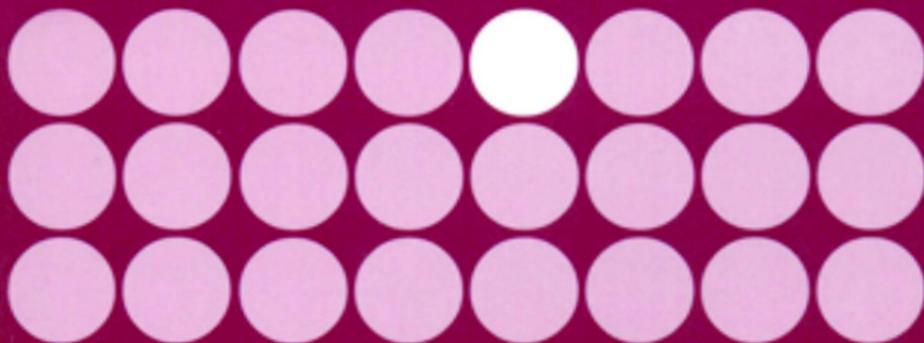


# Deuteronômio

Introdução  
e comentário

J. A. Thompson



·SÉRIE CULTURA BÍBLICA·  VIDA NOVA

# DEUTERONÔMIO

INTRODUÇÃO E COMENTÁRIO

por

J. A. Thompson, M.A., M. SC., B.D., B.ED., PH.D.  
Ex-Leitor no Departamento de Estudos sobre o  
Oriente Médio, Universidade de Melbourne



VIDA NOVA

Copyright © 1974 J. A. Thompson  
Título original: *Deuteronomy, An Introduction and Commentary*  
Traduzido da edição publicada pela Inter-Varsity Press,  
(Leicester, Inglaterra)

1.<sup>a</sup> edição: 1982  
Reimpressões: 1985, 1991, 2006

Publicado no Brasil com a devida autorização  
e com todos os direitos reservados por  
SOCIEDADE RELIGIOSA EDIÇÕES VIDA NOVA,  
Caixa Postal 21266, São Paulo, SP, 04602-970  
[www.vidanova.com.br](http://www.vidanova.com.br)

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

Impresso no Brasil / *Printed in Brazil*

ISBN 85-275-0051-5

---

TRADUÇÃO  
Carlos Osvaldo Pinto

---

## PREFÁCIO GERAL

O objetivo desta série de Comentários Tyndale sobre o Velho Testamento, tal como aconteceu com os volumes similares sobre o Novo Testamento, é oferecer aos que estudam a Bíblia um comentário atualizado e acessível sobre cada livro, com ênfase fundamental na exegese. As questões críticas mais importantes são discutidas nas introduções e notas adicionais, ao passo que tecnicismos desnecessários são evitadas.

Nesta série, cada um dos autores é, obviamente, livre para fazer suas próprias contribuições distintas e para expressar seu próprio ponto de vista em todos os assuntos controversos. Dentro dos limites necessários de espaço eles freqüentemente chamam a atenção para interpretações que eles mesmos não defendem mas que representam as conclusões expostas por outros cristãos sinceros. Este livro, Deuteronômio, tem sido de há muito objeto de discussão e debate, especialmente no que tange à sua data e autoria. O Dr. Thompson demonstra como muitos elementos são obviamente mosaicos e discute outros que poderiam ter sido adicionados subseqüentemente. Eruditos e estudiosos de grande devoção têm proposto uma data ao tempo da monarquia ou até mais recente para a compilação final deste grande e influente livro, com sua ênfase na lei e na história. O presente autor faz uma relação apreciável das várias soluções possíveis para esta questão altamente debatida. Ele combina tal relação com uma exposição útil e reverente do texto, escrevendo com a autoridade de quem é versado nas muitas descobertas filológicas e arqueológicas que dizem respeito a este período vital na revelação divina e na história do povo de Deus.

No Velho Testamento, em particular, nenhuma das traduções portuguesas é adequada para refletir o texto original. Os autores destes comentários citam livremente várias versões (inglêsas) ou oferecem sua própria tradução, num esforço de tornar mais significativas para os dias de hoje as passagens e palavras mais difíceis. Onde necessário, palavras hebraicas (e aramaicas) presentes no texto utilizado pelos autores são transliteradas. Este expediente auxiliará o leitor que não esteja familiarizado com as línguas semíticas a identificar a palavra em questão e assim seguir o argumento do autor. Presume-se, em toda a série, que o leitor tenha acesso a uma ou mais traduções fidedignas da Bíblia em português.

O interesse no significado e na mensagem do Velho Testamento mantém-se inalterado e espera-se que esta série venha a incrementar o estudo sistemático da revelação de Deus, de Sua vontade e Seus atos tal como encontrados nos registros bíblicos. A oração do editor, dos publicadores e dos autores é que estes livros ajudem muitos a entender e a responder adequadamente à Palavra de Deus hoje.

D. J. Wiseman

## PREFÁCIO DO AUTOR

O interesse considerável que os cristãos primitivos demonstravam pelo livro de Deuteronomio oferece alguma medida de seu significado como livro de devoção e inspiração e como fonte de orientação para a vida. O leitor com um mínimo de empatia não pode deixar de se sentir desafiado pelas persistentes exigências, ao longo de todo o livro, para que reconheça a completa e singular soberania de Deus em sua vida. Tampouco pode deixar de ser tocado pelo nobre conceito de Deus que subjaz todo o livro.

Mesmo que os grandes princípios contidos em Deuteronomio sejam expressos em termos ocasionalmente estranhos a nós do século XX, é possível tomar tais princípios e dar-lhes aplicações atuais. Os resultados serão espantosos. Se o homem do século XX se colocar sob a soberania de Deus em todas as áreas de sua vida começará, assim, a entender o significado do livro de Deuteronomio.

Há muitas questões de natureza técnica, como o contexto histórico, a forma literária, a linguagem, *etc.*, sobre as quais os comentaristas discordam. Pode-se apenas explorar as possibilidades em cada caso e esperar que surja mais luz. Este comentarista está fortemente convencido de que a mão de Moisés pode ser discernida em todo o livro, mesmo que não se possa determinar a extensão do trabalho editorial.

Pareceu valioso utilizar o nome Javé, o nome hebraico para o Deus de Israel, no curso da exposição, na esperança de que o leitor possa apreender algo da majestade e maravilha desse Nome sagrado. Nas versões, a expressão *O Senhor* parece carecer de algo do caráter do nome hebraico.

Deve-se reconhecer às muitas e úteis sugestões oferecidas pelo Professor D. J. Wiseman, editor-geral desta série, e também pelo Dr. G. J. Wenham da Queen's University em Belfast. Merece reconhecimento especial a ajuda oferecida pela esposa do autor na preparação do manuscrito.

As deficiências que permanecem são de exclusiva responsabilidade do autor. É sua esperança que este comentário auxilie o leitor de Deuteronomio a reconhecer a soberania de Deus em todas as áreas de sua vida.

