egyptian Religion*, 54; a tradução de Wilson pode ser encontrada em Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts*, 251.

{80} Um breve resumo pode ser encontrado em Frankfort, *The Birth of Civilization*, 84 ff.

{81} Traduzido por Wilson em Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts*, 213.

{82} Sobre o problema da consubstancialidade, especialmente em conexão com as tendências “monoteísticas” que serão discutidas ao longo da seção, ver Wilson em *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, 65 ff.

{83} Os Hinos de Amon são atribuídos ao reino de Ramsés II (ca. 1301-1234 a.C.). Os trechos citados são da tradução de Wilson em Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts*, 368 ff.

{84} A interpretação mais antiga da Teologia de Mênfis está em Breasted, em sua forma final em *The Dawn of Conscience*, 29-42. veja também Adolf Erman, *Ein Denkmal memphitischer Theologie* (Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1911); Kurt Sethe, *Dramatische Texte zu altaegyptischen Mysterienspielen* (Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Aegyptens, X, Leipzig, 1928); Hermann Junker, *Die Goetterlehre von Memphis* (Abhandlungen der Pre Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil-Hist., Klasse, No. 23, Berlin, 1940); do mesmo autor, *Die politische Lehre von Memphis* (*ibid.*, No. 6, 1941); Junker, *Pyramidenzeit* (1949), 18-25. Para interpretações americanas recentes, ver Wilson em *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, 55-60; Frankfort, *Kingship and the Gods*, 24-35; Wilson, *The Burden of Egypt*, 58-60. Praticamente todo o texto relevante para os nossos propósitos está na tradução de Wilson em Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts*, 4-6.

{85} Tradução de Frankfort em *Kingship and the Gods*, 25. Isto é tudo o que foi preservado da Seção I da inscrição. Ao numerar as seções, seguiremos as subdivisões convenientes traçadas por Frankfort.

{86} Tradução de Frankfort em *Kingship and the Gods*, 32. Para o significado deste trecho sobre a teoria egípcia de sucessão real (o rei vivo é Hórus, o rei morto é Osíris) ver *ibid.*, Caps. 10 e 11.

{87} Textos das Pirâmides, 300a-c. Ver também os comentários de Mercer no Volume II do *Pyramid Texts*, sobre 300a-c e 251b. Na teologia política posterior a Maat é adicionada ao Hu e ao Sia como o terceiro atributo do Faraó; um trecho do Kubban Stela diz: “Tu és a imagem viva de teu pai Atum de Heliópolis, pois a Frase de Autoridade está em tua boca, o Conhecimento está em teu coração, e tua fala é o templo da Verdade [*maat*]”; ver Frankfort, *Kingship and the Gods*, 149.

{88} Contraído com base nas traduções de Wilson (Pritchard [ed.], *Ancient Near Eastern Texts*, 5), Frankfort (*Kingship and the Gods*, 29), e Junker (*Pyramidenzeit*, 22 ff.).

{89} Wilson em *Intellectual Adventure of Ancient Man*, 53.

{90} Breasted, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*, 47; *The Dawn of Conscience*, 37. A sugestão de Breasted é aceita por Wilson em *Intellectual Adventure of Ancient Man*, 56, e em seu *Burden of Egypt*, 59; e por Frankfort em seu *Kingship and the Gods*, 29.

{91} Uma pessoa do tipo cuja ausência estamos relatando foi encontrada por Joachim Spiegel, *Soziale und Weltanschauliche Reformbewegungen im Alten Aegypten* (Heidelberg, 1950), como o líder de um movimento revolucionário, atacado pelos “Avisos de Ipu-Wer”. Spiegel, além disso, considera a “Discussão de um Homem, Pensando no Suicídio, com sua Alma” como sendo um documento autobiográfico deste líder revolucionário, no qual ele enumera as razões de seu suicídio após o fracasso do movimento. Eu me contento com a referência ao trabalho de Spiegel, por duas razões. Em primeiro lugar, a interpretação de Spiegel envolve reconstruções textuais e argumentos filológicos cuja validade só pode ser julgada por um egiptólogo. Em segundo lugar, suas interpretações são tão

terrivelmente viciadas pela frouxidão da técnica hermenêutica que é difícil discernir o que permanecerá como o âmago sólido de seu trabalho, após a eliminação dos anacronismos e extravagâncias. Me parece, no entanto, no mínimo possível que os “Avisos de Ipu-Wer” se refiram a um líder popular. Se podemos atribuir a este líder idéias além do que se encontra nos documentos, que serão mencionados no texto, é questionável. A atribuição da “Discussão” ao hipotético líder da revolução é uma possibilidade interessante, mas nada além disso.

[{92}](#) Breasted, *The Dawn of Conscience*, 221 ff.; Wilson em *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, 106 ff. Ver também a tradução de Wilson em Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts*, com a nota introdutória, 7 ff.

[{93}](#) Tradução de Wilson em Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts*, 405-407. Uma interpretação detalhada é encontrada em Junker, *Pyramidenzeit*, 162-74.

[{94}](#) No texto, vamos nos concentrar sobre as causas do impasse neste caso em particular. Não podemos nos aprofundar sobre a brilhante psicologia do impasse e do suicídio em geral que estão contidas no poema. As sutilezas da psicologia egípcia ainda não receberam a atenção que merecem.

[{95}](#) Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts*, 417 ff.

[{96}](#) Cf. §2, n.6, *supra*.

[{97}](#) Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts*, 443.

[{98}](#) *Ibid.*, 446 ff.

[{99}](#) Para a história política do período veja as seções respectivas em Eduard Meyer, *Geschichte des Altertums*, II/1; para os antecedentes da Revolução de Amarna e a própria história de Akhenaton, Wilson, *The Burden of Egypt*; para a história intelectual em geral do período, Breasted, *The Dawn of Conscience*.

[{100}](#) “Um Hino Universalista ao Sol”, em Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts*, 367 ff. Breasted, em *The Dawn of Conscience* 275-77, chamou a atenção para a importância deste hino como um antecedente ao culto de Aton de Amenhotep IV.

[{101}](#) Breasted, *The Dawn of Conscience*, Cap. 35, “Universal Dominion and Earliest Monotheism”. As citações dos hinos que são apresentadas no texto são frequentemente adaptadas à luz da tradução de Wilson em Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts*, 369-71.

[{102}](#) “Túmulo de Tutu” em Breasted, *Ancient Records of Egypt*, II, §§ 1009-1013.

[{103}](#) “Túmulo de Mai”, *ibid.*, 1000.

[{104}](#) Das “Lamentações sobre a Destruição de Ur”, traduzidas por S. N. Kramer, em Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts*, 455-63.

{105} Capítulo 3.3.1.

{106} Para a situação da controvérsia sobre problemas do Velho Testamento, cf. H.H. Rowley (ed.), *The Old Testament and Modern Study. A Generation of Discovery and Research* (Oxford, 1951). As seguintes obras foram utilizadas para o estudo dos problemas israelitas:

GERAL – William F. Albright, *From the Stone Age to Christianity* (1940; 2a ed., Baltimore, 1946). *Id.*, “Syrien, Phoenizien und Palaestina”, *Historia Mundi*, II. S.A. Cook, artigos na *Cambridge Ancient History*, I (1924), Cap. 5; II (1924), Cap. 14; III (1925), Cap. 17-20; VI (1927), Cap. 7. Walter Eichrodt, “Religiongeschichte Israels”, *Historia Mundi*, II. Adolphe Lods, *Histoire de la Littérature Hébraïque et Juive. Des Origines à la Ruine de l’Etat Juif (135 après J.C.)* (Paris, 1950). Meyer, *Geschichte des Altertums*, II/1, II/2. W.O.E. Oesterley e Theodore H. Robinson, *Hebrew Religion. Its Origins and Development* (2a ed. 1937; London, 1952). Johannes Pedersen, *Israel. Its Life and Culture*, 4 vols. (London-Copenhagen), I-II (1926); III-IV (1940). Max Weber, *Das Antike Judentum* (Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, III, Tuebingen, 1921).

HISTÓRIAS DE ISRAEL – Albrecht Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, 2 vols. (Munich, 1953). Rudolf Kittel, *Geschichte des Volkes Israel* (Stuttgart-Gotha), I (5^a-6^a eds., 1923); II (5a ed, 1922); III (1927). Adolphe Lods, *Israel from its Beginnings to the Middle Judaism* (Engl. ed. 1932; London, 1948). *Id.*, *The Prophets and the Rise of Judaism* (Engl. ed. 1937; London, 1950). Martin Noth, *Geschichte Israels* (1950; 2a ed., Goettingen, 1954). W.O.E. Oesterley e Theodore H. Robinson, *A History of Israel*, 2 vols. (1923; Oxford, 1951). Julius Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels* (1878; 6a ed., Berlin, 1950). *Id.*, *Israelitisch-Juedische Geschichte* (1894; 7a ed., Berlin, 1914).

INTRODUÇÃO AO ANTIGO TESTAMENTO – Aage Bentzen, *Introduction to the Old Testament*, 2 vols (Copenhagen, 1948). Otto Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament* (Tuebingen, 1934). Ivan Engnell, *Gamla Testamentet. En Traditionshistorik Inledning*, I (Stockholm, 1945). Robert H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament* (New York, 1941).

FONTES, TRADUÇÕES, E COMENTÁRIOS – *Biblia Hebraica*, ed. Rudolf Kittel (8^a ed., New York-Stuttgart, 1952). *Holy Bible. Hebrew and English*, trad. Isaac Leeser (New York, s.d.). *The Old Testament in Greek According to the Septuagint*, ed. H.B. Swete, 3 vols. (Cambridge, 1930-34). *The Holy Scriptures According to the Masoretic Text. A New Translation* (1937; Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1945). *The Old Testament. An American Translation*, ed. J.M. Powis Smith (1927; Chicago, 1944). *Die Fuenf Buecher der Weisung*, trad. Martin Buber-Franz Rosenzweig (Berlin, 1930). *The Holy Bible. Revised Standard Version* (New York, 1953). *Goettinger Handkommentar zum Alten Testament*, ed. W. Nowack. *Kommentar zum Alten Testament*, ed. E. Sellin. *Handbuch zum Alten Testament*, ed. Otto Eissfeldt.

{107} Um relato dos indícios arqueológicos de eventos e datas do Antigo Testamento é dado por W.F. Albright nos capítulos 1 e 2 de H.H. Rowley (ed.), *The Old Testament and Modern Study. A*

Generation of Study and Research (Oxford, 1951). Ver também W.F. Albright, *The Archaeology of Palestine* (Pelican Books, 1949).

{108} Os textos Ugaríticos estão disponíveis em tradução inglesa por Cyrus H. Gordon, *Ugaritic Literatura* (Roma, 1949), e por H.L. Ginsberg em Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts*. Para uma análise, ver W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel* (Baltimore, 1946).

{109} Toynbee, *A Study of History*, V, 119 n.; VI, 39.

{110} *Ibid.*, I, 463.

{111} Para uma análise das idéias de Toynbee no “Anexo” ao Vol. I, ver o estudo de Friedrich Engel-Janosi, “Krise und Ueberwindung des Historismus,” *Wissenschaft und Weltbild*, VI (Vienna, 1953), 13 ff.

{112} Martin Buber, *Gottesfinsternis* (Zurich, 1953).

{113} Ver Oesterley e Robinson, *A History of Israel*, I, por Robinson, *From the Exodus to the Fall of Jerusalem, 586 B.C.*, 4 (daqui por diante citado como Robinson, *A History of Israel*, I): “Modern history properly begins with the year 1479 B.C., and treats of that epoch in the story of our race which we may call the era of territorial imperialism.” A elaboração da idéia por Robinson é questionável, mas a idéia em si certamente merece a nossa atenção.

{114} Albright, *The Archaeology of Palestine*, 219.

{115} Gerhard von Rad, *Das Formgeschichtliche Problem des Hexateuchs* (Beitrage zur Wissenschaft vom Altem und Neuem Testament 4:26, Stuttgart, 1938).

{116} *Ibid.*, 31 ff. A conclusão de um berith em Siquém implica em que a constituição de Israel como um povo não ocorreu de uma vez só, mas passou pelo menos pelas fases do Sinai e de Siquém. Para a reconstrução deste período primitivo da história israelita, ver Martin Noth, *Das System der zwoelf Stamme Israels* (Beitrage zur Wissenschaft vom Altem und Neuen Testament, 3:10, Stuttgart, 1930), e Albrecht Alt, *Die Staatenbildung der Israeliten in Palaestina* (Reformationsprogramm der Universitaet Leipzig, 1930), agora reimpresso em Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, II, 1-65. Cf. o capítulo sobre “Der Bund der Israelitischen Staemme”, em Noth, *Geschichte Israels*, especialmente pp. 89 ff. sobre a Dieta de Siquém.

{117} Que as fontes revelam a existência de um Festival do Sinai foi reconhecido por Sigmund Mowinckel, *Le Décalogue* (Etudes d’Histoire et de Philosophie Religieuses, XVI, Paris, 1927) 119 ff. Para uma exploração adicional do problema, ver von Rad, *Das Formgeschichte Problem des Hexateuchs*, 19 ff.

{118} Sobre a forma de culto das tradições do Êxodo (Êxodo 1-15), ver Johannes Pederson, “Passahfest und Passahlegende”, *Zeitschrift fuer die alttestamentliche Wissenschaft*, N.F. XI

(1934), 161-75: e, do mesmo autor, *Israel. Its Life and Culture*, III-IV, 728-37. sobre a forma de culto das tradições do Sinai, assim como sobre a aplicação da forma à construção do Deuteronomio, ver von Rad, *Das Formgeschichtliche Problem des Hexateuchs*, 19 ff. e 24 ff.

[{119}](#) Lods, *Histoire de la Littérature Hébraïque et Juive*. Cf. o capítulo sobre “Critique des Sources” (pp. 83-127) e os suplementos por Parro (p. 1035).