John A. Thompson

## CONTEÚDO

PREFÁCIO GERAL	5
PREFÁCIO DO AUTOR	6
ABREVIATURAS PRINCIPAIS	9
BIBLIOGRAFIA SELECIONADA	10
INTRODUÇÃO	11
Título	12
Deuteronômio e a Torá Divina	12
A Estrutura de Deuteronômio	14
Algumas Características Literárias de Deuteronômio	21
Deuteronômio e o Santuário Central	35
O Contexto Social e Religioso Básico de Deuteronômio	41
A Data e a Autoria de Deuteronômio	46
A Teologia de Deuteronômio	67
ANÁLISE	77
COMENTÁRIO	80

## ABREVIATURAS PRINCIPAIS

<i>AASOR</i>	<i>Annual of the American Schools of Oriental Research.</i>
<i>ANEP</i>	<i>The Ancient Near East in Pictures relating to the Old Testament</i> edited by J. B. Pritchard, 1954.
<i>ANET</i>	<i>Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament</i> <sup>2</sup> edited by J. B. Pritchard, 1955.
<i>AV</i>	English Authorized Version (King James), 1611.
<i>BA</i>	<i>Biblical Archaeologist.</i>
<i>BASOR</i>	<i>Bulletin of the American Schools of Oriental Research.</i>
<i>BJRL</i>	<i>Bulletin of the John Rylands Library.</i>
<i>BWANT</i>	<i>Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament.</i>
<i>BZ</i>	<i>Biblische Zeitschrift</i> (new series).
<i>CAH</i> <sup>2</sup>	<i>Cambridge Ancient History</i> (second edition).
<i>CBQ</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly.</i>
<i>EQ</i>	<i>Evangelical Quarterly.</i>
<i>IB</i>	<i>The Interpreter's Bible.</i>
<i>IBD</i>	<i>The Interpreter's Bible Dictionary.</i>
<i>ICC</i>	<i>International Critical Commentary.</i>
<i>IEJ</i>	<i>Israel Exploration Journal.</i>
<i>ISBE</i>	<i>International Standard Bible Encyclopedia.</i>
<i>JAOS</i>	<i>Journal of the American Oriental Society.</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature.</i>
<i>JCS</i>	<i>Journal of Cuneiform Studies.</i>
<i>JJS</i>	<i>Journal of Jewish Studies.</i>
<i>JPOS</i>	<i>Journal of the Palestine Oriental Society.</i>
<i>JPSA</i>	Jewish Publication Society of America, 1962.
<i>JQR</i>	<i>Jewish Quarterly Review.</i>
<i>JSS</i>	<i>Journal of Semitic Studies.</i>
<i>LXX</i>	<i>A Septuaginta (versão grega pré-cristã do Antigo Testamento)</i>
<i>TM</i>	<i>Texto Massorético</i>
<i>NDB</i>	<i>O Novo Dicionário da Bíblia</i> , editado por J.D. Douglas et al., 1979.
<i>PEQ</i>	<i>Palestine Exploration Fund Quarterly.</i>
<i>RB</i>	<i>Revue Biblique.</i>
<i>RSV</i>	American Revised Standard Version, 1952.
<i>RTR</i>	<i>The Reformed Theological Review.</i>
<i>TB</i>	<i>Tyndale Bulletin.</i>
<i>VT</i>	<i>Vetus Testamentum.</i>
<i>ZAW</i>	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.</i>

## BIBLIOGRAFIA SELECIONADA

### 1. COMENTÁRIOS

- Blair, E. P. *Deuteronomy, Joshua (Layman's Bible Commentaries)*, 1964.
- Buis, P. and Leclercq, J. *Le Deutéronome*, 1963.
- Cunliffe-Jones, H. *Deuteronomy (Torch Bible Commentaries)*, 1951.
- Driver, S. R. *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy (International Critical Commentary)*, 1902.
- Henton Davies, G. 'Deuteronomy' *Peake's Commentary on the Bible*, Revised edition, 1962.
- Keil, C. F. and Delitzsch, F. *Biblical Commentary on the Old Testament*, Vol. III, the Pentateuch, 1864.
- Kline, Meredith G. *Treaty of the Great King*, 1963.
- Smith, George Adam. *The Book of Deuteronomy (Cambridge Bible Series, Revised Version)*, 1918.
- von Rad, Gerhard. *Deuteronomy*, 1966.
- Wright, G. E. *Deuteronomy (The Interpreter's Bible, Vol. 2)*, 1953.

### 2. LIVROS DE REFERÊNCIA

- Bright, John. *A História de Israel*, 1960.
- Brinker, R. *The Influence of Sanctuaries in Early Israel*, 1946.
- Clements, R. E. *God's Chosen People*, 1968.
- de Vaux, R. *Ancient Israel*, 1962.
- Harrison, R. K. *Introduction to the Old Testament*, 1970.
- Manley, G.T. *The Book of the Law*, 1957.
- McCarthy, D. J. *Treaty and Covenant (Analecta Biblica, 21)*, 1963.
- Mendenhall, G. E. *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, 1955.
- Nicholson, E. W. *Deuteronomy and Tradition*, 1967.
- Prichard, J. B. *Ancient Near Eastern Texts*,<sup>2</sup> 1955.
- Review and Expositor*, Vol LXI, Nº 4, 1962, Issue devoted to Deuteronomy.
- Robertson, E. *The Old Testament Problem*, 1950.
- von Rad, Gerhard. *Studies in Deuteronomy*, ET, 1953.
- Weinfeld, Moshe. 'Deuteronomy' *Encyclopedia Judaica* (1971), Vol. V. Col. 1573-1583.
- Weinfeld, Moshe. *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, 1972.
- Welch, Adam C. *The Code of Deuteronomy*, 1924.
- Wiseman, D. J. *The Vassal Treaties of Esarhaddon (Iraq, 20)*, 1958.
- Wright, G. E. *The Old Testament And Theology*, 1965.

## INTRODUÇÃO

A narrativa do livro de Números termina com os filhos de Israel temporariamente acampados nas planícies de Moabe, defronte a Jericó, já no limiar da terra prometida (Nm 33:38, 49; Dt 1:5). A ocupação das terras a leste do Rio Jordão, que viriam a ser parte do território de Israel nos séculos seguintes, já fora completada. A esta altura da história fez-se uma pausa enquanto Moisés expunha a Israel o caráter de sua fé e nacionalidade. No livro de Deuteronômio as reivindicações de Javé, o seu Deus, são registradas em várias passagens, mas em toda parte fica evidente que Israel estava sendo desafiado a uma devoção exclusiva a Javé que executara em seu favor grandes atos de livramento. *Temereis ao Senhor vosso Deus, somente a Ele adorareis, a Ele vos apegareis. . . . Ele é o vosso Deus, que realizou em vosso favor feitos maravilhosos e tremendos que vistes com vossos próprios olhos. Quando vossos antepassados desceram ao Egito eram ao todo setenta pessoas, e agora o Senhor vosso Deus vos fez tão numerosos quanto as estrelas do céu (10:20-22, JPSA).* A exigência fundamental feita a Israel, que depois veio a ser a exigência fundamental para os cristãos, era *Amarás, pois, ao Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma e de todo o teu entendimento (6:5; cf. Mt 22:37; Mc 12:30; Lc 10:27).*

Deuteronômio é um dos maiores livros do Velho Testamento. Sua influência na religião pessoal e familiar de todas as épocas jamais foi superada pela de qualquer outro livro da Bíblia. É citado mais de oitenta vezes no Novo Testamento<sup>1</sup> e pertence, assim, a um pequeno grupo de quatro livros veterotestamentários<sup>2</sup> aos quais os cristãos primitivos faziam referência frequente.

---

<sup>1</sup> As referências acontecem em todos os livros do Novo Testamento menos seis, João, Colossenses, I Tessalonicenses, II Timóteo e I e II Pedro.

<sup>2</sup> Gênesis, Deuteronômio, Salmos e Isaías.

## DEUTERONÓMIO

### I. TÍTULO

O quinto livro da Torah era conhecido entre os judeus por uma variedade de nomes. Um termo comum para designá-lo era *elleh hadd<sup>e</sup>barîn* (estas são as palavras), já que esta é a frase inicial do livro. Uma forma abreviada deste título era simplesmente *d<sup>e</sup>barîm* (palavras). Outro nome familiar para os judeus era *mišneh hattôrâ*, ou simplesmente *mišneh* derivado de 17:18. Um terceiro título era *sēper tôkâhôt* ou “livro de admoestações”.

O título “Deuteronômio” deriva da tradução grega de uma frase em 17:18 onde o rei que viesse a governar em Israel recebe a ordem de preparar *uma cópia desta lei*. A LXX traduziu esta frase, erradamente, por *to deuteronomion touto*, literalmente “esta segunda (ou repetida) lei”. Subseqüentemente, a Vulgata transliterou o nome grego, *Deuteronomium*. O conteúdo do livro foi considerado, assim, uma segunda lei. A primeira fora dada no Monte Horebe (Sinai). A segunda fora uma repetição da primeira, dada nas planícies de Moabe. A despeito da tradução incorreta do hebraico *mišneh hattôrâ hazzô't*, o título dado pelos tradutores da LXX não é de todo inadequado já que Deuteronômio é, em certa medida pelo menos, uma rerepresentação da lei do Sinai, embora o seja na forma de uma exposição da lei Mosaica.

### II. DEUTERONÓMIO E A TORÁ DIVINA

Bem à parte dos complexos problemas de data e autoria (aos quais iremos retornar), Deuteronômio é marcado, todo ele, por um espírito de urgência. O livro chega ao leitor moderno mais ou menos como um sermão desafio, pois é orientado para levar as mentes e as vontades de seus leitores à uma decisão: *escolhei a vida para que vivais, vós e vossos descendentes* (30:19). O trabalho como um todo tinha a intenção evidente de dar a Israel instrução e educação em sua fé e confrontar inescapavelmente a nação com as exigências de sua fé. O livro descreve seu próprio conteúdo como *lei (tôrâ)*. É descrito como *este livro da lei* (28:61; 29:21; 30:10; 31:26), e *esta lei* (1:5; 4:8; 17:18, 19; 27:3, 8, 26). Mais precisamente, o termo “lei” é definido como *testemunhos (‘ēdût)*, *estatutos (mišpāṭîm)* e *ordenanças (huqqîm)* (4:45; 6:20). Algumas vezes apenas dois destes últimos termos aparecem, *testemunhos e estatutos* (6:17), ou *estatutos e juízos (AV) / estatutos e ordenanças (RSV)* (4:1; 12:1). Normalmente, estes são termos legais. No entanto, o termo mais abrangente *tôrâ* parece se referir à lei não tanto em sentido jurídico quanto

ao ensino religioso ministrado por um sacerdote, profeta ou sábio.<sup>3</sup> Deuterônimo identifica, assim, disposições legais com instrução religiosa. De fato, um estudo cuidadoso de Deuterônimo deixa claro que o livro não é um código judicial, de maneira alguma, antes, uma exposição da fé. A intenção do autor não era, evidentemente, que o livro servisse como um manual para aqueles que seriam responsáveis por administrar a lei em Israel, reis, sacerdotes e juizes. Muito embora blocos de legislação possam ser isolados,<sup>4</sup> sejam as leis de caráter apodíctico<sup>5</sup> ou casuístico<sup>6</sup>, estes aparecem intercalados com exposição e exortação. A lei em Deuterônimo é uma expressão da vontade de Deus que deve ser obedecida. Um povo redimido da escravidão e unido a seu Deus por uma aliança precisava de diretrizes para uma vida feliz de comunhão com Deus e entre seus membros.

Uma razão para a presença da legislação no livro é que a aliança sinaítica fora formulada na forma de um tratado antigo, muito comum no Oriente Próximo, que alistava as obrigações impostas ao vassalo pelo suserano.<sup>7</sup> Estas obrigações eram uma consequência natural da proteção e do cuidado oferecidos ao vassalo pelo suserano. De igual modo, Javé havia realizado a favor de Israel grandes atos de livramento e orientação, não apenas durante o êxodo mas também durante sua peregrinação pelo deserto. Não havia razão para que Javé, o Deus de Israel, tivesse agido dessa forma. Tal atividade em favor de Israel fluía de Seu amor imerecido. A única resposta adequada para tal amor era devoção singular e fidelidade exclusiva. A expressão tangível de tal devoção e fidelidade era a obediência às estipulações da aliança. Mesmo estas, contudo faziam parte de um conjunto de atos de graça, um fato que impedia que a lei se tornasse um fardo a carregar ou um meio de conseguir mérito perante Deus. Suas leis eram, antes, Sua graciosa dádiva de orientação para uma vida pacífica na nova terra. Assim sendo, ofereciam diretrizes para uma vida feliz e um meio pelo qual Israel podia demonstrar sua lealdade

---

3 G. Ostborn, *Tora in the Old Testament; a Semantic Study* (1945).

4 Gerhard von Rad, *Studies in Deuteronomy* (ET, 1953), isola alguns.

5 O termo, conforme usado por A. Alt em "The Origins of Israelite Law", *Essays on Old Testament History and Religion* (ET, 1966), se refere a lei que fora dada por proclamação e não como resultado de decisões judiciais. A lei apodíctica é geralmente formulada em declarações breves, sucintas, introduzidas por imperativos afirmativos ou negativos, como os Dez Mandamentos.

6 A lei casuística tem a forma "se . . . então . . .". Surgiu da legislação comum no Oriente Próximo antigo e leis semelhantes se encontram em muitos códigos.

7 A natureza deste antigo tratado do Oriente Próximo e sua significação para o livro de Deuterônimo são comentados nas páginas 14-21.

## DEUTERONÔMIO

ao Deus que o havia redimido.

Os fatos históricos da atividade redentora de Javé aparecem com alguns detalhes na primeira parte do livro, nos capítulos 1 a 3. No capítulo 4 há uma exortação a obedecer a lei. As exigências básicas de Javé aparecem nos capítulos 5 a 11 sob a forma de princípios maiores, ao passo que os capítulos 12 a 26 apresentam uma grande variedade de princípios e regulamentos para o cotidiano, destinados a suprir as necessidades de uma nação em seu viver comum. Estes últimos capítulos demonstram como tal nação poderia viver de acordo com os princípios enunciados nos capítulos 5 a 11.

Um outro aspecto de *tôrâ* em Deuteronômio é que o livro apresenta um quadro da vida dentro do contexto da aliança na qual Israel encontraria comunhão com Javé, seu Deus, e desfrutaria das bênçãos da aliança.<sup>8</sup> Qualquer outro meio ou estilo de vida estaria carregado de perigos, *i. e.*, era uma *maldição*. Em tratados seculares a rebelião trazia como conseqüência a punição pelo suserano. Da mesma forma na aliança feita por Javé; a rejeição de Sua aliança, que era fruto de Seu amor, era o mais hediondo de todos os pecados. Era, na realidade a essência do próprio pecado e resultaria no julgamento de Deus sobre Israel.