[{120}](#) C.R. North, “Pentateuchal Criticism”, em Rowley (ed.), *The Old Testament and Modern Study*, 48-83. Cf. também o ensaio imediatamente subsequente de N.H. Snaith, “The Historical Books”, 84-114. North tinha à sua disposição alguns dos artigos de Engnell que seriam publicados no Vol II. de Ivan Engnell och Anton Fridrichsen, *Svenskt Bibliskt Uppslagsverk*, 2 vols. (Gävle, 1948-1952). O artigo “Moseboeckerna” foi especialmente usado; “Traditionshistorik metod” também foi importante.

[{121}](#) Cf. especialmente Martin Buber, *Moses* (Zurich, 1948). A obra de Buber é normalmente ignorada em Rowley (ed.), *The Old Testament and Modern Study*, e seu *Prophetic Faith* (New York, 1949) também não é mencionado.

[{122}](#) Martin Noth, *Ueberlieferungsgeschichte des Pentateuch* (Stuttgart, 1948), 267 ff.

[{123}](#) *Ibid.*, 271.

[{124}](#) Otto Eissfeldt, *Hexateuch-Synopse* (Leipzig, 1922). A resenha de Paul Volz foi publicada na *Theologische Literaturzeitung*, 1923; estou citando a passagem a partir de North, “Pentateuchal Criticism”, *loc. cit.*, 55. O leitor deve ficar ciente de que a crítica das fontes do tipo que inspirou a ira de Volz não foi abandonada, mesmo se perdeu muito de seu crédito. Um bom exemplo de um excesso recente neste sentido é C. A. Simpson, *The Early Traditions of Israel* (Oxford, 1948).

[{125}](#) Von Rad, *Das Formgeschichtliche des Hexateuchs*, 1-3.

[{126}](#) Algumas destas questões foram tratadas no Capítulo 5, outras serão examinadas nos §§ 2 e 3 do atual capítulo. Além dos problemas da ordem e da simbolização que são o escopo propriamente dito de nosso estudo, existem os problemas de uma filosofia da linguagem, assim como da relação entre os significados de símbolos da linguagem em geral e símbolos da ordem em particular. Para a relação entre a concepção hebraica do tempo e a sua ordem histórica, cf. o capítulo sobre “Die Isrealitische Zeitauffassung” no brilhante estudo de Thorleif Boman, *Das Hebraisch Denken im Vergleich mit dem Griechischen* (1952; 2ª ed., Goettingen, 1954). O trabalho de Boman exemplifica a mudança de tom da ciência do Antigo Testamento; e o fato de que uma segunda edição se tornou possível em apenas dois anos indica uma consciência cada vez mais profunda da necessidade de fundamentos filosóficos.

[{127}](#) Von Rad, *Das Formgeschichtliche Problem des Hexateuchs*, 58-62.

[{128}](#) Von Rad, *Das erste Buch Mose, Gênesis Kapitel 1-12:9* (Goettingen, 1949), 16, assume para a fonte J uma data de *ca.* 950 a.C., para a fonte E *ca.* 850-750, e para a fonte P *ca.* 538-450.

[{129}](#) Os trabalhos considerados no resumo subsequente são Engnell, *Gamla Testamentet*, I, assim como os artigos de Engnell “Litteraerkritik”, “Moseboeckerna”, e “Traditionshistorik metod”, em Engnell-Fridrichsen, *Svenskt Bibliskt Uppslagsverk*. As formulações mais recentes da posição de Engnell são encontradas em seu “ ‘Knowledge’ and ‘Life’ in the Creation Story,” *Vetus Testamentum*, III, suppl. (Leiden, 1955), 103-19. Eu sou grato à cortesia do Professor Engnell pela separata deste último artigo.

[{130}](#) Engnell, *Gamla Testamentet*, I, 9 ff.

[{131}](#) Cf. o uso de outros métodos, por exemplo, em Engnell, “ ‘Knowledge’ and ‘Life’”, *loc. Cit.* 104 ff., assim como a enumeração de métodos a serem utilizados, chegando a seis, sem contar as subdivisões, em “Planted by the Streams of Water” (reprint from *Studia Orientalia Joanni Pedersen Dicata*, 1953, pp. 85-96), 91, n. 21.

[{132}](#) Engnell, *Gamla Testamentet*, I, 209-59.

[{133}](#) Para a opinião de Engnell sobre o problema da Passah, cf. o seu “Paesah-Massot and the Problem of Patternism”, *Orientalia Suecana*, I (Uppsala, 1952), 39-50.

[{134}](#) Engnell, *Gamla Testamentet*, I, 41, 105.

[{135}](#) Engnell, “ ‘Knowledge’ and ‘Life’ in the Creation Story,” *loc. cit.*, 105.

[{136}](#) Para suas críticas formais à escola de Wellhausen, cf. Johannes Pedersen, “Die Auffassung vom Alten Testament,” *Zeitschrift fuer die alttestamentliche Wissenschaft*, XLIX (1931), 161-81, e seu estudo da Lenda Pascal em *Israel. Its Life and Culture*, III-IV, 728-37. Os trechos que seguem são das pp. 728-31.

[{137}](#) Cf. Engnell, *Gamla Testamentet*, I, nos capítulos sobre “Litteraerkritiken efter Wellhausen” (pp. 175-85) e “Opposition. Kritik uppgoerelse” (pp. 186-209). Martin Noth em particular, *Ueberlieferungsgeschichtliche Studien I. Die Sammelnden und Bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament* (Halle, 1943), é utilizado por Engnell em apoio de suas próprias opiniões sobre as coleções de tradições. Dentre a literatura após 1945 devemos mencionar Artur Weiser, *Einleitung in das Alte Testament* (2ª ed., Goettingen, 1949). Weiser, que não tinha acesso ao trabalho recente da escola de Uppsala quando escrevia, usa o termo *Traditiongeschichte* e reconhece a origem de diversas tradições no culto. Além disso, ele está ciente de que as “fontes” não são documentos literários e que, devido às alterações que elas sofreram no processo da tradição oral e escrita, elas não podem mais ser reconstituídas em uma forma ‘original’. Ele se dispõe, no entanto, a reconhecer as marcas de autoria individual nas fontes, desta forma se aproximando da posição de Gerhard von Rad em seu tratamento do Yahwista. Finalmente, ele está ciente, como Pedersen, que a *Heilgeschichte*, por ter sua origem no culto, é algo completamente diferente da história pragmática.

{138} Sobre o papel das Memórias de David como o centro motivador da historiografia, cf. Gerhard von Rad, “Der Anfang der Geschichtsschreibung im Alten Israel”, *Archiv Fuer Kulturgeschichte*, XXXII (1944), 1-42. Von Rad sabe que o problema da historiografia não pode ser enfrentado unicamente a partir da obra escrita, mas que a confecção da história do modo israelita pressupõe o que chamamos de “existência na forma histórica”. “A capacidade de reconhecer uma sucessão de eventos como uma história se deve, em Israel, à peculiaridade de sua fé.” (p. 6). Baseado nesta conclusão, von Rad pôde então distinguir entre o tipo israelita de historiografia, as crônicas dos impérios cosmológicos, e a historiografia imanentista helênica. Nossa própria opinião nestes assuntos são muito próximas às de von Rad.

{139} Esta é uma introdução estranha a uma história do Reino de Judá. Mas a estranheza desaparece se lembramos que toda a obra de Crônicas é um relato sobre o desastre político, projetado para servir de introdução à Esdras e Neemias.

{140} Para uma explicação adicional sobre a ordem de se abster de sangue, ver Levítico 17:11: “Porque a vida [*nephesh*] da carne está no sangue; pelo que vo-lo tenho dado sobre o altar, para fazer expiação pelas vossas almas [*nephesh*]; porquanto é o sangue que faz expiação, em virtude da vida [*nephesh*] nele.” As dificuldades de tradução são as mesmas do caso do grego *psyche* na utilização homérica. A vida-alma, contida no sangue, é supostamente da mesma substância ontológica que a vida-alma que foi soprada no homem pela sopro animador de Deus (Gen. 2:7). Daí porque a instrução de se abster do sangue de animais mortos é imediatamente seguida do aviso de que o homem nunca deve derramar o sangue de outro homem, ou o seu sangue será derramado em retorno, ‘Pois Deus fez o homem à sua imagem.’ (Gen. 9:6).

{141} Em Gênesis 16 Agar é uma orgulhosa mulher nômade que se irrita com as armações de sua senhora. Ela foge para o deserto e lida bastante bem com a situação. E lá ela recebe o anúncio divino de que um grande destino está previsto para seu filho Ismael. Em Gênesis 17, ela é uma serva impotente que é expulsa para o deserto. Lá ela espera que seu filho morra de calor e de sede, e espera o mesmo fim para si própria. Deus salva os dois através de um milagre, e então anuncia o grande destino. Na primeira versão, o deserto é a liberdade a qual o homem pode recorrer para escapar da opressão social de uma sociedade estabelecida; na segunda, o deserto é o local para onde o homem é enviado contra a sua vontade, e onde ele morre por falta de recursos. Nas duas versões Abraão aparece no papel patético de um marido que abandona sua amante e a expõe à miséria para conseguir manter seu lar em paz.

{142} Para o papel da história na política de David, ver abaixo, Cap. 9 § 4. Para a concepção mais antiga de Gênesis 14, cf. Hermann Gunkel, *Genesis* (Goettingen, 1910), e Otto Procksch, *Die Genesis* (Leipzig, 1913). Gunkel assume que a vitória fabulosa de um herói judeu é típica das lendas da história tardia judaica, como se vê em Crônicas e em Judite. Seria uma compensação pela impotência política, como em Ester (p. 289 ff.) Procksch coloca a história no período helenístico, e a atribui a um desejo de

dar a Abraão um papel na história mundial. Em Melquisedeque, ele identifica uma projeção no passado do sumo sacerdote do Segundo Templo (p. 514 ff.)

{143} H. S. Nyberg, “Studien zum Religionskampf im Alten Testament,” *Archiv fuer Religionswissenschaft*, XXXV (1938), 358.

{144} Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, 108.

{145} Não sabemos muito sobre os aborígenes cananeus, exceto que eles pareciam ser homens extraordinariamente altos para os hebreus. Rephaim foi utilizado como um termo genérico para diversas subdivisões dos aborígenes (Deut. 2). A existência de uma raça gigante de cananeus já foi atestada fora das tradições bíblicas, por textos Ugaríticos que se referem a “Daniel o homem-Rapha” (“The Tale of Aqhat”, traduzido por H.L. Ginsberg, in Pritchard [ed.], *Ancient Near Eastern Texts*, 149 ff.) Alguns dos “descendentes dos gigantes” sobreviveram até o período israelita, atuando como guerreiros ao lado dos filisteus (II Sam. 21: 16-22). O mais famoso dos gigantes foi Golias.

{146} Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, 73, 195. Para textos nos quais o epíteto ocorre, ver os “Poemas sobre Baal e Anath”, traduzidos por H.L. Ginsberg em Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts*, especialmente a seção V A B C, p. 136, de Gordon, *Ugaritic Literature*, 32 ff.

{147} Sobre a questão de deuses pessoais como distintos de deuses locais ou naturais, cf. Albrecht Alt, *Der Gott der Vaeter. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Israelitischen Religion* (Beitraege zue Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 3:12, 1929). Indivíduos espiritualmente sensíveis têm relações de uma divindade até então desconhecida que recebe o nome de “O Deus de N.N.”. Tais deuses pessoais são atestados por inscrições Palmyrenses e Nabatenses dos últimos séculos pré-cristãos. Julius Lewy, “Les textes paléo-assyriens et l’Ancien Testament,” *Revue de l’Histoire de Religions*, CX (1934), corroborou o fenômeno descoberto por Alt com a ocorrência da frase ‘Deus de teu pai’ nos Textos Kultepe de ca. 2000 a.C. Alto observou as relações mais íntimas entre este tipo de deus e o homem como pessoa, assim como a tendência deste tipo de divindade de se tornar um deus da sociedade e da história (*Der Gott der Vaeter*, 46). Cf. Eichrodt, “Religionsgeschichte Israels”, *loc. cit.* 377-79

{148} Para uma análise da situação política da Palestina baseada nas Cartas de Amarna, ver Meyer, *Geschichte des Altertums*, II/1, pp. 362-67.

{149} Sobre a continuidade entre a época de Amarna e o período Hyksos, cf. Albrecht Alt, *Voelker und Staaten Syriens im Fruehen Altertum* (Die Alte Orient, 34:4, Leipzig, 1936), 34 ff.

{150} O significado do nome ‘Apiru, assim como a pergunta de quem seriam os ‘Apiru, ainda estão em debate. É possível que o nome ‘Apiru seja filologicamente ligado à palavra Hebreu, se bem que esta hipótese é questionável por razões arqueológicas. Não há nenhuma dúvida, porém, que os ‘Apiru eram etnicamente hebreus.

{151} Todas as citações são das traduções inglesas por Albright e Mendenhall em Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts*. A carta de Shuwardata, *ibid.*, 487.

{152} Carta de Amarna 288. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts*, 488 ff.

{153} Carta de Amarna 137. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts*, 483 ff. Sobre a questão de Byblos, ver Meyer, *Geschichte des Altertums*, II/1, pp. 347 ff., 360 ff.

{154} Eu me limito a tais conjecturas genéricas da forma mais breve possível. Existe uma vasta literatura sobre a relação entre os ‘Apiru e os Hebreus, e entre os eventos descritos nas Cartas de Amarna e a narrativa bíblica, assim como sobre a cronologia da história hebraica entre Amarna e a Conquista de Canaã. Entretanto, as tentativas astutas e imaginativas de se reconstruir o período entre aproximadamente 1500-1200 a.C., em nenhum dos casos, produziram resultados convincentes. Simplesmente não há fontes suficientes. Para um apanhado equilibrado do problema cf. Adolphe Lods, *Israel*, 43-52, 181-89. Apenas um detalhe deve ser mencionado, pois ele tem repercussões no problema da continuidade. Os nomes de Jacó e talvez também de José são atestados como nomes de lugares em Canaã, nas listas de países Asiáticos em inscrições de Thutmose III (1490-1436 a.C.). Seleções destas listas são agora facilmente acessíveis em Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts*, pp. 242 ff. O nome de Jacob-el é citado como o de um dos reis Hyksos no Egito. Cf. Meyer, *Geschichte des Altertums*, I/2, pp. 321 ff. O melhor apanhado recente do período entre os séculos XVI e XIII é Albright, “Syrien, Phoenizien und Palaestina”, *loc. cit.*, 344-48. Para o problema dos ‘Apiru, ver *ibid.*, 350 f.