Em resumo, portanto, Deuteronômio inclui na *tôrâ* divina todo aquele corpo de ensino que mostrava à nação israelita como viver em comunhão com Javé e uns com os outros. Tal estilo de vida permitiria a Israel desfrutar ao máximo das bênçãos da aliança. Levar qualquer outro estilo de vida seria equivalente a uma rejeição das graciosas intenções de Javé para com Seu povo.

### III. A ESTRUTURA DE DEUTERONÔMIO

Até mesmo uma leitura casual de Deuteronômio sugere que o livro foi organizado conforme um plano bem definido. A característica estrutural mais óbvia é o fato de que compreende três discursos de Moisés a Israel. Depois de uma introdução (1:1-5) o primeiro discurso se inicia em 1:6. Este consiste, em sua maior parte, de um retrospecto da atividade de Javé em favor de Israel durante sua peregrinação desde Horebe (Monte Sinai) até sua chegada ao Rio Jordão (1:6 - 3:29), sendo concluído com

---

<sup>8</sup> John Murray, *The Covenant of Grace* (1954), pp. 17-20.

uma seção hortatória em que Moisés apela a Israel para que atenda às exigências d'Aquela que agiu em seu benefício (4:1-40). Um breve apêndice se refere às cidades de refúgio (4:41-43).

O segundo discurso, que é realmente o coração do livro, começa com o capítulo 5, depois de breve introdução (4:44-49), e continua até o fim do capítulo 28. Parece, à primeira vista, que o capítulo 27 é uma inserção posterior ao discurso principal (ver comentário). Argumentaremos nesta divisão que tal ponto de vista não é necessário.

O terceiro discurso, capítulos 29 e 30, é realmente um apelo a Israel para que aceite a aliança. Este discurso é concluído com a declaração da escolha colocada perante Israel, isto é, vida ou morte (30:15-20). Os capítulos 31 a 34 parecem à primeira vista ser apêndices.

Uma observação mais cuidadosa desta estrutura revelará que enquanto o segundo discurso é muito extenso (capítulos 5 a 28), o primeiro (capítulos 1 a 4) e o terceiro (capítulos 29 a 30) são muito curtos. Parece que 1:1-5 é uma introdução editorial para todo o livro, já que se refere ao fato de que *Moisés encarregou-se de explicar esta lei* (1:5). Assim, 4:44-49 parece ser a introdução para o segundo discurso.<sup>9</sup>

Numerosas tentativas têm sido feitas recentemente para definir de maneira diferente a estrutura de Deuterônimo. Algumas destas serão brevemente esboçadas a seguir.

Martin Noth<sup>10</sup> propôs que os capítulos 1 a 4 devem ser considerados como a introdução do grande trabalho histórico que se estende de Josué a 2 Reis, que atualmente recebe a designação comum de "A História Deuterônômica de Israel". Ele considera os capítulos 1 a 3 como um breve resumo dos acontecimentos que precederam imediatamente a conquista, desde Horebe (Sinai) à margem oriental do Jordão. A história é retomada em Josué 1. O capítulo 4 é visto como a conclusão da recapitulação histórica, ou seja, é um apelo a Israel para que obedeça a Javé. Sua fórmula introdutória, "Agora, pois", é comumente usada no Velho Testamento para iniciar a conclusão de um argumento.<sup>11</sup> A seguir, Noth considera 4:44-49 como a introdução a uma forma mais antiga de Deuterônimo, que tratava da fé e da vida de Israel, baseada na lei mosaica. Os capítulos 5 a 11 constituem um problema. A não ser pelo Decálogo, 5:6-21, estes capítulos estão mais relacionados a exortações do que a estatutos, mandamentos e ordenanças. Somente quando chegamos ao capítulo 12 é que tais disposições legais começam a apare-

<sup>9</sup> Ver comentário. Ver ainda nas páginas 23-24, sob o título "Frases introdutórias em Deuterônimo".

<sup>10</sup> Martin Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (1948).

<sup>11</sup> Ex 19:5; Dt 4:1; Js 24:14; 1 Sm 8:9; 12:13, etc.

## DEUTERONÔMIO

cer, continuando a partir daí até o capítulo 26.<sup>12</sup> Noth considera 4:44 – 33:20 um livro completo em si, ao passo que 1:1 a 4:43 e os capítulos 31 a 34 devem pertencer a um outro contexto literário. Na verdade ele propõe que o editor da grande História Deuteronomica incluiu os capítulos 1 a 4 como uma introdução para seu trabalho. O prólogo maior para a história era Deuteronomio 5 – 26 e 28, aos quais os capítulos 27, 29 e 30 já se encontravam anexados quando o editor iniciou seu trabalho editorial. Os capítulos 31 a 34 também foram possivelmente incluídos pelo mesmo editor, embora também já pudessem estar anexados quando ele encetou sua tarefa.

Embora a teoria de Noth esteja eivada de especulações, tem sido aceita por muitos estudiosos do Velho Testamento como uma explicação para a existência dos vários capítulos em Deuteronomio. Há, ainda, outras teorias.

Gerhard Von Rad entende o livro como um típico discurso de despedida,<sup>13</sup> do qual há outros exemplos em outras partes do Velho Testamento (por exemplo, Js 23:1; 1 Sm 12:1; 1 Cr 22 e 29). Tais discursos são formulados em moldes “normais de uma aliança”. Assim como no mundo secular a condição do novo vassalo tinha que ser confirmada depois da morte de seu predecessor, assim Israel precisava reafirmar seu relacionamento com Javé sempre que um novo líder assumia seu lugar na nação. Moisés estava entregando seu cargo e Josué o estava assumindo. Mais uma vez, os “princípios básicos” tinham que ser expostos (capítulos 4-11), “estipulações detalhadas” tinham que ser apresentadas (capítulos 12-26), as sanções da aliança, ou seja, as bênçãos e maldições, tinham que ser declaradas (capítulos 27 e 28, e o voto de lealdade tinha que ser feito (capítulo 29). Para von Rad, a *Sitz im Leben* exigida por tal padrão era uma celebração cultual, talvez uma festa de renovação da aliança.<sup>14</sup> Ele argumenta que o livro se divide estruturalmente em quatro seções:

1. Apresentação histórica dos acontecimentos do Sinai e material parenético (conselhos e exortações) ligado a esses eventos (Dt 1-11).
2. A leitura da lei (Dt 12 - 26: 15).
3. A confirmação da aliança (Dt 26: 16-19).
4. Bênçãos e maldições (Dt 27ss.).

---

<sup>12</sup> Ver George Adam Smith, *The Book of Deuteronomy* (1918), pp. xlvii-xciv, onde há um tratamento detalhado de tais ocorrências.

<sup>13</sup> Gerhard von Rad, *Deuteronomy* (1966), pp. 22,23.

<sup>14</sup> Gerhard von Rad, *The Problem of the Hexateuch and Other Essays* (ET, 1966), pp. 27-33.

A forma rígida da formulação da aliança, contudo, se perdeu e o conteúdo do livro aparece agora na forma de instrução homilética para o laicato. Nesta forma, o contexto cultural original é igualmente abandonado e obscurecido. Uma das grandes fraquezas desta teoria é que não há no Velho Testamento qualquer evidência da existência de tal celebração em Israel, conforme proposto por Von Rad.

Nova luz foi lançada sobre o problema da estrutura de Deuteronomio com a publicação de um importante artigo por G. E. Mendenhall, em que este apontava as semelhanças entre os tratados hititas do segundo milênio AC e a aliança de Javé com Israel.<sup>15</sup> A tese de Mendenhall estava baseada no trabalho de V. Korošec, (1931), que realizara uma análise jurídica dos tratados hititas.<sup>16</sup>

Discussões subseqüentes sobre o livro de Deuteronomio têm levado em alta conta o trabalho apresentado por Mendenhall.

Os tratados antigos do Oriente Próximo compreendem os seguintes elementos:

1. O preâmbulo em que o rei é apresentado.
2. O prólogo histórico em que as relações passadas entre as duas partes são revistas.
3. As estipulações do tratado; (a) Princípios gerais  
(b) Estipulações específicas.
4. As sanções do tratado, maldições e bênçãos.
5. As testemunhas: os deuses que garantirão o tratado.

G. E. Mendenhall incluiu um sexto elemento em sua lista original, ou seja, a estipulação de que o documento fosse depositado no templo e lido periodicamente em público.

Iremos nos referir agora a várias tentativas recentes de relacionar a estrutura de Deuteronomio ao padrão dos tratados de suserania do Oriente Próximo.

Meredith G. Kline<sup>17</sup> propõe que Deuteronomio é uma unidade e afirma que o livro é um documento autenticamente mosaico, escrito conforme o padrão dos antigos tratados de suserania. Ele interpreta o livro dentro do contexto da administração da aliança redentora de Deus com

<sup>15</sup> G. E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East* (1955) Esta breve mas altamente significativa monografia é a reedição de dois artigos publicados no *BA*, XVII, nº 2, Maio de 1954, pp. 24-46, e XVII, nº 3, Setembro de 1954, pp. 49-76.

<sup>16</sup> V. Korošec, *Hethitische Staatsvertraege* (1931).

<sup>17</sup> Meredith G. Kline, *Treaty of the Great King* (1963).

## DEUTERONÔMIO

Israel. Seu esboço do livro é o seguinte:<sup>18</sup>

1. Preâmbulo: O mediador da aliança, 1:1-5.
2. O prólogo histórico; a história da aliança, 1:6 - 4:49.
3. As estipulações da aliança: a vida sob a aliança
  - a. O grande mandamento, 5:1 - 11:32
  - b. Mandamentos subsidiários, 12:1 - 26:19.
4. As sanções da aliança: ratificação da aliança, bênçãos e maldições e voto de confirmação da aliança, 27:1 - 30:20.
5. Disposições dinásticas: continuidade da aliança, 31:1 - 34:12.

D. J. McCarthy<sup>19</sup> investigou o relacionamento entre os antigos tratados de suserania do Oriente Próximo e a aliança no Velho Testamento numa discussão bastante detalhada. Apesar de reconhecer em Deuteronômio a estrutura básica dos tratados de suserania, argumentou que os três primeiros capítulos deveriam ser postos à parte, como uma peça histórico-literária que oferece o contexto para a aliança que Moisés estava prestes a anunciar. O capítulo 4 é uma unidade formal em si mesma, incorporando os elementos básicos do esquema de uma aliança. O mesmo se dá com os capítulos 29 e 30. Isto significa que o cerne de Deuteronômio, os capítulos 5 a 28, é estruturado ao longo de dois discursos preparados em forma de aliança, terminando ambos com um tom otimista e oferecendo assim um contexto de esperança para contrabalançar as maldições do capítulo 28.

Outra contribuição importante para o debate foi feita recentemente por Gordon J. Wenham.<sup>20</sup> Ele argumenta que a forma da aliança no Velho Testamento é peculiar, acontecendo somente ali. Apresenta certa semelhança aos códigos legais e aos tratados de suserania do Oriente Próximo Antigo. Os códigos legais compreendem um prólogo histórico, um bloco legislativo e um epílogo.<sup>21</sup> Nesta forma o epílogo contém uma recapitulação histórica das realizações do rei que promulga as leis e a menção ao levantamento de uma esteira, uma lista de bênçãos sobre os que observam as leis e uma lista de maldições sobre os que não as respeitam.

Um estudo das formas de aliança no Velho Testamento, tal como as encontradas em Êxodo 20ss., Deuteronômio, Josué 24 e 1 Samuel 12, sugere uma forma literária que compreende: 1) um prólogo histórico;

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 7, 8.

<sup>19</sup> D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant (Analecta Biblica, 21, 1963)*, pp.131ss.

<sup>20</sup> Em tese não publicada, *The Structure and Date of Deuteronomy*.

<sup>21</sup> Comparar o código de Hamurábi (*ANET*, pp. 163-180), com seu prólogo (pp. 164-165), as leis (pp. 166-167) e o epílogo (pp. 177-180).

2) estipulações da aliança sob a forma de: (a) princípios básicos; (b) estipulações detalhadas; 3) uma cláusula documentária exigindo o registro e, às vezes, a renovação da aliança; 4) bênçãos; 5) maldições; 6) recapitulação da exigência básica da aliança. Gordon Wenham apresenta a comparação entre a aliança veterotestamentária e os tratados do Oriente Próximo em forma gráfica da seguinte maneira:

<i>Código Legal</i>	<i>Aliança no V. T.</i>	<i>Tratado do O. P.</i>
1. Prólogo	1. Prólogo histórico	1. Preâmbulo
2. Leis	2. Estipulações a. básicas b. detalhadas	2. Prólogo histórico 3. Estipulações a. básicas b. detalhadas
3. Resumo/Cláusula documentária	3. Cláusula documentária	4. Cláusula documentária
4. Bênçãos	4. Bênçãos	5. Lista de deuses
5. Maldições	5. Maldições	6. Maldições e bênçãos
	6. Recapitulação	

O item aqui apresentado como “recapitulação” é peculiar à aliança veterotestamentária.

Se certos títulos de natureza editorial forem omitidos, o material em Deuteronomio 1 a 30 pode ser disposto em forma típica de aliança veterotestamentária:

1:6 - 3:29	Prólogo histórico
4:1-40; 5:1 - 11:32	Estipulações básicas
12:1 - 26:19	Estipulações detalhadas
27:1-26	Cláusula documentária
28:1-14	Bênçãos
28:15-68	Maldições
29:1 - 30:20	Recapitulação

Neste caso não é preciso argumentar que os capítulos 1 a 3 foram adicionados posteriormente pelo editor de Deuteronomio (o chamado Deuteronomista). Se deixarmos à parte 4:41-49, que se encaixa com os títulos espalhados pelo livro, então 4:1-40 tem seu lugar ao lado de 5-11. Alguma indicação do elo íntimo entre os capítulos 4 e 5 pode ser vista numa comparação entre a seção 4:34-40 e a seção 5:1-6, onde as características mencionadas no primeiro grupo de versículos ocorrem em ordem invertida no segundo grupo. Este fato sugere que originalmente 4:34-40 estava ligado a 5:1-6 e que o capítulo 4 fazia parte dos princípios básicos da aliança. No presente texto, 4:41-49 é uma interpolação.

## DEUTERONÔMIO

O quadro geral dos capítulos 4 a 11 é, portanto: 4:1-40 parênese (exortações ou conselhos); 5:1 - 6:3 narrativa; 6:4 - 8:20 parênese; 9:1 - 10:11 narrativa; 10:12 - 11:32 parênese,<sup>22</sup>

Os capítulos 12:1 a 26:19 tratam das estipulações detalhadas. Assim, o capítulo 27 corresponde à quarta seção na análise de V. Korosec,<sup>23</sup> a provisão para a colocação de uma cópia do documento no templo e a disposição de sua leitura pública; corresponde ainda à cláusula documental no padrão dos antigos códigos legais.<sup>24</sup> Alguns comentaristas removem o capítulo 27 de sua posição atual (ver comentário), mas se seguirmos o esboço sugerido acima, ele se encaixa precisa e naturalmente onde aparece, dentro do padrão típico de uma aliança veterotestamentária.