{155} Uma relação especial entre os Queneus e Yahweh também aparece em outras fontes. O ancestral epônimo dos queneus, Caim, recebeu a ‘marca de Yahweh’ (Gen. 4:15), uma tatuagem tribal significando a participação no culto. E, na época do Reino, um dos principais defensores do purismo Yahwista foi o fundador da comunidade Rechabita que, de acordo com I Crônicas 2, era um queneu.

{156} Traduzido por Wilson, em Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts*, 378.

{157} Estou seguindo para os versículos 5:19-20 a tradução sugerida por H.S. Nyberg, *Studien zum Hoseabuche, zugleich ein Beitrag zur Klärung des Problems der Alttestamentlichen Textkritik* (Uppsala Universitets Arsskrift, 1935:6), 47: “A guerra entre Sisera e os israelitas é descrita como uma batalha entre os deuses das cidades de Canaã e Yahweh”.

{158} As sugestões do texto seguem o estudo de Gerhard von Rad, *Der Heilige Krieg in Alten Israel* (Zurich, 1951).

{159} Para mais detalhes sobre o ritual de guerra, suas variações, e a rica documentação, ver von Rad, *Der Heilige Krieg*.

{160} No presente contexto os símbolos israelitas estão sendo discutido desde o ponto de vista da existência mundana. As mesmas passagens, refletindo uma questionável virtude cívica, aparecerão em

uma luz completamente diferente quando analisadas em relação às suas implicações espirituais. A fé simples em Yahweh após sua exibição de força militar se torna então uma expressão compacta da percepção de que a fé não tem sua origem na iniciativa humana, mas sim em uma *gratia praeveniens* divina.

[{161}](#) A Pedra de Mesha está datada em *ca.* 830 a.C. A tradução em inglês, por Albright, está em Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts*, 320 ff.

[{162}](#) *The Code of Maimonides. Book Fourteen: The Book of Judges*, trad. A. M. Hershman (New Haven, 1949), 217 ff.

[{163}](#) Para o período filisteu, cf. Otto Eissfeldt, *Das Verhaeltnis der Philistes und Phoenizier zu anderen Voelkern und Kulturen* (Der Alte Orient, 34:3, 1936), e Albright “Syrien, Phoenicien, und Palaestina”, *loc cit.* Os três ataques filisteus a Israel são datados por Eissfeldt *ca.* 1080 (conquista da Samaria), *ca.* 1020 (operações contra Saul), e *ca.* 1000 (operações contra David, após a conquista de Jerusalém). Albright assume a data de *ca.* 1175 para o estabelecimento dos filisteus em suas cinco cidades; para a primeira conquista filistéia, meados do século XI; para Saul, *ca.* 1020-1000.

[{164}](#) O respeito pela instituição real, mesmo quando os ocupantes individuais do trono inspiravam reservas e revolta, permaneceu vivo por muito tempo, inclusive resistindo por vários anos durante o movimento profético. A monarquia, a instituição fundada por Saul, foi explicitamente condenada pela primeira vez na segunda metade do século VIII, pelo profeta Oséias.

[{165}](#) Lods distingue, na versão pró-monarquia, um estrato mais antigo e um mais recente de tradições. Cf. Lods, *Israel*, 352-56, o Apêndice sobre “The Three Versions of the Founding of the Monarchy”.

[{166}](#) *Ibid.*, 354.

[{167}](#) Além de I Samuel 10:10, cf. 19:23-24.

[{168}](#) O significado do trecho obscuro não pode ser determinado com facilidade. As diversas traduções diferem substancialmente.

[{169}](#) A análise precedente se baseia da premissa de que a proclamação de Saul contra os “necromantes” é histórica. Porém, grandes autoridades consideram os trechos relevantes como uma interpolação anacrônica na narrativa. Para esta opinião negativa, ver a análise da visita de Saul à necromante de Endor em Oesterley e Robinson, *Hebrew Religion. Its Origin and Development*, 91 ff. Eu prefiro a opinião de Lods, *Israel*, 358, que considera a tradição ‘perfeitamente provável’. A interpretação deve ser governada pelo princípio de que uma tradição deve ser aceita se não houver indícios conclusivos contra ela. O fato de que a necromancia continuou existindo por toda a história de Israel e teve que ser proibida em ocasiões posteriores não é um argumento válido contra a possibilidade de uma proibição de Saul.

{170} Por exemplo, Gen. 25:8, 17; 35:29; 47:30; 49:29.

{171} Estou usando a palavra “teopolítica”, cunhada por Martin buber, ao invés da palavra ‘teocrática’, para significar a constituição peculiar, existencial e transcendental, de Israel como um povo sob Deus. ‘Teocrático’ pode ser usado convenientemente quando o governo existencial, e particularmente a monarquia, é vivenciado como limitado pelos comandos de Deus, e principalmente quando um clero mede a conduta dos governantes por comandos divinos e exercem influência decisiva. Para a formação do conceito ‘teocrático’ neste sentido, ver Hendrik Berkhof, *Kirche und Kaiser* (Zollikon-Zurich, 1947), 143 ff. Como o texto mostra, o elemento teocrático invade a constituição de Israel precisamente quando a experiência teopolítica é perturbada pelo estabelecimento da monarquia.

{172} No *Mishneh Torah* Maimônides enumera como guerras santas as guerras contra as ‘sete nações’ que ocupavam Canaã antes da Conquista, contra Amaleque, e guerras defensivas (XIV, 5, 1).

{173} Na verdade, Juízes projeta as experiências até os eventos que precederam a ascensão de Gideão ao trono. Cf. Juízes 8:23.

{174} Para a história de Israel durante este período, cf. os capítulos sobre “Saul” e “David” em Robinson, *A History of Israel*, I.

{175} Para a história de Judá, cf. *ibid.*, especialmente a nota sobre “The Origin of the Tribe of Judah”, 169 ff. Para um estudo mais detalhado dos movimentos tribais das regiões ao sul, assim como sobre a organização tribal, cf. Noth, *Geschichte Israels*, 74 ff., 167 ff.

{176} Para o debate sobre as Memórias, sua autoria, propósito, e data, ver Lods, *Histoire de la Littérature Hébraïque et Juive*, 160-68.

{177} Sobre esta questão, ver Von Rad, *Der Heilige Krieg*, 36, assim como o resto da literatura ali citada.

{178} O censo de David aparentemente despertou a consciência do povo e deu origem à diversas especulações. No relato paralelo posterior do censo, em I Crônicas 21, é Satã quem estimula David à sua transgressão da ordem Yahwista. A estória de Satan no Antigo Testamento é muito complicada, porém, e será excluída de nosso estudo. Cf. os estudos contidos no volume *Satan*, dos *Études Carmélitaines*, 1948, especialmente o estudo “Ange ou bête?”, por A. Lefèvre, S.J.

{179} Para uma reconstrução mais detalhada dos eventos pragmáticos, utilizando conjecturas para preencher as lacunas da narrativa, cf. o capítulo sobre “Der Grosstaat Davids” em Noth, *Geschichte Israels*.

{180} Cf. o relato paralelo, com pequenas variações, em I Crônicas 17.

{181} Para a fusão dos dois deuses e o sincretismo Davídico, ver Ivan Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East* (Uppsala, 1945), 175: “... David, o fundador real e intencional da

monarquia sacra israelita no verdadeiro sentido do termo, e da religião oficial real ‘sincrética’”.

[{182}](#) Sigmund Mowinckel, *Han som kommer* (Copenhague, 1951), 45.

[{183}](#) *Archives Royales de Mari*. Publiées sous la direction de André Parrot et Georges Dossin. XV. *Répertoire Analytique des Tomes I à V*. Par Jean Bottéro et André Finet. (Paris, 1954). No “Lexique”, p.200, s.v. *dawidum* recebe mais de 20 referências.

[{184}](#) Noth, *Geschichte Israels*, 165. Aubrey R. Johnson, “The Role of the King in the Jerusalem Cultus”, in S.H. Hooke (ed.) *The Labyrinth* (London, 1935), 81.

[{185}](#) Se a tradição do combate entre David e Golias é confiável, a versão alternativa, em II Samuel 21:19, na qual Elcanã é o herói do feito, se torna de interesse. Contra a premissa de que Elcanã é o nome original de David pode-se argumentar, porém, que o Elcanã da estória é um dos *gibborim* de David, claramente distinto do próprio David.

[{186}](#) As consoantes *dwd* podem ser vocalizadas de diversas formas, as mais importantes para o nosso estudo sendo *dawid*, *dod*, *dodo*. Devemos notar que apenas Crônicas vocaliza inequivocamente como *dawid*, ao inserir um *yodh* depois do *waw*. Esta prática reflete uma intenção tardia seletiva, pois Samuel, Reis e os Salmos se limitam a *dwd*, deixando a vocalização em aberto. O Texto Masorético aceita a vocalização de Crônicas para Samuel, Reis, e os Salmos. Devemos notar também que nos trechos sobre os primeiros feitos de David existe uma grande quantidade de Dodos. O Elcanã citado acima é, em II Samuel 23:24, o ‘filho de Dodo de Belém’; e o Eleazar de 23:9 é também o filho de um Dodô. As dificuldades e incertezas da vocalização se tornam aparentes quando o significado do contexto é duvidoso. O trecho II Samuel 21:15-16 é traduzido pela Versão Autorizada inglesa como ‘David ficou cansado. E Ishbi-benob, um dos descendentes dos gigantes ... pensou em matar David’; enquanto a tradução de Chicago diz: ‘E então se levantou Dodô, que era um dos descendentes dos gigantes ... e ele pensou em matar David.’

[{187}](#) Engnell, *Studies in Divine Kingship*, 176.

[{188}](#) *Ibid.*

[{189}](#) Sobre o problema complexo do *ledawid* ver Sigmund Mowickel, *Offersang og sangoffer. Salmediktingen i Bibelen* (Oslo, 1951), 87 ff., 360 ff., e a longa Nota 31 na pp. 601 ff.

[{190}](#) Engnell, *Divine Kingship*, 176.

[{191}](#) Umberto Cassuto, *La Questione della Genesi* (Florença, 1934). Lewy, “Lês textes paléo-assyriens et l’Ancien Testament” *loc. cit.*, 26-65. H.S. Nyberg, “Studien zum Religionskampf im Alten Testament,” *loc. cit.*, 329-87. O leitor deve ser alertado de que excelentes autoridades no Antigo Testamento tem restrições à nova interpretação. Cf. Albrecht Alt, “Das Koenigtum in den Reichen Israel und Juda,” *Vetus Testamentum*, I (1951), 2-22. Alt (p. 18) considera possível que as formas

jebusitas tenham sido adotadas por David, mas acha que o conteúdo de Gênesis 14 e do Salmo 109 é muito incerto para fornecer uma fundação segura às interpretações a eles atribuídas.

[{192}](#) Eu gostaria de enfatizar de que a premissa sobre a forma atual do texto aqui explicada, e por mim aceita, não afeta a interpretação da estória de Abrão dada anteriormente. Temos que distinguir, em Gênesis 14, entre (1) uma tradição original sobre Abrão que não foi preservada, (2), a forma atual, na qual a tradição foi elaborada pela propaganda Davídica, e (3) o retorno ao elemento Abrâmico, contido na forma atual, pelos redatores da história dos Patriarcas. Trechos do Antigo Testamento frequentemente têm mais de um significado, devido aos níveis de tradição oral e elaboração literária. Infelizmente, o problema dos múltiplos significados nem sempre é observado pelos eruditos do Antigo Testamento. A descoberta de novos significados, portanto, frequentemente é acompanhada pela falsa conclusão de que os significados discernidos anteriormente eram erros de interpretação.

[{193}](#) Cassuto, *Genesi*, 372. Nyberg, “Studien”, *loc. cit.*, 377.

[{194}](#) Cassuto, *Genesi*, 372. Nyberg, “Studien”, *loc. cit.*, 360.

[{195}](#) Nyberg, “Studien”, *loc. cit.*, 376.

[{196}](#) Cassuto, *Genesi*, 374: Israel não deve nada a Canaã. Tudo o que Israel possui é um dom exclusivo de Yahweh, que é identificado com o El Elyon de Jerusalém. Nyberg, “Studien”, *loc. cit.*, 361.

[{197}](#) Nyberg, “Studien”, *loc. cit.*, 375.

[{198}](#) Johnson, “The Role of the King”, *loc. cit.*, 87, 95, 97.

[{199}](#) Engnell, *Gamla Testamentet*, I, 119.

[{200}](#) Lewy, “Les textes paléo-assyriens,” *loc. cit.*, 62.

[{201}](#) Nyberg, “Studien”, *loc. cit.*, 355.

[{202}](#) Lewy, “Les textes paléo-assyriens,” *loc. cit.*, 62. Nyberg, “Studien”, *loc. cit.*, 373 ff.

[{203}](#) Engnell, *Gamla Testamentet*, I, 139.

[{204}](#) Nyberg, “Studien”, *loc. cit.*, 355.

[{205}](#) Franz M. R. Boehl, “Aelteste Keilinschriftliche Erwaechnung der Stadt Jerusalem und ihrer Goettin?” *Acta Orientalia*, I, (Leiden, 1923), 80.

[{206}](#) Nyberg, “Studien”, *loc. cit.*, 375.

[{207}](#) Geo Widengren, *Psalm 110 och det sakrala kungadoemet i Israel* (Uppsala Universitets Arsskrift, 1941: 7,1), 21.