Assim, os capítulos 29 e 30 são uma recapitulação da aliança, concluída com uma exortação a que Israel seja fiel na guerra (31:2-6). Não há necessidade, portanto, de separar estes capítulos como uma adição editorial feita depois dos capítulos 1 a 28 estarem completos.

Os capítulos 31 a 34 não pertencem à forma da aliança como tal, mas devem ser vistos no contexto da renovação da aliança. Josué estava prestes a se tornar o sucessor de Moisés e recebera a responsabilidade de ser o comandante militar e de dividir a terra prometida entre as tribos (31:2-8). O Cântico de Moisés (32:1-43) é entremeadado com estes capítulos. Tem profundas afinidades com as idéias da aliança. A introdução ao cântico (31:24-29) aborda temas encontrados no cântico e a própria idéia de indicar Josué o liga com 1:37ss. e 3:21-28, oferecendo elos editoriais entre os primeiros e os últimos capítulos do livro. Semelhantemente, o capítulo 33 tem como introdução 32:48-52 que se reporta a 3:27ss., onde Moisés recebe a ordem de subir ao cume do Pisga (cf. 34:1ss.). A terra que Moisés avistou é o tema das bênçãos de 33:6-28. Tem-se a impressão que todo o livro foi cuidadosamente planejado por um editor que moldou todo o material de que dispunha conforme seu próprio plano.

Finalmente, deve-se fazer referência ao trabalho de Moshe Weinfeld.<sup>25</sup> Juntamente com outros autores modernos ele afirma que a estrutura de Deuteronômio segue uma tradição literária aliancista, ao invés de imitar uma cerimônia cultural periódica (von Rad). Embora fazendo a concessão de que Deuteronômio preserva os motivos da velha tradição aliancista, Weinfeld argumenta que estes foram retrabalhados e adap-

---

<sup>22</sup> N. Lohfink, *Das Hauptgebot: eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dt 5 - 11* (Analecta Biblica, 20, 1963), pp. 66ss.

<sup>23</sup> Ver acima, p. 17.

<sup>24</sup> Ver acima, p. 19.

<sup>25</sup> Moshe Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School* (1972).

tados ao padrão literário aliancista pelos escribas/sábios do período de Ezequias a Josias. Ele vê muitos paralelos íntimos entre Deuteronômio e os tratados assírios que, para ele, são contemporâneos com Deuteronômio.

Não há sombra de dúvida que a estrutura de Deuteronômio é relacionada, de alguma forma, à estrutura dos tratados políticos do antigo Oriente Próximo. Talvez a forma literária do Velho Testamento seja única, apresentando íntima semelhança tanto aos tratados políticos quanto aos códigos legais daquela região e época. Seja qual for o caso, Deuteronômio é uma peça literária cuidadosamente planejada, que deve muito em sua estrutura aos modelos literários do antigo Oriente Próximo.

#### IV. ALGUMAS CARACTERÍSTICAS LITERÁRIAS DE DEUTERONÔMIO.

O livro de Deuteronômio nos é apresentado sob a forma e estilo dos discursos de Moisés, sendo dois breves, o primeiro e o terceiro, e um muito extenso, o segundo. Uma análise cuidadosa dos discursos revela uma grande variedade de unidades literárias. Em certa maneira o livro dá a impressão de extraordinária descontinuidade. Frequentemente muda depressa de um tema para outro, com aparentes interrupções do fluxo de pensamento. A despeito da grande repetição de vocabulário, há muitas mudanças de estilo, sendo uma das mais impressionantes a grande variação no uso do singular “tu” e do plural “vós”. O livro como um todo sugere a impressão de um mosaico notavelmente complexo de muitas peças de material tradicional, de grande variedade, que tenham sido fundidas de modo a formar uma unidade. Um bom número de aspectos da questão literária será agora discutido.

##### A. *As seções que empregam “tu” e “vós”*

Uma característica incomum de Deuteronômio é que em muitas de suas divisões os verbos e os pronomes se encontram na segunda pessoa do singular, ao passo que em outras usa-se a segunda pessoa do plural. Em ambos os casos é a Israel que a passagem se refere.

Várias explicações têm sido oferecidas para tal fenômeno; mencionaremos brevemente as mais importantes. Já em 1894 dois escritores alemães, W. S. Staerk<sup>26</sup> e C. Steuernagel,<sup>27</sup> haviam proposto que Deute-

<sup>26</sup> W. Staerk, *Beitrag zur Kritik des Deuteronomiums* (1894).

<sup>27</sup> C. Steuernagel, *Der Rahmen des Deuteronomiums* (1894).

## DEUTERONÔMIO

ronômio deveria ser analisado segundo duas fontes, uma contendo substantivos e verbos no singular, outra contendo substantivos e verbos no plural. Steuernagel argumentou que as seções "plural" eram históricas e que foram dirigidas por Moisés à geração de israelitas que recebeu a aliança do Sinai. As passagens "singulares", por seu turno, foram dirigidas à geração de israelitas que empreendeu a conquista. Steuernagel acreditava ser necessário seguir essas duas fontes através dos capítulos 12 a 26. Um escritor mais recente, J. H. Hospers (1947), restringiu tal análise à introdução (capítulos 1-11) e à conclusão (capítulos 27-30) de Deuteronômio. Ele estabelece uma forma primitiva de Deuteronômio nas passagens que utilizam o pronome *tu* em 5:6-21; 6:4 - 9:7a; 12 - 26; 28; 30:11 - 31:16. As passagens que utilizam o pronome *vós* são por ele consideradas adições bem mais recentes (1:6 - 6:1; 9:7 - 10:11; 28:69 - 29:28), bem como as breves passagens que utilizam *vós* inseridas nos blocos maiores que utilizam o pronome *tu*. Finalmente, as passagens que utilizam o pronome *tu* na Introdução (capítulo 1-4) e em 30:1-10 são consideradas posteriores àquelas que utilizam o pronome *vós*.

A entrada de Martin Noth no campo da crítica de Deuteronômio<sup>28</sup> deu um novo aspecto a estudos anteriores. Ele argumentou que Deuteronômio era a introdução à grande obra histórica que engloba os livros de Josué a 2 Reis. Segundo essa teoria, os capítulos 1 a 3 eram a introdução não a um Código Legal, mas à grande história deuteronômica, para a qual lançavam as pressuposições necessárias. Os capítulos 31:1-13, 24-26a e 34 são a conclusão histórica do período mosaico, abrindo caminho para a conquista sob a liderança de Josué. Segundo Noth já não havia razão para buscar duas (ou mais) fontes ou redatores de Deuteronômio, pois o livro era uma composição indivisível e original que empregava o pronome *tu*, contendo apenas adições posteriores que empregavam o pronome *vós*. O grande historiador deuteronômico (que Noth chamou de *Dtr*) encontrou o código original (que Noth chama de *Dt*, as passagens que empregam *tu*) já acrescido das seções onde aparece o pronome *vós*, acrescentando a seguir sua própria introdução (capítulo 1 a 3) e anexando o todo à sua grande obra histórica.