[{208}](#) Sobre a atmosfera cananéia e oriental em geral que permeia o Salmo, cf. *ibid.* e *Sakrales Koenigtum im Alten Testament und im Judentum* (Stuttgart, 1955), de Widengren, 44 ff. Ver também

Aage Bentzen, *Messias. Moses Redivivus. Menschensohn* (Abhandlungen zue Theologie das Alten und Neuen Testaments, Zurich, 1948), 12, 17 ff., e Mowinckel, *Offersang og sangoffer*, 75 ff. Sobre a época do Salmo 109, Mowinckel crê que os oráculos do Salmo dificilmente seriam aplicáveis ao próprio David, mas sim, possivelmente, a Salomão (*ibid.*, 411 ff.), porque David já era rei no momento em que conquistou Jerusalém. O argumento é plausível mas não conclusivo, pois sabemos muito pouco sobre as cerimônias pertinentes ou sobre o momento de sua aplicação para tirar tais conclusões com segurança. O texto do curto Salmo é difícil e em alguns lugares não está bem preservado, de modo que as traduções tradicionais são praticamente inúteis. Nós usamos a tradução de Widengren em *Psalms 110*, p. 3 ff., como corrigida em *Sakrales Koenigtum*, 44 ff. Divergimos, porém, de Widengren ao atribuir as falas aos oradores, para tornar a seqüência de oráculos mais inteligível. Além disso, nossas atribuições se encaixam mais adequadamente à interpretação de Widengren do Salmo com uma série de oráculos de um ritual de coroação do que a própria atribuição de Widengren. O diverso material comparativo que justifica tanto a tradução como a interpretação não pode ser reproduzido aqui; o leitor deve consultar as obras de Widengren, assim como a bibliografia citada em *Sakrales Koenigtum*.

{209} Duhm insiste nesta tradução, que é seguida pela escola de Chicago.

{210} As principais exceções são americanas: M Battenwieser, *The Psalms. Chronologically Treated with a New Translation* (Chicago, 1938), e R. H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament* (New York, 1941). Indeciso sobre a questão é Lods, *Histoire de la Littérature Hébraïque et Juive*.

{211} Mais recentemente, a reinterpretação dos textos se estendeu inclusive ao Novo Testamento. Cf. Harold Riesenfeld, *Jésus Transfigure. L'Arrière-Plan du Récit Evangélique de la Transfiguration de Notre Seigneur* (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis, XVI, Lund, 1947); e Goesta Lindeskog, *Studien zum Neutestamentlichen Schoepfungsgedanken*, I (Uppsala Universitets Arsskrift, 1952: 11).

{212} Lods, *Histoire*, 724.

{213} Mowinckel, *Offersang og sangoffer*, 24.

{214} Um levantamento do estudo do Saltério, antigo e recente, é encontrado em Lods, *Histoire*, 718-42. Sobre o recente estudo do Saltério, existe um excelente capítulo por Aubrey R. Johnson, "The Psalms", em Rowley (ed.), *Old Testament and Modern Study*, 162-209. Os breves resumos do processo em Hand-Joachim Kraus, *Die Koenigsherrschaft Gottes im Alten Testament. Untersuchungen zu den Liedern von Jahwes Thronbesteigung* (Beitraege zur Historischen Theologie 13, Uebgingen, 1951), 15-26, e do próprio autor, *Gottesdienst in Israel. Studien zur Geschichte des Laubhuettenfestes* (Beitraege zur Evengelischen Theologie, 19, Munich, 1954), são muito esclarecedores. A publicação recente por Sigmund Mowinckel, " 'Psalm Criticism Between 1900 and 1935' (Ugarit and Psalm Exegesis)", *Vetus Testamentum*, V (1955), 13-33, tem um peso especial pela autoridade de seu autor.

[{215}](#) A obra de Gunkel se estender por uma grande quantidade de tempo e sofreu revisões, particularmente sob a influência de Mowinckel, cuja obra será discutida nos próximos parágrafos. A primeira apresentação sistemática de seus princípios foi dada em “Die Israelitische Literatur”, Paul Hinneberg (ed.), *Die Kultur der Gegenwart, I/7* (Leipzig-Berlin, 1906). Seu trabalho principal sobre os Salmos é *Die Psalmen* (Goettingen, 1926). Seu último trabalho, terminado por Begrich, é o *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religioesen Lyrik Israels*. (Goettingen, 1933).

[{216}](#) A primeira elaboração de grande alcance de suas idéias foi fornecida por Mowinckel nos seis volumes de su *Psalmenstudien* (1921-1924). O volume mais importante para nossos estudos é *Psalmenstudien, II. Das Thronbesteigungsfest Jahwaes und der Ursprung der Eschatologie* (Videnskapsselskapets Skrifter, II, 1921, N. 4, Kristiania, 1922). A última formulação completa, com modificações, é *Offersang og sangoffer*. Alguns aspectos particulares foram reformulados em *Zum Israelitischen Neujahr und zer Deutung der Thronbesteigungpsalmen* (Avhandlungen, Norske Videnskap-Akademie, Oslo, II, 1952, N. 2, Oslo, 1952). Cf. também o levantamento da crítica dos Salmos mencionado anteriormente em *Vetus Testamentum*, V.

[{217}](#) O estudo do Festival de Ano Novo, assim como dos Salmos a ele ligados, que preencheu a totalidade do Volume II do *Psalmenstudien* (1922) de Mowinckel, ainda ocupa o capítulo mais longo, “Salmer til Jahves tronstigningsfest”, em *Offersang og sangoffer*, 118-91.

[{218}](#) Cf. a obra inicial de Gunkel, *Schoepfung und Chaos in Urzeit und Endzeit* (Goettingen, 1895).

[{219}](#) O impacto de Groenbech nos estudos israelitas também foi sentido na obra de Pedersen, *Israel. Its Life and Culture*.

[{220}](#) No momento em que ele escreveu o seu *Psalmenstudien*, Mowinckel não sabia que ele tinha sido antecipado por Paul Volz, *Das Neujahrsfest Jahwes (Laubhuettenfest)* (Tuebingen, 1912). As monografias de Heinrich Zimmern, *Zum Babylonischen Neujahrsfest*, foram publicadas no *Berichte ueber die Verhandlungen der Saechsischen Gesellschaft der Wissenschaften*, LVIII (1906) e LXX (1918). É mais fácil encontrar Heinrich Zimmern, *Das Babylonische Neujahrsfest* (*Der Alte Orient*, 25:3, Leipzig, 1926).

[{221}](#) Gunkel-Begrich, *Einleitung in die Psalmen*, 105, enfatiza a irrelevância do argumento de que tal festival (procissão de Yahweh até seu santuário, e glorificação do Deus entronizado) não é mencionado no Antigo Testamento, já que todo um universo de cerimônias, que pode ser inferido a partir dos Salmos, também não é mencionado. Um levantamento destes festivais e cerimônias desconhecidos é dado em *ibid.*, 61-65.

[{222}](#) A terminologia convencional que se refere à “religião” e a “fenômenos religiosos” ainda é um obstáculo grave à uma compreensão adequada da história, não apenas israelita mas do Oriente Médio em geral. É impossível exagerar ao enfatizar sempre que a palavra “religião” não ocorre na Bíblia.

{223} S.H. Hooke, “The Myth and Ritual Pattern of the Ancient East,” em S.H. Hooke (ed.), *Myth and Ritual* (London, 1933), 8. Cf. no mesmo volume o ensaio de Hooke sobre “Traces of the Myth and Ritual Pattern in Canaan.” A interpretação do padrão oferecida por Hooke ainda era bastante inadequada, pois ele considerava que seria a função do ritual “lidar com o elemento imprevisível da experiência humana.” Mesmo assim, ele reconheceu o padrão como sendo adaptado à estrutura social da qual o Rei era o centro (p. 4).

{224} Johnson, “The Role of the King”, em Hooke (ed.), *The Labyrinth*, 110 ff.

{225} Sabemos que Johnson tem consciência metodológica da importância de sua obra por sua reafirmação da questão em “The Psalms”, em Rowley (ed.), *The Old Testament and Modern Study*, 193-95.

{226} Ivan Engnell, *Studies in Divine Kingship*, I (1943), Aage Bentzen, *Det sakrale Kongedoemme* (Copenhagen, 1945). Henri Frankfort, *Kingship and the Gods* (1948). Geo Widengren, *Sakrales Koenigtum im Alten Testament und im Judentum* (1955). O trabalho de Aubrey R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel* (Cardiff, 1956), ainda não tinha sido publicado quando este parágrafo foi escrito.

{227} Cf. os capítulos sobre “The Evidence of the Ras Shamra Texts” e “The Krt Text,” em Engnell, *Studies in Divine Kingship*. Para uma breve caracterização do padrão cananeu de cultos, em distinção ao padrão geral do Oriente Médio, cf. Engnell, *Gamla Testamentet*, I, 116 ff. e 118 ff. Para a relação entre os padrões cananeu e israelita de cultos, cf. o “Exkurs II: Ueber das israelitische Neujahrsfest” em Widengren, *Sakrales Koenigtum*, 62-79. Sobre o cenário Ugarítico, especialmente nos Salmos, cf. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, 14-16.

{228} Cf. o levantamento sobre a instituição da monarquia divina no Egito, na Babilônia, e em Canaã, em Mowinckel, *Han som kommer*, 25-44, seguido do estudo do “Israels kongeideal,” 46-68. A conexão íntima entre o Festival de Ano Novo e o papel do rei, como enfatizada por Johnson, foi admitida por Mowinckel em “Psalm Criticism,” *Vetus Testamentum*, V, 17.

{229} Gerhard von Rad, *Erwaegungen zu den Koenigpsalmen* (Zeitschrift fuer die alttestamentliche Wissenschaft, N.F., XVII, Berlin, 1940-41), 216-22.

{230} Para a extensão do uso, cf. as referências s. v. *kungaideologi* nos índices de *Offersang og sangoffer* de Mowinckel ou de *Gamla Testamentet*, I, de Engnell; ou, mais recentemente, a seção chamada de “Die Kroenungsorakel und die Koenigsideologie”, em *Sakrales Koenigtum* de Widengren.

{231} Kraus, *Die Koenigsherrschaft Gottes im Alten Testament*, 145, n. 1, reúne alguns trechos da obra do falecido Aage Bentzen, *Messias. Moses redivivus. Menschensohn* que são realmente surpreendentes. Mas eu hesito em concordar com Kraus que tais proposições “significam uma séria

crise da teologia”. Esta “crise” em particular parece sanável através da aplicação de energia intelectual aos problemas teóricos envolvidos.

{232} Gerhard von Rad, *Das Formgeschichtliche Problem des Hexateuchs, e Deuteronomium-Studien* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, N.F. XL, Goettingen, 1947). Que um problema de culto desta natureza existia já tinha sido notado por Sigmund Mowinckel, *Le Décalogue*, especialmente p. 129.

{233} Von Rad, *Das Formgeschichtliche Problem*, 19 ff.

{234} O ponto foi elaborado, apesar de suas implicações não terem sido completamente percebidas, em Hans-Joachim Kraus, *Gottesdienst in Israel*, 55 ff.

{235} Novamente este ponto foi visto por Kraus, *Die Koenigsherrschaft Gottes im Alten Testament*, 70, n. 1: “A nossa tarefa é interpretar o Antigo Testamento, não a partir dos mitos do Antigo Oriente, mas sim a partir de si próprio, apesar de com a atenção devida aos mitos estrangeiros.” Isto levanta a pergunta sobre o que o “Antigo Testamento em si próprio” realmente é. A referência de Kraus aos “eventos proféticos-históricos no povo da Aliança do Antigo Testamento” aponta na direção certa, mas a construção de conceitos apropriados para a tarefa mal começou. O próprio Kraus insiste (p. 145 ff.): “Sob todas as circunstâncias o conceito de história do Antigo Testamento deve ser esclarecido agora. Os conceitos conservadores de *Offenbarungsgeschichte* e *Heilgeschichte* não têm serventia na teologia, a não ser que eles sejam claramente definidos.” Concordamos com ele que as categorias dos seminários teológicos, que se originam no conceito Agostiniano da *historia sacra*, precisam de grandes refinamentos hoje em dia para atender às exigências de uma situação teórica muito mais complexa.

{236} Mowinckel utiliza o termo ‘mito histórico’; Kraus prefere ‘história mítica’.

{237} Para a caracterização do estado do problema, escolhemos um exemplo dentro do esforço alemão de alcançar uma compreensão mais crítica da forma especificamente israelita. O esforço, na verdade, é bem amplo. Deve ser mencionado em particular o trabalho de Albrecht Alt, cujos numerosos estudos estão mais acessíveis atualmente em *Kleine Schriften zue Geschichte des Volkes Israels*. Alt, “Die Urspruenge des Israelitischen Rechts” (1934), “Die Wallfahrt von Sichem nach Bethel” (1938), e “Gedanken Ueber das Koenigstum Jahwes” (1945), tem relevância especial para o problema em questão. Martin Noth, “Gott, Koenig, Volk im Alten Testament. Eine methodologische Auseinandersetzung mit einer gegenwaertigen Forschungsrichtung,” *Zeitschrift fuer Theologie und Kirche* (1950), não me era disponível.

{238} A principal monografia é a de Kraus, *Die Koenigsberrschaft Gottes im Alten Testament*.

{239} *Ibid.*, 67; Kraus, *Gottesdienst in Israel*, 77.

{240} Kraus, *Gottesdienst in Israel*, 77.

{241} Alt, “Das Koenigtum im den Reichen Israel und Juda,” *loc. cit.*, 18.

{242} Kraus, *Die Koenigsherrschaft Gottes im Alten Testament*, 67.

{243} *Ibid.*

{244} Este é o centro do estudo de Kraus em *Koenigsherrschaft Gottes*. A tentativa de descobrir nas Canções de Entronização a influência do Deutero-Isaías, justificando assim sua datação pós-exílica, aparentemente fracassou pelas razões propostas por Aubrey R. Johnson, “The Psalms,” em Rowley (ed.), *Old Testament and Modern Study*, 193 ff., contra a tentativa similar feita anteriormente por N. H. Snaith, *Studies in the Psalter* (1934) e *The Jewish New Year Festival* (1947).