Mais recentemente, em 1962, G. Minette de Tillesse chegou a uma conclusão ligeiramente diferente. Começando com o ponto de vista de Noth, de que as passagens que empregam o singular em Deuteronômio 5 a 30 formam o conteúdo original do livro, que depois foi acrescido das passagens que empregam o plural, e mais tarde recebeu do historiador deuteronomista os capítulos 1 a 3, talvez 4, e 31 a 34, de Tillesse argumentou que foi o historiador deuteronomista (que é designado como *Dtist*) que acres-

---

28 Martin Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien I*<sup>2</sup> (1957).

centou as passagens que empregam o plural nos capítulos de 5 a 30.<sup>29</sup> Embora de Tillesse admita<sup>30</sup> que a mudança de número nos pronomes e verbos possa não ser um critério adequado em si mesmo, argumenta que, pelo fato da teologia das passagens “plurais” ser diferente daquela encontrada nas passagens “singulares”, ainda pode reivindicar validade para seu critério. A despeito deste argumento, pode ser provado que em algumas passagens as seções que empregam o plural não podem ser omitidas sem mutilar o sentido do todo.<sup>31</sup>

N. Lohfink argumentou em linhas bem diferentes, afirmando que mistura do número dos substantivos, pronomes e verbos é um recurso estilístico especial para enfatizar determinado assunto.<sup>32</sup> Ele alega que a mudança do singular para o plural é muito mais significativa do que a mudança do plural para o singular. A mudança do singular para o plural ocorre normalmente no verbo, ao passo que a mudança do plural para o singular ocorre geralmente no sufixo. Na narrativa o plural é usado com maior frequência, a não ser que o contexto exija o singular. Assim, a mistura de número parece ser governada pela forma empregada.

Pode bem ser, portanto, que embora a variação entre “tu” e “vós” nas várias passagens seja uma característica literária de Deuteronomio, não aponte, necessariamente, para uma diferença de autoria e sim para uma diferença de ênfase.

### B. Frases introdutórias em Deuteronomio

Em vários pontos do livro de Deuteronomio encontramos frases introdutórias que parecem interromper o fluxo normal da forma literária da aliança. É claro que um tratado deveria ter um título qualquer em seu início. Isso explica Dt 1:1-5: *Estas são as palavras que Moisés falou a todo o Israel além do Jordão . . . encarregou-se Moisés de explicar esta lei, dizendo.* O que dizer, entretanto, de outros subtítulos como 5: 1, 27: 1, etc.?

Alguns escritores entendem tais subtítulos como indicações de diferentes fontes. Pode haver, entretanto, outra explicação.<sup>33</sup> Eles podem

<sup>29</sup> G. Minette de Tillesse, “Sections ‘tu’ et sections ‘vous’ dans le Deuteronomie”, *VT*, XII.1, Janeiro 1962, pp. 29-87.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 34

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 36. Cf. E. W. Nicholson, *Deuteronomy and Tradition* (1967), pp. 33ss.

<sup>32</sup> N. Lohfink, *Das Hauptgebot: eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dt 5-11* (*Analecta Biblica*, 20, 1963), pp. 239ss.

<sup>33</sup> Cf. G. J. Wenham, *The Structure and Date of Deuteronomy* (tese não-publicada) pp. 210-213.

## DEUTERONÔMIO

representar uma mudança da pessoa que estava falando, tal como acontece em outras partes do Velho Testamento, por exemplo, no diálogo entre Deus e Moisés em Êxodo 34, ou no diálogo entre Josué e o povo em Josué 24, ou ainda em 1 Samuel 12, que registra o diálogo entre Samuel e o povo. Em outras partes do Velho Testamento este recurso é empregado quando uma pessoa passa a se dirigir a um novo interlocutor (1 Cr 28: 2; 29: 1). É evidente que em Deuteronômio 27: 1, 9, 11; 31: 14, 24s há mudança de interlocutor. Outra possibilidade é que a certos pontos do registro de um tratado houvesse uma pausa em que as pessoas a quem ele era outorgado dessem seu assentimento às estipulações nele contidas. Em Josué 24, por exemplo, o povo respondeu em várias ocasiões (versículos 16-18, 21, 22 e 24). Tais respostas ficam intercaladas com as palavras de Josué.<sup>34</sup> Tal prática pode explicar os subtítulos em Deuteronômio 27:1, 9, 11; 29:1s.; 31:1s. Êxodo 19, Josué 24 e 1 Samuel 12 sugerem que Israel deu uma resposta indicando sua aceitação depois da leitura das estipulações da aliança. Este fato parece estar implícito também numa comparação entre Deuteronômio 26:16 e 26:17. Também pode-se conjecturar que houve uma outra resposta depois de 27:9, 10. Parece ser uma conjectura razoável afirmar que houve respostas depois de 26:19; 27:8; 27:10; 29:1; 30:20. Em cada caso apresenta-se Moisés a continuar o discurso que levará a outra resposta. Semelhantemente, o título encontrado em 4:44-46 pode seguir uma resposta do povo depois da introdução histórica dos capítulos 1 a 3 e o estabelecimento dos princípios básicos no capítulo 4; este termina com o apelo de 4:40 à obediência aos mandamentos, depois do qual a narrativa recomeça. Alternativamente, esta última passagem pode representar um segundo título, tal como ocorre no tratado de Esaradon<sup>35</sup> ou nas inscrições de Sefiré.<sup>36</sup>

Deuteronômio 27: 15-16 e implicações extraídas de tratados não bíblicos deixam claro que se faziam respostas orais durante as cerimônias de celebração de tratados. Tais respostas eram meramente orais e não chegavam a fazer parte do documento.

É, assim, evidente, que uma variedade de explicações alternativas pode ser oferecida para o problema das frases introdutórias.

---

<sup>34</sup> Cf. Ex 19: 8 em resposta aos versículos 4-6; 1 Sm 12: 4, 5b em resposta aos versículos 1-3 e 5a.

<sup>35</sup> D. J. Wiseman, "The Vassal Treaties of Esarhaddon", *Iraq*, 20, 1958, pp. 1-99. Consultar as linhas 1-12 e 41-45.

<sup>36</sup> J. A. Fitzmyer, *The Aramaic Inscriptions of Sefiré* (1967), face 1A: 1-6, face B: 1-6.

C. *A maneira característica de apresentação em Deuteronômio*

Mesmo o leitor casual de Deuteronômio ficará impressionado com a maneira notável em que, em algumas passagens, leis específicas são apresentadas primeiramente de maneira simples, sendo seguidas de exortações, advertências e promessas. Esse material suplementar tinha o propósito, nos parece, de marcar profundamente na consciência dos ouvintes as implicações de cada lei. Claramente, Deuteronômio não é lei codificada e sim uma pregação sobre a lei de Javé. Os mandamentos são intercalados com material hortatório (parênese) de maneira intensamente característica de Deuteronômio. Recentemente, von Rad devotou bastante atenção a esta característica de Deuteronômio. Segundo ele,<sup>37</sup> a passagem de 15:1-11, por exemplo, começa com a antiga lei: *Ao cabo de cada sete anos farás remissão* (versículo 1). O sentido exato desta exigência é descrito, a seguir, em terminologia legal bem precisa: *Este, pois, é o modo da remissão . . .* (versículo 2). O que se segue nos versículos 3 a 11 é pregação. Falta a estes últimos versículos a concisão das fórmulas legais pois foi claramente designado para provocar uma forte apelo pessoal a que o ouvinte aplique a lei de maneira generosa.<sup>38</sup>

Outro exemplo ocorre em 14:22-27. A lei antiga reza: *Certamente darás os dizimos de todo o fruto das tuas sementes, que ano após ano se recolher no campo* (14:22). Os versículos restantes, 23 a 27, são exposição. Mais uma vez em 15:12-18 a antiga lei é apresentada de forma condicional (casuística) no versículo 12. Os versos restantes, 13 a 18, igualmente fazem um forte apelo ao ouvinte para que interprete a lei da maneira mais generosa.