{245} Kraus, *Die Koenigsherrschaft Gottes im Alten Testament*, 69 ff.

{246} Cf. Leonard Rost, “Sinaibund und Davidsbund,” *Theologische Literaturzeitung*, LXXII (Leipzig, 1947). Sobre as ondas reformistas em Judá, ver Kraus, *Gottesdienst in Israel*, 70 ff., 82, 90. Particularmente importantes são os *Deuteronomium-Studien* de Gerhard von Rad, que revelam a pequena nobreza com propriedades fora de Jerusalém como a força social por detrás da reforma Deuteronomica (p. 43).

{247} A. J. Wensinck, “The Semitic New Year and the Origin of Eschatology,” *Acta Orientalia*, I (Leiden, 1923), 158-99.

{248} *Ibid.*, 170. Cf. a fórmula citada anteriormente, *ibid.*, 198.

{249} Mowinkel, *Psalmenstudien II*, 226.

{250} Sobre o reino de Deus como presença no culto, cf. *ibid.*, 213.

{251} Von Rad, *Das Formgeschichtliche des Hexateuchs*, 20.

{252} John Gray, “Canaanite Kingship in Theory and Practice,” *Vetus Testamentum*, II (1952), 219.

{253} *Ibid.*, 218.

{254} *Ibid.*, 220.

{255} Albrecht Alt, “Das Koenigtum in den Reichen Israel um Juda,” *Vetus Testamentum*, I, 18 ff. A mesma opinião é defendida por Kraus, *Gottesdienst in Israel*, 72, n. 125 e 77, n. 134, exceção feita aos elementos jebusitas em Jerusalém.

{256} Os Textos das Pirâmides mencionados são importantes no presente contexto assim como na relação entre o simbolismo egípcio e o simbolismo mosaico que será discutida no Capítulo 12, §2, 1. Desde a tradução de Kurt Sethe em *Uebersetzung und Kommentar zu den altaegyptischen Pyramidentexten* começa apenas com *Spruch 213*, e a tradução de Mercer para o inglês tem sido questionada, eu conferi a correção da tradução de Mercer nestes trechos em particular com uma egiptóloga. Eu sou grato pela gentileza da Dr. Ursula Heckel do Aegyptologische Seminar de Munich.

{257} No Salmo 98 o paralelo entre Yahweh e o Rei sofre a superposição de um conteúdo adicional, de tal forma que o segundo membro do paralelo, o Rei, pode ser concebido como sendo também Yahweh.

{258} R.H. Charles (ed.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, II, *Pseudepigrapha* (Oxford, 1913), 647-51. As citações que se seguem no texto foram levemente alteradas tendo em mente a tradução de Paul Riessler em *Altjuedisches Schriftum ausserhalb der Bibel* (Augsburg, 1928).

{259} Naquela época apenas onze tribos eram contadas: I Reis 11:29-39.

{260} Alt, “Das Koenigtum in den Reichen Israel und Juda,” *Vetus Testamentum*, I, enfatiza o fator da liderança carismática nos princípios do Reino do Norte. Depois da experiência com a dinastia Davídica, a Israel independente queria retornar ao modelo da monarquia carismática de Saul (pp. 4f; 7-9). Eu hesito em aceitar esta opinião sem cautelas. Enquanto é verdade que a memória da monarquia de Saul pode ter fornecido um motivo contribuinte para a derrubada das duas primeiras dinastias, o breve relato de I Reis não se refere a qualquer carisma especial de Jeroboão ou Baasha. Além disso, as dinastias tinham que ser formadas, através da sucessão de pai para a filho, antes que pudessem ser derrubadas. E as fontes não indicam qualquer motivo antidinástico durante a sucessão ou durante a derrubada. Parece preferível, portanto, enfatizar o fato de que o trono do novo reino estava aberto à conquista pelo competidor mais forte.

{261} As datas do período foram extraídas da nota sobre “The Chronology of the Regal Period,” em Robinson, *A History of Israel*, I, 454-64.

{262} Para os símbolos no Templo, ver Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, especialmente o Capítulo 5 e as referências bibliográficas.

{263} Filo, *Vita Mosis II*, 117 e *De specialibus legibus I*, 95 (Loeb Classical Library, *Philo*, Volumes VI e VII).

{264} Filo, *Vita Mosis II*, 135.

{265} Filo, *De specialibus legibus I*, 96. Cf. também o Eclesiástico, 18:24.

{266} Hubert Scharde, *Der Verborgene Gott* (Stuttgart, 1949), 46 ff. chama a atenção para a escuridão do Deir no Templo de Salomão como um traço inusitado na arquitetura religiosa da época, assim como para o debate sobre a luz e a escuridão do santuário nos poemas dos tabletes de Ras Shamra (as passagens relevantes dos “Poemas sobre Baal e Anath” podem ser encontradas em Pritchard [ed.], *Ancient Near Eastern Texts*, 134). É possível que o debate fenício tenha sido atizado pela Revolta de Amarna de Akhenaton, com sua iluminação dos santuários egípcios, e que a reação tenha acentuado a escuridão. Mas este é um assunto para a atenção dos arqueólogos.

{267} O trecho de I Reis 20:14-15 sugere a coexistência de uma exército permanente organizado por distritos administrativos e uma milícia popular.

{268} O poder da Fenícia, naquele momento muito grande, estava se dissolvendo rapidamente. A grande era da colonização fenícia, a partir do século XII, estava terminando. A última grande fundação foi Cartago, em 814. O poder fenício, na realidade, estava sendo transferido para a área das colônias, a oeste.

{269} Já que nenhuma outra fonte sobreviveu, especulações sobre a natureza da tripla aliança são inúteis. Falamos da ‘equivalência’ entre Yahweh e o Baal Melqart. Esta linguagem significa apenas que o Baal recebeu um culto público em Samaria ao lado do deus do país. Como a relação era percebida pelo lado fenício da equação, não sabemos. Os templos do Baal Melqart eram colocados em todas as colônias fenícias como a garantia político-religiosa da filiação permanente à cidade mãe. Devemos considerar a possibilidade de que a relação com Samaria não fosse recíproca. O que do lado Omríada era presumivelmente considerado uma tripla aliança centrada em Israel podia se parecer, ao senhor de Tiro, com uma medida política de uma talassocracia mediterrânea para proteger suas rotas comerciais no interior da Ásia contra as incursões aramaicas. Ethbaal, o orgulhoso e energético fundador de uma nova dinastia, pode ter considerado Samaria como uma tributária valiosa de seu império. A presunção da mutualidade nas relações, com um culto de Yahweh em Tiro, é razoável em vista do que sabemos sobre a política Omríada, mas não é mais do que meramente provável.

{270} O Livro da Aliança é motivo de controvérsia devido a (1) sua gênese e estrutura literária, (2) sua data de composição, no todo e em partes, e (3) a origem e data do conteúdo das diversas partes. Não podemos evitar completamente a controvérsia, já que várias destas questões afetam o significado do livro da lei e seu conteúdo, mas confinaremos a discussão no texto a assuntos que tem uma relevância direta aos nossos problemas específicos. Para uma análise mais profunda, ver J. M. Powis Smith, *The Origin and History of Hebrew Law* (Chicago, 1931), assim como a literatura citada nesta obra. O estudo de Smith nem sempre é o mais penetrante, mas ele reforça convenientemente as suas comparações do código hebreu com os demais códigos orientais através de apêndices que contêm traduções do Código de Hammurabi, do Código Assírio, e do Código Hitita. Para uma análise mais sagaz das relações entre o Livro da Aliança e os demais códigos, cf. Lods, *Histoire de la Littérature Hébraïque et Juive*, 1950, 204-19. Lods também deve ser consultado sobre o estado atual da controvérsia e da literatura desde 1931. Além disso, desde o estudo de Smith, foram publicados fragmentos de códigos babilônicos que antecedem o Código de Hammurabi. Suas traduções inglesas, por Kramer e Goetze, podem ser encontradas em Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts*. A mesma coleção de textos também contém novas traduções do Código de Hammurabi (Meek), do Código Assírio (Meek), e do Código Hitita (Goetze). Especialmente importante para a análise que segue no texto são Alfred Jepsen, *Untersuchungen zum Bundesbuch* (Stuttgart, 1927), e Albrecht Alt, “Die

Urspruenge des Israelitische Rechts” (1934) em *Kleine Schriften zue Geschichte des Volkes Israel*, I (Munich, 1953), 278-332.

{271} Bruno Baentsch, *Das Bundesbuch* (1892). Lods, *Histoire de la Littérature Hébraïque et Juive*, 205 ff.

{272} O Decálogo de Êxodo 20:2-17 será examinado no Capítulo 12, sobre “Moisés.”

{273} A tradução de Goodspeed, “Ele é meu Escolhido”, ao invés de “Em quem pus minha afeição”, talvez se aproxime mais do significado original

{274} Nenhuma tradução deste trecho é satisfatória sem uma explicação. A versão tradicional inglesa (King James Version) tem “Eu não vim para destruir, mas sim para completar” – o que é literal, mas não esclarece qual o significado desejado. Goodspeed tem “cumprir” – que se apóia demasiado no sentido legal. Rieu tem “para levá-los à perfeição” – que em nossa opinião é o mais próximo do sentido de saturação, de um significado que já estaria presente na Lei e nos Profetas, presente no grego *plerosai*. Preferimos a nossa própria tradução, acima.

{275} Malaquias 3:23, no Texto Masorético, é repetido no final do Livro profético: “Vou mandar-vos / o profeta Elias / antes que venha / o grande e temível Dia de Yahweh.” Já que Malaquias é o último dos Doze, a repetição no texto (que não está presente nas versões revisadas da Bíblia) confere ao Dia de Yahweh o caráter da quintessência da mensagem profética como um todo.

{276} Esta frase se refere estritamente aos problemas da simbolização adequada. O mistério da Encarnação em si mesmo, da consubstancialidade de Deus e do homem, é impenetrável. E as suas conseqüências para a ordem substantiva da história não serão completamente compreendidas enquanto a história durar. Mesmo em referência à simbolização adequada, a frase deve ser entendida com o devido cuidado, pois o significado da história sob a interpretação cristã está tão longe de uma expressão positiva satisfatória hoje como era na época de Jesus e de sua geração. A frase, portanto, significa apenas que levou algum tempo para que as deficiências mais óbvias dos símbolos tradicionais da ordem histórica fossem vencidas.

{277} Partimos da premissa de que o Deuterônomo, ou seja, o seu núcleo original, é de fato o livro da lei de Josias, uma premissa que tem sido predominante desde de Wette (1805). Na década de 1920 a datação do século VII foi frequentemente questionada. G. Hoelscher queria puxar a data para o século VI ou V (1922); A.C. Welch queria empurrá-la para o período de Salomão (1924). Sobre a gênese literária e a estrutura do Deuterônomo, assim como sobre a controvérsia que acompanha o livro, cf. Lods, *Histoire de la Littérature Hébraïque et Juive* (195), 345 ff.; sobre as diversas teorias desde 1920, cf. C.R. North, “Pentateuchal Criticism,” em Rowley (ed.), *The Old Testament and Modern Study* (1951), 48 ff. A forma atual do Deuterônomo aparentemente segue a perícopes do Sinai (Êxodo 19-24). As principais divisões são (1) relato histórico dos eventos do Sinai e parênese (Deuterônomo 1-11); leitura da Lei (Deuterônomo 12-26); (3) a Aliança (Deuterônomo 26:16-19); (4) Bênção e

Maldição (Deuterônimo 27 ff.). Sobre este problema, ver Von Rad, *Das Formgeschichtliche Problem des Hexateuchs*, 24.

{278} A frase ‘uma cópia da Torah’ é traduzida pela Septuaginta como *deuteronomion*, o que conferiu ao quinto livro do Pentateuco o seu nome; o título hebraico é *debharim* – Discursos.

{279} Gerhard von Rad, *Das Gottesvolk im Deuteronomium* (1927); *Das Formgeschichtliche Problem des Hexateuchs* (1938); *Deuteronomium-Studien* (1947); *Der Heilige Krieg im Alten Israel* (1951). Eichrodt, “Religionsgeschichte Israels,” *loc. cit.*, 377-448, o capítulo sobre “Die Politische Theokratie der Reformkreise,” *ibid.*, 421-27.

{280} Von Rad, *Das Gottesvolk*, 59-61.

{281} Deuterônimo 5:2-4; 9:1; 15:15; 26:17; 27:9; 29:10; 30:15,19. Cf. von Rad, *Das Formgeschichtliche Problem des Hexateuchs*, 25 ff.

{282} Sobre a história militar do período, cf. Eberhard Junge, *Der Wiederaufbau des Heerwesens des Reiches Juda unter Josia* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 4:23, Stuttgart, 1937).

{283} Von Rad, *Der Heilige Krieg*, 79 ff.

{284} Von Rad, *Deuteronomium-Studien*, 43.

{285} Por exemplo, Deuterônimo 11:23 ff., 19:1, 20:16 ff. Para a documentação destes aspectos do Deuterônimo, cf. von Rad, *Der Heilige Krieg*, 68 ff.

{286} *Ibid.*, 70. Para a organização formal do Deuterônimo, seguindo o modelo da perícopa do Sinai, cf. von Rad, *Das Formgeschichtliche Problem des Hexateuchs*, 23-30.

{287} Cf. Capítulo 7.2.2.

{288} Eichrodt, “Religionsgeschichte Israels,” *loc. cit.*, 426.

{289} Da literatura mais antiga sobre Moisés, Paul Volz, *Mose und sein Werk* (1907; 2ª ed., Tübingen, 1932), e Hugo Gressmann *Mose und seine Zeit* (Göttingen, 1913), foram usados. A compreensão de Moisés alcançou uma nova base no trabalho de Martin Buber, *Moses*, 1948, na medida em que a imagem paradigmática de Moisés, como aparece no texto da narrativa, foi levada a sério. Buber, porém, não permaneceu fiel a seu próprio método; frequentemente ele tentou ver o Moisés paradigmático como um Moisés ‘histórico.’ Elias Auerbach, *Moses* (Amsterdam, 1953), é mais conservador em seu método e frequentemente discorda de Buber. Um resumo de sua reconstrução de um Moisés histórico e de sua obra é encontrado nas pp. 238-43. A melhor reconstrução recente da vida de Moisés, baseada nos indícios empíricos, com muitas referências bibliográficas, é Henri Cazelles, “Moïse devant l’histoire,” em *Moïse. L’Homme de l’Alliance* (Desclée et Cie., Paris, 1955). Uma boa

imagem de Moisés, misturando os indícios empíricos e o trabalho de Buber, é encontrada em Hans Joachim Schoeps, *Die grossen Religionsstifter und ihre Lehren* (Darmstadt-Genf, 1950), 25-42.

[{290}](#) Johannes Pedersen. *Israel. Its Life and Culture*, III-IV, 731.

[{291}](#) *Ibid.*, 730.

[{292}](#) Ivan Engnell, “*Paesah Massot and the Problem of ‘Patternism’*”, *Orientalia Suecana*, I, 39-50. Condensado a partir da pp. 46 ff. Cf. também o estudo de Wensinck, “The Semitic New Year and the Origin of Eschatology,” *loc. cit.*, pp. 158-99, assim como a nossa própria apresentação sobre o problema genérico dos cultos e padrões nos Capítulos 9.5.3 e 6.

[{293}](#) Referências ao texto hebreu. As duas primeiras referências são 8:1 e 8:20 na Bíblia inglesa.

[{294}](#) Para uma tradição inglesa da lenda de Sargão, ver Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts*, 119.

[{295}](#) Lods, *Israel* (1948), 169; Robinson, *A History of Israel*, I (1950), 81. A.S. Yahuda, *The Language of the Pentateuch in its Relation to Egyptian*, I (London, 1913), 258-60, duvida da abreviação de um nome teofórico e considera o significado ‘Filho do Nilo’ mais provável.

[{296}](#) Cf. a mesma observação em Ivan Engnell, “Mose”, *Svenskt Bibliskt Uppslagsverk*, II, col. 311, e também as referências a II Samuel 22:17, Salmos 17:17, e Isaías 63:11.

[{297}](#) Buber, *Moses*, 51 ff.

[{298}](#) *Ibid.*, 82-87, o capítulo sobre “Goettliche Daemonic.”

[{299}](#) O episódio noturno é incômodo para historiadores mais conservadores. Auerbach, *Moses*, 51, diz: “É insuportável pensar que Deus, que tinha acabado de desvelar seu nome a seu escolhido Moshe em uma grande revelação e de lhe entregar a missão, tentaria, imediatamente após, atacá-lo com intenções assassinas.” A maneira de escapar desta dificuldade é encontrada por Auerbach através de uma reorganização generosa do texto.

[{300}](#) Para uma descrição muito detalhada das fontes em Êxodo 2, cf. Simpson, *The Early Traditions of Israel*, 160-63, assim como as referências por página do Êxodo 2 no Index de Trechos das Escrituras.

[{301}](#) Buber, *Moses*, 67-70.

[{302}](#) Para uma outra delimitação do núcleo do episódio, que leva em consideração as fontes J e E mas negligencia o significado do texto que permeia as duas fontes, cf. Auerbach, *Moses*, 31-36.

[{303}](#) *Seneh* e *sinai* possuem provavelmente uma raiz comum. Além de Gesenius, cf. Engnell, “Mose,” *loc. cit.*, col 312; e Auerbach, *Moses*, 32 ff., 168 ff.

[{304}](#) Nossa análise, de maneira geral, acompanha a de Buber, *Moses*, no capítulo sobre “Der brennende Dornbusch,” 56-81. Contra Buber, cf. Auerbach, *Moses*, 39-44. Na opinião de Auerbach, Moisés quer saber o verdadeiro nome de Deus porque isso lhe dará poder sobre a divindade; e ele se refere a episódios comparáveis em Gênesis 32:28, Juízes 13:17, e Provérbios 30:4. A interpretação conflita com o conteúdo explícito do episódio e só pode ser bem explicada como uma tentativa de salvar os significados das fontes J e E componentes do episódio. O estudo recente de E. Schild sobre a exegese do nome divino, “On Exodus III 14 – ‘I AM THAT I AM,’ ” *Vetus Testamentum*, IV (1954), 296-302, é importante: “The answer to Moses’ question is not an evasive circular definition ‘I am whatever I am,’ i.e. I am I, and I am not telling you any more – but it is a positive answer in which God defines himself as the One Who Is, who exists, who is real” (p. 301). A tese de que o segundo *ehyeh* se refere à realidade de Deus é apoiada pelo raciocínio gramatical sobre a construção das cláusulas após *asher*. Se os eruditos do Antigo Testamento, em 1954, ainda discutiam a gramática da cláusula em questão, o leigo em 1955 será perdoado se preferir interpretar o trecho segundo o sentido sugerido pelo contexto.

[{305}](#) Sobre o significado provável do tetragrammaton, cf. Auerbach, *Moses*, 44-49. Auerbach assume que o tetragrammaton é uma ampliação, para fins cúlticos, da forma abreviada do nome divino através do *He emphaticum*, e menciona um desenvolvimento semelhante para *elohim* a partir do plural *elim*. Se a presunção de Auerbach de uma formação artificial é correta, não é possível nem mesmo uma tentativa de exegese etimológica de “Yahweh.”

[{306}](#) Oesterley and Robinson, *Hebrew Religion*, 153.

[{307}](#) Lods, *Israel*, 323.

[{308}](#) Johannes Damascenus, *De fide orthodoxa*, I, 9 (Migne (ed.), *PG*, XCIV, 836).

[{309}](#) Etienne Gilson, *L’Esprit de la Philosophie Médiévale* (2a ed., Paris, 1948), 50, n.1.

[{310}](#) Thomas, *Summa Theologiae*, I, q. 13, 11.

[{311}](#) Sobre a profecia de Oséias, ver Buber, *Moses*, 79.

[{312}](#) Traduzido por Wilson, em Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts*, 368 ff.

[{313}](#) *Ibid.*, 371.

[{314}](#) Frequentemente foram traçados paralelos entre os símbolos Israelitas e Egípcios, particularmente o paralelo entre o suposto ‘monoteísmo’ de Moisés e Akhenaton. Para um levantamento destas tentativas, assim como das razões pelas quais elas não são satisfatórias, ver Lods, *Israel*, 318 ff., o Apêndice sobre “The Theory of the Egyptian Origin of the Work of Moses.” A nossa própria tentativa no texto utiliza um método inédito.

[{315}](#) Buber, *Moses*.

{316} Josephus, *Contra Apionem*, 2, 16. A ‘teocracia’ de Josephus — uma forma de governo estabelecida por Moisés que coloca a autoridade suprema nas mãos de Deus — tem basicamente o mesmo significado que a “theopolity” de Buber.

{317} Cap. 8.2.3.

{318} A nossa análise deve muito ao trabalho de Martin Buber, em diversos detalhes, como as freqüentes notas de rodapé deixam claro. É apropriado, portanto, caracterizar resumidamente a natureza de sua obra, suas conquistas, e suas deficiências, especialmente porque não apenas devemos muito a ela quando aos detalhes mas também concordamos com a tese fundamental de Buber: “Historisch betrachtet ist der in dem Adlerspruch und den mit ihm verknuepften Texten zum Ausdruck kommende Gedanke die Absage einer aus Aegypten in die Freiheit ziehenden Hebraeer-Schar an das ewige Pharaonentum. Die Freiheit, in die sie ziehen, wird von ihrem Fuehrer als Gottesfreiheit, und das heisst: als Gottesherrschaft verstanden. Historisch betrachtet bedeutet das: Herrschaft des Geistes durch die jeweils von ihm ergriffenen und beglaubigten Charismatiker auf Grund der im Namen des Geistes erlassenen gerechten Gesetze” (*Moses*, 158).

Buber, desta forma, percebeu o grande conflito entre a ordem Mosaica e a ordem Faraônica, mas ao executar a idéia ele frequentemente não aplicou a percepção genérica a problemas específicos. A declaração de Israel como o Filho de Deus em oposição ao Faraó, por exemplo, não é mencionada, e nem a relação entre as concepções de Deus no Episódio da Sarça Ardente e nos Hinos de Amon; ele também não viu o padrão cosmológico na concepção do Povo Eleito que nos ocupará a partir de agora no texto.

Estas deficiências podem ser explicadas em parte pela falta de familiaridade do autor com as fontes do Egito e do Oriente Médio, e em parte por sua relutância compreensível de usar fontes Patrísticas e Escolásticas como guias para o esclarecimento dos problemas Mosaicos. O principal problema, porém, parece ter sido a situação metodológica, que tem inclusive nos forçado a diversas digressões laterais. O estudo sério das formas simbólicas e de sua expressão literária é muito recente. E o estudo da narrativa bíblica, em particular, ainda é muito influenciado pelo desemaranhamento das fontes componentes — um trabalho indispensável, certamente, mas que não traz a solução dos níveis mais elevados de significado, tais como a construção do prólogo à revelação de Moisés, ou como o Episódio da Sarça Ardente.

As dificuldades que atravessam o caminho ficarão mais claras se citarmos alguns trechos da grande autoridade da geração passada, o *Geschichte des Altertums* de Eduard Meyer: “Aus dem Feuer am Dornbusch ist Jawhe selbst nach Aegypten gezogen, um sein Volk zu befreien... . Dadurch ist dann auch Moses selbst nach Aegypten gebracht worden. Nach dem Jahwisten ist er hier geboren; dabei ist ein allgemein verbreitetes Maerchen auf ihn uebertragen... . Bezeichnend fuer die Mache ist, dass die Motive, die dabei angeschlagen sind, in der Fortsetzung sofort fallen gelassen werden... . Auch ist Moses nichts weniger als ein Krieger und Held ... sondern immer nur ein durch seine Verbindung mit der Gottheit mit Zauberkraeften ausgestatteter Wundertaeter ... und ebenso zwingt er den Pharaon zur

Bewilligung des Abzugs nicht durch Heldentaten, sondern durch Zauberkuenste... . Ein Aegypter namens Moses mag in der Tat irgendwie nach Qades verschlagen worden sein und hier bei der Priesterschaft eine fuehrende Stellung gewonnen haben, so dass sein Name als der des Begruenders ihrer Kunst weiter lebte. Aber weiter laesst sich ueber ihn nichts ermitteln, von irgendwelchen aegyptischen Einflussen in Religion und Kultus Jahwes finder sich gar nichts, diese tragen vielmehr durchweg das Gepraege eines echt semitischen Wuestenstammes” (II/2, pp. 207-209).

A atitude em relação aos problemas bíblicos que se manifesta nos trechos é claramente inadequada. Mesmo assim, eles exercem uma poderosa influência ainda hoje: as peculiaridades sobre religião que podem ser encontradas no *Study of History* de Toynbee são na sua maior parte explicadas por uma confiança imerecida na autoridade de Eduard Meyer. Portanto, mesmo se o *Moses* de Martin Buber é insatisfatório em muitos aspectos (a posição central do resumo temático, discutida na seção anterior, por exemplo, não foi observada por ele), a sua obra é de grande importância, pois ela rompe em princípio com as peculiaridades espirituais da era positivista e indica o caminho até um tratamento mais realista das fontes. Se os nossos comentários críticos são mantidos em um mínimo, é basicamente porque Buber, com grande paciência, esclareceu a situação.

[{319}](#) II Samuel 8:18; I Reis 4:5; I Crônicas 18:17; Referências por Gesenius. Para uma discussão mais profunda da questão, cf. Buber, *Moses*, 155.

[{320}](#) Cf. a tradução da Jewish Publication Society, RSV, Chicago, Moffat. Eu segui a tradução de Buber, porque ela segue o texto hebreu mais fielmente do que qualquer outra. O trecho é ainda mais complicado pela consideração de que talvez o deus-mundial El não seja idêntico ao deus regional Yahweh ao qual Israel pertence. Sobre esta questão, cf. H.S. Nyberg, *Hoseaboken* (Uppsala Universitets Arsskrift, 1941:7,2), 34, e do mesmo autor, “Studien zum Religionskampf im Alten Testament, *loc. cit.*, 365 ff.

[{321}](#) A construção, embora seja característica de todos os impérios cosmológicos, é de uma pureza prototípica. Uma pureza similar foi alcançada na concepção chinesa posterior do *chung kuo*, o domínio central.

[{322}](#) Não podemos tirar nenhuma conclusão sobre a época em que o texto recebeu sua forma atual pela observação do fato de que o simbolismo se encaixa na situação do Êxodo. A data da composição do drama do Berith é certamente muito posterior. O mesmo argumento se aplica ao fato de que o tema da passagem, apesar de não estar em linguagem tão precisa, também ocorre em diversas ocasiões no Deuteronômio (Deuteronômio 7:6, 10:14, 14:2, 29:2, 32:8-11). A preocupação Deuteronômica com o tema não necessariamente indica uma data Deuteronômica para o drama. Todos os argumentos deste tipo infelizmente funcionam nas duas direções.

[{323}](#) Dentro da história do Judaísmo, o simbolismo foi preservado durante a Diáspora, com a ênfase em suas implicações territoriais. Cf. a santidade especial da terra de Israel até que o Santo dos

Santos (??) seja alcançado no Templo, na *Mishnah*, Tractate Kelim I, 6-9 (tradução Danby, Oxford, 1933).

{324} Podemos aceitar o Decálogo de Êxodo 20 como uma fonte legítima sem dificuldade porque estamos interessados apenas na questão de se ele se encaixa no drama do Berith por sua substância e forma. Historiadores que se perguntam se ele é o Decálogo “original” escrito pelo próprio Moisés enfrentam uma situação mais complexa. A nossa análise se baseia na presunção de que o drama do Berith extraiu uma essência paradigmática das tradições disponíveis, de modo que a questão da originalidade em um sentido pragmático se torna secundária. Não sabemos, é claro, se o drama do Berith é um relato confiável ou se o Decálogo não sofreu revisões de modo a esclarecer seu conteúdo essencial em uma pureza paradigmática. Mesmo assim, temos que enfatizar que, neste caso, não sabemos de nenhuma razão pela qual a substância do Decálogo não possa ter Moisés como seu autor. Neste ponto, porém, existem grandes divergências entre as autoridades. Lods, por exemplo, diz: “The Decalogue of Exodus xx. and Deuteronomy v. is wholly occupied with moral and social responsibilities. We have no proof that such an attitude was ever characteristic of early Israel, whereas it is one of the distinguishing features of the prophetic movement, especially in its beginnings: Jahweh desires justice and mercy, not sacrifices (Amós v. 21-5; Hos. vi. 6; Mic. vi. 1-8). The Decalogue is, like Deuteronomy, a faint echo of the message of the prophets of the eighth and seventh centuries” (*Israel*, 316). Lods encontra um forte apoio para a sua opinião em Mowinckel, *Le décalogue*, especialmente p. 60. Oesterley e Robinson são mais cautelosos: “While there is nothing in [the commandments] which prohibits a wilderness origin, the evidence is hardly strong enough to justify us in being dogmatic either for or against their Mosaic authorship. – This much, however, we can say. Whether these commandments are the work of Moses or not, they do represent very fairly the general moral standard which we may ascribe to Israel in the days preceding the Settlement” (*Hebrew Religion*, 168 ff.) O leitor pode fazer sua própria escolha: Com Lods, não temos nenhuma prova de que a atitude dos mandamentos ‘era característica da Israel primitiva’; com Oesterley e Robinson, os mandamentos ‘representam bastante bem o padrão moral geral’ da Israel primitiva. Ele pode, ainda, afirmar, junto com Mowinckel – que aparentemente foi influenciado por Lévy-Bruhl – que a ‘mentalidade pré-lógica’ dos primitivos torna inconcebível um decálogo sem instruções cúlticas. E ele pode considerar improvável, assim como Nowack (*Der erste Dekalog*, citado por Buber, *Moses*, 179), que Moisés fosse um gênio religioso só comparável a Jesus. A nossa própria posição sobre a premissa ideológica de que tais eventos não podiam ter ocorrido no século XIII a.C. já foi descrita em outras ocasiões. De relevância para a nossa posição é a argumentação de Rudolf Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, I, 383 ff. e 445-48. Kittel aceita o Decálogo como Mosaico apesar do que ele considera como sendo seu conteúdo ‘moral’, porque ele acha que a concepção ideológica de uma evolução do culto para a moralidade é errônea. Em apoio à sua opinião, ele cita os mandamentos ‘morais’ no Livro dos Mortos do Egito, assim como entre os primitivos australianos. Ele assume portanto que os mandamentos decalógicos de 4-8 são mesmo anteriores a Moisés, por serem mais primitivos. Elias Auerbach, *Moses*, 198-203, argumenta em

favor de uma data Mosaica, pois especialmente o décimo mandamento parece representar ‘o ideal do deserto.’ Contra o argumento de Auerbach, cf. Immanuel Lewy, “Auerbachs Neuester fuer den Mosaischen Ursprung der Zehngebote Widerlegt,” *Vetus Testamentum*, IV (1954), 313-16.

[{325}](#) Buber, *Moses*, 93.

[{326}](#) *Ibid.*, 195 ff.

[{327}](#) *Ibid.*, 194.

[{328}](#) Nós interpretamos o Profetismo como a luta contra a Lei, como a tentativa de separar as questões existenciais das questões normativas. Que este realmente é núcleo essencial do esforço profético é confirmado pela interpretação Talmúdica da profecia, que tem como objetivo o inverso deste esforço e a afirmação da supremacia da Torah. Sobre isso cf. Nahum N. Glatzer, “A Study of the Talmudic Interpretation of Prophecy.” *The Review of Religion* (1946), 115-37. Na concepção Talmúdica “the task of the prophet is understood to be the same as the task of the interpreter of the Law: to teach the Torah to Israel.” “Prophetic words of general and comprehensive nature are referred to a specific law or observance” (p.128). Pelas palavras “of general and comprehensive nature” Glatzer se refere às passagens que desenvolvem o vocabulário profético das “virtudes,” ou aretai, que acabamos de discutir no texto: “andes com humildade diante do teu Deus”, de acordo com o R. Eleazer b. Pedat (terceiro século), significa “acompanhar os mortos até o túmulo e levar a noiva até a câmara nupcial” (Sukkah 49b). “Buscar o Senhor” é interpretado como procurá-lo nas casas de oração e estudo, “abandonar o Senhor,” como a desobediência de um dado mandamento ou costume. A “palavra de Deus” profética é identificada com “a palavra da Torah.” Mesmo o “conhecimento de Deus” profético é invertido. Sobre o “eu quero o conhecimento de Deus mais que os holocaustos”, o R. Simeão b. Yohai (segundo século) comenta: “As palavras da Torah me são mais queridas do que oferendas queimadas.” As razões da inversão são muitas. Uma delas é a depreciação dos profetas, pois na obra dos primeiros escritores cristãos “Jesus aparece como o término e ápice da profecia.” Um problema mais imediato era a supressão do irracionalismo pneumático na comunidade judaica. “The rabbis pointed out indefinite, vague, and more theoretica prophetic terms, which lent themselves to support pneumatic religions, and translated them into concrete demands. Terms like ‘Knowledge of God,’ ‘Covenant,’ ‘Way of the Lord,’ opened the way to uncontrolled religious emotional experience. The Talmud, without losing sight of the deeper issue in the relation of man to God, stresses ‘study of the Torah’ and ‘observance of the Law’ as the concrete meaning of ‘Covenant’ and ‘Knowledge of God,’ thus demonstrating the common task of prophet and rabbi” (condensado de *ibid.*, 127-29). Por detrás da interpretação Talmúdica está, é claro, a transformação da revelação do Sinai na palavra escrita da Torah que estudamos no capítulo sobre a “Torah Deuteronomica.”

{329} A versão inglesa diz: “Se não tiveres fé, certamente não prevalecerás.” Nenhuma tradução pode transmitir que o ‘confiar’ e ‘perdurar’ de nossa própria tradução são formas do mesmo verbo em Hebraico. Ele tem o significado de ser estável ou confiável, de ter confiança, com a conseqüência de ser calmo e perseverante. Tais qualidades de caráter, conseqüentemente, ajudam o homem a perseverar e a sobreviver a uma situação crítica, o ‘prevalecer’ da versão inglesa.

{330} Von Rad, *Der Heilige Krieg* (1951), 2ª ed. (1952), 55-62.

{331} *Ibid.*, 62, 67.

{332} Gerhard von Rad, *Das Geschichtsbild des christlichen Werkes* (Beitraege zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 4:3, Stuttgart, 1950), 16.

{333} Em uma primeira tentativa de lidar com este problema, eu levei a análise até o ponto em que a linha de magia que corre das lendas de Eliseu, pela confiança de Isaías, até a historiografia do autor das Crônicas se torna clara. E eu falei de um ‘componente mágico presente no carisma profético,’ especialmente nas profecias de Isaías. Ao conversar com diversos estudiosos do Antigo Testamento, porém, a noção de um ‘componente mágico’ em Isaías despertou sérias discordâncias, apesar de, durante tais conversas, nenhuma solução alternativa ter sido proposta para os problemas que a fé e os conselhos do profeta despertam. Quero expressar minha gratidão, particularmente, ao Professor Nahum N. Glatzer (Boston), ao Professor Gerhard von Rad (Heidelberg), e ao Professor Rudolf Bultmann (Marburg), por uma resistência amistosa que me forçou a aprimorar a análise. As implicações ontológicas do simbolismo profético têm sido deixadas de lado. Tanto quanto eu saiba, o problema nunca foi formalmente estudado. A literatura sobre a classe metastática de experiências, por outro lado, é enorme. Especialmente desde a descoberta dos Salmos como hinos e rituais de culto, a transição do significado cültico para o escatológico dos Salmos tem sido o assunto de grandes investigações. Sobre estes problemas, cf. Capítulo 9.5.

{334} Sobre a inscrição de Assurbanipal cf. Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, II, s. 765. A inscrição foi citada no Capítulo 1.2.

{335} Para o texto e suas implicações cf. Franz M. Th. Boehl, “Der Babylonische Fuerstenspiegel,” *Mitteilungen der Altorientalischen Gesellschaft*, IX/3 (Leipzig, 1937), 49, 41, 46.

{336} A interpretação que se segue baseia-se fortemente em Martin Buber, *The Prophetic Faith* (New York, 1949).

{337} Ivan Engnell, *The Call of Isaiah. An Exegetical and Comparative Study* (Uppsala Universitets Arrskrift, 1949:4), 11, 16, 35-37.

{338} A questão muito discutida de se a profecia de Immanuel de Isaías 7:14 fala de uma ‘jovem’ (Texto Masorético) ou de uma ‘virgem’ (Septuaginta) não é relevante para a compreensão do trecho. Bem mais importante é o fato de que tanto o texto hebraico como o grego têm o artigo definido antes do

nome, ao invés do artigo indefinido da versão inglesa, ou mesmo da tradução de Chicago. Pela mudança de artigos nas versões eclesiásticas, ‘a’ jovem bem definida, presumivelmente a noiva do Rei que está grávida do sucessor ao trono, se torna ‘uma’ jovem indefinida que terá um filho em um futuro indefinido.

{339} É por isso que comparações entre o ‘messianismo’ profético e precursores egípcios são enganosas quando conduzidas no nível da história literária.

{340} A pergunta de quanto tempo uma expectativa metastática pode durar antes que seja influenciada pela passagem do tempo reaparece sempre que uma situação similar acontece na história. O caso mais importante é a expectativa da Parúsia e sua transformação pelo derramamento Pentecostal do Espírito. Problemas especiais são criados quando a metastasis é esperada em uma data definida, como por exemplo no movimento Joaquinítico do século XIII, ou no movimento Millerita americano do século XIX. O tempo necessário para a dissolução experiencial pode se tornar muito longo em movimentos modernos, nos quais a metastasis não é operada por um ato de Deus mas sim pela ação humana nas esferas econômica e política. Quando a metastasis está ‘em progresso’ por meio da ação humana, a expectativa aparentemente pode se alimentar de ‘estágios’ por séculos, como a fé metastática positivista se alimentou dos estágios da revolução industrial e da melhoria nos padrões de vida. E uma duração semelhante parece ser o futuro da metastasis comunista e sua realização em ‘estágios.’

{341} Não apenas o oráculo sobre um rei Davídico, mas também as profecias de salvação em geral revelam em numerosos detalhes a mudança do problema. Para indicadores desta mudança em Jeremias, cf. Buber, *Prophetic Faith*, 172 ff.

{342} O debate sobre o Deutero-Isaias em geral, e sobre as Canções do Servo em particular, está agora facilmente acessível no brilhante estudo de Christopher R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah. An Historical and Critical Study* (Oxford, 1948). Mais informações sobre a extensa bibliografia se encontra em H.H. Rowley, *The Servant of the Lord and Other Essays in the Old Testament* (London, 1952), especialmente os estudos sobre “The Servant of the Lord in the Light of Three Decades of Criticism” (pp. 3-57) e sobre “The Suffering Servant and the Davidic Messiah” (pp 61-88). O estudo de Otto Eissfeldt, “The Prophetic Literature,” em *The Old Testament and Modern Study* (1951), 115-61, é importante graças à sua formulação sucinta das questões. Na análise subsequente, os comentários de Isaias por Duhm, Volz, e Bentzen foram usados.

Da bibliografia anterior a 1940, os seguintes estudos se revelaram importantes: Sigmund Mowinckel, *Der Knecht Jahwaes* (Kristiania, 1921). Lorezn Duerr, *Ursprung und Ausbau der israelitisch-juedischen Heilserwartung. Ein Beitrag zur Theologie des Alten Testamentes* (Berlin, 1925). Hugo Gressman, *Der Messias* (Goettingen, 1929). Otto Eissfeldt, *Der Gottesknecht bei Deuterjesaiah (Jes. 40-55) im Lichte der israelitischen Anschauung von Gemeinschaft und Individuum* (Beitraege zur Religionsgeschichte des Altertums, 2, Halle, 1933). J.S. van der Ploeg, *Les Chants du*

Serviteur de Jahvé (Paris, 1936). Josef Begrich, *Studien zu Deuterocesaja* (Beitraege zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 4:25, Stuttgart, 1938).

Desde 1940, o estudo do Deutero-Isaiás recebeu diversos novos impulsos. Um deles veio de Sidney Smith, *Isaiah Chapters XL-LV: Literary Criticism and History* (London, 1944). O livro foi muito criticado, porque o autor queria fazer do profeta o líder de um movimento subterrâneo (pró-Ciro, anti-Babilônia) que teria sido morto pelos exilados por suas atividades subversivas. Deixando de lado as extravagâncias imaginativas, o livro tem seus méritos, porque ele coloca as profecias firmemente em seu contexto histórico. O estudo de H.S. Nyberg, “Smaertornas man. En studie till Jes. 52,13 – 53, 12,” *Svensk Exegetisk Arsbok* (1942), 5-82, explora o pano de fundo da forma mítica na quarta Canção do Servo e a emergência do símbolo messiânico supra-individual a partir da forma mítica. C.R. North, *The Suffering Servant* (1948), coloca sua própria interpretação, fundamentalmente concordando com Nyberg. O simbolismo da monarquia divina nas quatro Canções é explorado meticulosamente por Ivan Engnell, “Till fraga nom Ebed-Jahweh-sangerna och den lidande Messias hos ‘Deuterocesaja,’ ” *Svensk Exegetisk Arsbok* (1945), 31-65. O próprio autor escreveu uma versão em inglês deste artigo com o título “The Ebed-Yahweh Songs and the Suffering Messiah in ‘Deutero-Isaiah,’ ” *Bulletin of the John Rylands Library*, XXXI (Manchester, 1948), 54-93. O estudo de Engnell estabelece além de qualquer dúvida que a forma do culto determina a linguagem das Canções. A busca por um modelo ‘histórico’ da figura do Servo, seja ele o próprio profeta ou alguma outra personagem sofredor do período, não pode ter sucesso, pois as ‘pistas’ são símbolos cúlticos. Isto não significa, é claro, que a história do período não pode fornecer casos de sofredores cujo destino individual influenciaram a experiência do profeta. Tais inspeções a partir de sofredores reais da época foram exploradas recentemente por J. Coppens, *Nieuw Licht over de Ebed-Jahweh-Lieder* (*Analecta Lovanensia Biblica et Orientalia*, II/15, Leuven, 1950). Os problemas do simbolismo messiânico, com especial atenção ao Deutero-Isaiás, são sintetizados por Aage Bentzen, *Messias. Moses Redivivus. Menschensohn* (1948) – a melhor introdução à literatura escandinava sobre o assunto. A compreensão do Deutero-Isaiás é, além disso, influenciada pelo debate escandinavo sobre o método ‘tradicional-histórico’ em conexão com o profetismo. Cf. Sigmund Mowinckel, *Jesajadisiplene. Profetien fra Jesaia til Jeremia* (Oslo, 1925), e, do mesmo autor, *Prophecy and Tradition. The Prophetic Books in the Light of the Study of the Growth and History of Tradition* (Avhandling. Norske Videnskap Akademi, II, Oslo, 1946, N. 3), e Ivan Engnell, “Profecia och tradition,” *Svensk Exegetisk Arsbok* (1947), 110-39. todo o complexo dos problemas messiânicos foi recentemente reformulado por Sigmund Mowinckel, *Han Som Kommer. Messiasforventningen i det Gamle Testamento g pa Jesu Tid* (1951); cf. em particular o Capítulo VIII sobre “Herrens tjener,” pp. 129-73; e a extensa bibliografia pp. 390-403. Devido à importância da figura do Servo Sofredor na auto-compreensão de Jesus, a ocupação com problemas Deutero-Isaiânicos é quase que exclusivamente cristã, e predominantemente Protestante. Isto deixa ainda mais importante o livro recente de Martin Buber, *The Prophetic Faith* (1949), com a sua interpretação do

Deutero-Isaiás, pp. 202-35. A interpretação de Buber é particularmente valiosa por enfatizar o lugar do profeta na tradição Isaiânica como um dos *limmudim* do mestre.

{343} A expressão “os favores prometidos a David” deve ser lida como fazendo referência ao *berith*, ou seja, ao Servo. Ela é mais inteligível sem a indicação Masorética de *dwd* como *dawid*. Pois sem os pontos, ela também tem o significado de *dod*, ou seja, o bem amado, como em Isaiás 5:1. Ela pode ser referir tanto a Deus como ao Servo; nos dois casos o *dwd* é uma apelação divina-real.

{344} As seguintes traduções das Canções do Servo são baseadas em North, *The Suffering Servant*, 117-27. Diversas mudanças levaram em consideração o grande debate sobre detalhes. Sugestões por Bentzen, Buber, Engnell, e Nyberg foram as mais frequentemente adotadas.

-x-x-x-x-

Eric Voegelin



Origem: Wikipédia, a enciclopédia livre.

Eric Voegelin (nascido **Erich Hermann Wilhelm Vögelin**; Colônia, 3 de janeiro de 1901 — Palo Alto, 19 de janeiro de 1985) foi um filósofo, historiador e cientista político alemão radicado nos Estados Unidos.

Índice [esconder]

- 1 Biografia
- 2 Crítica ao marxismo
- 3 Obras publicadas no Brasil

Erich Hermann Vögelin	
Nascimento	3 de janeiro de 1901 Colônia, Alemanha
Morte	19 de janeiro de 1985
Nacionalidade	alemã
Ocupação	filósofo, historiador e cientista político
Influências	Lista [Expandir]
Influenciados	Lista [Expandir]

- 3.1 Sobre Voegelin
- 4 Obras publicadas em outros países
- 5 Ligações externas
- 6 Notas e referências



O Wikiquote possui citações de ou sobre: **Eric Voegelin**

Biografia [[editar](#) | [editar código-fonte](#)]

Filho de Otto Stefan (engenheiro civil) e Elisabeth Ruehl Voegelin, na sua juventude foi aluno da Faculdade de Direito da [Universidade de Viena](#), entre 1919 e 1922. Seus orientadores foram [Hans Kelsen](#) e [Othmar Spann](#). Se tornou professor associado de ciência política daquela instituição.^[1]

Depois da [anexação da Áustria à Alemanha](#), em 1938, Voegelin foi imediatamente demitido pelos [nazistas](#). Sua oposição a [Adolf Hitler](#) estava clara em quatro obras publicadas entre 1933 e 1938. Ele e sua esposa fugiram da [Áustria](#) em razão da expansão do [nazismo](#) e emigraram para os [Estados Unidos](#), obtendo [cidadania](#) daquela nação em 1944. Voegelin lecionou por um ano no Departamento de Ciência Política da [Universidade Harvard](#), dois anos na [Universidade do Alabama](#), porém passou a maior parte da sua carreira acadêmica na [Universidade Estadual de Louisiana](#), [Universidade de Munique](#) e no [Instituto Hoover](#) da [Universidade de Stanford](#).^[1]

Crítica ao marxismo [[editar](#) | [editar código-fonte](#)]

Ver também: [Críticas ao marxismo](#)

Eric Voegelin talvez seja um dos críticos mais severos de [Karl Marx](#). No seu livro "*Reflexões Autobiográficas*" relata que, induzido pela onda de interesse sobre a [Revolução Russa de 1917](#), estudou "*O Capital*" de Marx e foi [marxista](#) entre agosto e dezembro de 1919. Porém, durante seu curso universitário, ao estudar [disciplinas](#) de [teoria econômica](#) e história da teoria econômica aprendera o que lhe parecia errado em Marx.

Voegelin afirma que Marx comete uma grave distorção ao escrever sobre [Hegel](#). Como prova de sua afirmação cita os [editores](#) dos *Frühschriften* [Escritos de Juventude] de Karl Marx (Kröner, 1955), especialmente Siegfried Landshut, que dizem o seguinte sobre o estudo feito por Marx da "*Filosofia do Direito*" de Hegel:

"Ao equivocar-se deliberadamente sobre Hegel, se nos é dado falar desta maneira, Marx transforma todos os conceitos que Hegel concebeu como predicados da idéia em anunciados sobre fatos".

Para Voegelin, ao equivocar-se deliberadamente sobre Hegel, Marx pretendia sustentar uma **ideologia** que lhe permitisse apoiar a **violência** contra seres humanos afetando indignação **moral** e, por isso, Voegelin considera Karl Marx um mistificador deliberado. Afirma que o **charlatanismo** de Marx reside também na terminante recusa de dialogar com o argumento etiológico de **Aristóteles**. Argumenta que, embora tenha recebido uma excelente formação filosófica, Marx sabia que o problema da **etiologia** na existência humana era central para uma filosofia do homem e que, se quisesse destruir a **humanidade** do homem fazendo dele um "homem socialista", Marx precisava repelir a todo custo o argumento etiológico.

Segundo Voegelin, Marx e **Engels** enunciam um disparate ao iniciarem o **Manifesto Comunista** com a afirmação categórica de que toda a história social até o presente foi a história da **luta de classes**. Eles sabiam, desde o **colégio**, que outras lutas existiram na **história**, como as **Guerras Médicas**, as conquistas de **Alexandre, o Grande**, a **Guerra do Peloponeso**, as **Guerras Púnicas** e a expansão do **Império Romano**, as quais, decididamente nada tiveram de luta de classes.

Voegelin diz que Marx levanta questões que são impossíveis de serem resolvidas pelo "homem socialista". Também alega que Marx conduz a uma **realidade alternativa**, a qual não tem necessariamente nenhum vínculo com a realidade objetiva do sujeito. Segundo Voegelin, quando a realidade entra em conflito com Marx, ele descarta a realidade.

Obras publicadas no Brasil [[editar](#) | [editar código-fonte](#)]

- 1979 ***A nova ciência da política***. Brasília: UnB.
- 2008 ***Reflexões Autobiográficas***. São Paulo: É Realizações.
- 2008 ***Hitler e os Alemães***. São Paulo: É Realizações.
- 2009 ***Anamnese – Da teoria da história e da política***. São Paulo: É Realizações.
- 2009 ***Ordem e História, vol. I: Israel e a Revelação***. São Paulo: Edições Loyola.
- 2009 ***Ordem e História, vol. II: O Mundo da Pólis***. São Paulo: Edições Loyola.
- 2009 ***Ordem e História, vol. III: Platão e Aristóteles***. São Paulo: Edições Loyola.
- 2010 ***Ordem e História, vol. IV: A Era Ecumênica***. São Paulo: Edições Loyola.
- 2010 ***Ordem e História, vol. V: Em Busca da Ordem***. São Paulo: Edições Loyola.
- 2012 ***História das Ideias Políticas - Vol. I: Helenismo, Roma e Cristianismo Primitivo***. São Paulo: É Realizações.
- 2012 ***História das Ideias Políticas - Vol. II: Idade Média até Tomás de Aquino***. São Paulo: É Realizações.

- 2013 *História das Ideias Políticas - Vol III: Idade Média Tardia*. São Paulo: É Realizações.

Sobre Voegelin [\[editar | editar código-fonte \]](#)

- Cleto, Marcelo de Souza. **A ordem da participação: Eric Voegelin e a ontologia do ser finito**. 2015. 164 f. Tese (Doutorado em Filosofia). Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015.
- Federici, Michael P. **Eric Voegelin – A Restauração da Ordem**. São Paulo: É Realizações, 2011. ISBN 978-85-8033-020-5
- Henriques, Mendo Castro. **Filosofia Política em Eric Voegelin - dos megalitos à era espacial** (Livro + 3 DVDs). São Paulo: É Realizações, 2009. ISBN 9788588062689
- Henriques, Mendo Castro. **A Filosofia Civil de Eric Voegelin**. São Paulo: É Realizações, 2010. ISBN 978-85-88062-82-5
- Sandoz, Ellis. **A Revolução Voegeliniana**. São Paulo: É Realizações, 2010. ISBN 978-88062-81-8

Obras publicadas em outros países [\[editar | editar código-fonte \]](#)

- 1928 *Ueber die Form des amerikanischen Geistes*. Tuebingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- 1933 *Rasse und Staat*. Tuebingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus*. Berlin: Junker & Duennhaupt.
- 1936 *Der Autoritaere Staat*. Vienna: Springer.
- 1938 *Die politischen Religionen*. Vienna: Bermann-Fischer. Reprint ed., 1939 with new Foreword, Stockholm: Bermann-Fischer.
- 1952 *The New Science of Politics: An Introduction* (Nova Ciência Política: uma introdução). Chicago. University of Chicago Press.
- 1956 *Israel and Revelation*. Baton Rouge: Louisiana State University Press. Vol. I of Order and History.
- 1957 *The World of the Poils*. Baton Rouge: Louisiana State University Press. Vol. II of Order and History.
- 1957 *Plato and Aristotle*. Baton Rouge: Louisiana State University Press. Vol. III of Order and History.

- 1959 *Die Neue Wissenschaft der Politik/Eine/Einfuehrung*. Munich: Pustet. (Translation of *The New Science of Politics*.)
- 1959 *Wissenschaft, Politik, und Gnosis*. Munich: Koesel.
- 1966 *Anamnesis: Zur Theorie der Geschichte and Politik*. Munich: R. Piper & Co., Verlag.
- 1968 *Science, Politics, and Gnosticism*. Chicago: Henry Regnery. (Translation of *Wissenschaft, Politik, und Gnosis* by William J. Fitzpatrick, with a Foreword to the American edition.)
- 1968 *La Nuova Scienza Política*. Turin: Borla. (Tradução de *The New Science of Politics, with an introduction* by A. Del Noce.)
- 1970 *11 Mito del Mondo Nuovo*. Milan: Rusconi. (Tradução de *Wissenschaft, Politik, und Gnosis* by Arrigo Munari, com uma introdução de Mario Marcolla.)
- 1972 *Anamnesis: Teoria della Storia e della Política*. Milan: Guiffre. (Translation of *Anamnesis*.)
- 1974 *The Ecumenic Age*. Baton Rouge: Louisiana State University Press. Vol. IV of *Order and History*.
- 1975 *From Enlightenment to Revolution*. Edited by John H. Halowell. Durham, N.C.: Duke University Press.
- 1978 *Anamnesis*. Notre Dame, Ind. and London: University of Notre Dame Press. (Translated and edited by Gerhart Niemeyer, with a new Chapter I, "Remembrance of Things Past," para a Edição Americana).
- 1980 *Conversations with Eric Voegelin*. Edited by Eric O'Connor. S. J. Montreal: Thomas More Institute. (Transcript of four lectures and discussions held in Montreal in 1965, 1967, 1970, and 1976.)

Ligações externas [[editar](#) | [editar código-fonte](#)]

- [The Eric Voegelin Institute \(EVI\)](#) 



O Wikiquote possui citações de ou sobre: ***Eric Voegelin***

Notas e referências

- ↑ ^{**a**} ^{**b**} VOEGELIN, Eric; *Reflexões Autobiográficas.*, Rio de Janeiro: É Realizações, 2008.

Créditos

Revisão e criação do ePub:

[RuriaK](#)



*(Foram incluídas nesse ebook imagens e a
biografia do autor, que não constam na edição original)*

Jerusalém, janeiro de 2016.

Exclusivo para compartilhamento gratuito na rede.

Se apreciou a leitura, compre o livro original.