O mesmo procedimento é adotado com todos os tipos de lei, seja ela apodítica, casuística ou até mesmo em casos onde ela fica implícita.

D. *Os tipos de material legal de Deuteronômio*

Alguma consideração deve ser dada aos tipos de material legal encontrados em Deuteronômio, já que os capítulos 12 a 26, que compreendem metade do livro, são, basicamente, uma exposição de leis individuais.

Em primeiro lugar há as leis apodíticas, como por exemplo, 14:22; 15:1, 19; 16:18, etc. Algumas destas são brevemente agrupadas em séries, tal como 16:21, 22; 17:1 (três leis); 16:19 (três leis); 22: 5a, 5b, 9, 10, 11 (cinco leis); 22:30; 23:1, 2, 3, 7a, 7b (seis leis).

<sup>37</sup> Gerhard von Rad, *Deuteronomy* (1966), pp. 105-107; *Studies in Deuteronomy* (1953), pp. 15, 16.

<sup>38</sup> Outros problemas relacionados a esta e outras passagens serão discutidos no comentário.

## DEUTERONÔMIO

Há também as leis casuísticas ou condicionais, expressas em forma personalizada, “Se (quando) alguém . . . então . . .”; às vezes tais leis apresentam leves toques homiléticos, tal como 22:6, 7; 22:8; 23:21-23, 24, 25; 24:10-12; 24:19, etc. Estas leis casuísticas não são normalmente tratadas na mesma maneira homilética extensa que as leis apodíticas, talvez por serem triviais ou raras, de modo que não havia a mesma pressão de inculcá-las na consciência dos ouvintes. Uma exceção é 15:12-18 (cf. Ex 21:2-11). Por outro lado, leis puramente condicionais, à maneira dos códigos legais do antigo Oriente Próximo, sem qualquer material homilético ou toques pessoais aparecem em passagens como 21:15-17, 18-23; 22:13-29; 24:1-4; 25:1-3; 25:5-10. De modo geral estas leis casuísticas predominam no final do livro de Deuteronômio, ao passo que as grandes passagens homiléticas ocorrem na primeira parte.

Além destes dois grupos facilmente classificáveis de material legal, há outros tipos que são difíceis de classificar. Alguns destes tratam de assuntos amplos como o profeta (13:1-5; 18:9-22), o rei (17:14-20), idolatria (13:6-18), as cidades de refúgio (19:1-13). Não parece haver, por trás de tais passagens, lei alguma, quer apodítica quer casuística, embora no tratamento destes temas sejam encontradas as mesmas características homiléticas já mencionadas. Duas dessas passagens são formuladas em estilo casuístico, embora nenhuma lei subjacente seja mencionada (13:1-5, 6-18).

Um grupo importante de passagens trata da Guerra Santa. Há regulamentos para a conduta na guerra (20:1-9), ataques contra cidades (20:10-18, 19, 20), prisioneiras de guerra (21:10-14), higiene no acampamento (23:10-14), isenção para homens recém-casados (24:5), e tratamento dos amalequitas (25:17-19).

Outros regulamentos, ainda, tratam da oferta das primícias (26:1-11) e ações legais em caso de homicídio não esclarecido (21:1-9).

Há também uma variedade de material que trata da lei das festas (capítulo 19), dos sacerdotes (18:1-8), do santuário (12:1-28) e de comidas puras e impuras (14:3-21), etc.

Esta breve exposição deixa claro que há uma variedade considerável de material legal e tradicional em Deuteronômio, apresentada sob uma variedade de formas literárias. A moderna análise da crítica da forma tem contribuído consideravelmente para o isolamento destes vários elementos.<sup>39</sup>

---

<sup>39</sup> Em suas muitas obras Gerhard von Rad tem sido o líder neste campo, notadamente em *Studies in Deuteronomy* (1953); *Deuteronomy* (1966); *IBD*, I (1963), pp. 831-838.

E. *Deuterônômio, o Livro da Aliança e o Decálogo.*

Uma simples observação casual destes três blocos de literatura deixa o leitor consciente de um número de íntimas semelhanças, bem como de um número de diferenças entre eles. Assim, um número significativo de leis contidas no Livro da Aliança (Ex 20:22 - 23:19) encontra paralelo em Deuterônômio, como fica demonstrado pela tabela que se segue:<sup>40</sup>

Livro da Aliança (Êxodo)	Deuterônômio
21: 1-11	15: 12-18
21: 12-14	19: 1-13
21: 16	24: 7
22: 16s	22: 28, 29
22: 21-24	24: 17-22
22: 25	23: 19-20
22: 26s	24: 10-13
22: 29s	15: 19-23
22: 31	15: 19-23
22: 31	14: 3-21
23: 1	19: 16-21
23: 2s., 6-8	16: 18-20
23: 4s	22: 1-4
23: 9	24: 17s
23: 10s	15: 1-11
23: 12	5: 13-15
23: 13	6: 13
23: 14-17	16: 1-17
23: 19a	26: 2-10
23: 19b	14: 21b

O número exato de paralelos entre os dois blocos de material legal é de difícil determinação. Uma lista semelhante preparada por G. T. Manley varia ligeiramente em conteúdo.<sup>41</sup> Há, entretanto, acordo suficiente entre os vários comentaristas para deixar claro que os dois blocos de material legal têm muito em comum. Por outro lado, há leis no Livro da Aliança que não aparecem em Deuterônômio.<sup>42</sup> Gerhard von Rad estima que cerca de cinquenta por cento do Livro da Aliança não encontra paralelo em Deuterônômio.<sup>43</sup> Difícilmente se poderia argumentar, portanto,

<sup>40</sup> A tabela foi extraída de *Deuteronomy* (1966), de Gerhard von Rad, p. 13. Cf. G. J. Wenham, "Formas Legais no Livro da Aliança", *TB*, 22, 1971. pp. 95-102.

<sup>41</sup> G. T. Manley, *The Book of the Law* (1957), pp. 77, 85.

<sup>42</sup> *Ibid.*, pp. 79, 86.

<sup>43</sup> G. von Rad, *Deuteronomy* (1966), p. 13.

## DEUTERONÓMIO

que Deuteronômio seja um substituto para o Livro da Aliança.

Uma questão importante é até que ponto Deuteronômio difere do Livro da Aliança nas leis que são comuns a ambos. Por exemplo, as duas passagens Êxodo 21:2-6 e Deuteronômio 15:12-18 tratam do caso do israelita que se torna escravo. Em ambas as passagens dá-se a instrução de que ele deve servir seis anos, sendo liberto no sétimo, a não ser que prefira permanecer a serviço de seu senhor. Uma comparação das duas passagens revela várias diferenças (ver o comentário quanto a detalhes). Embora as duas passagens se refiram ao mesmo princípio básico, a narrativa de êxodo trata do caso de um homem e a de Deuteronômio amplia o tratamento para incluir também o caso da mulher. Pode-se argumentar que a lei deuteronômica é simplesmente uma ampliação da lei do Êxodo, e que visava deixar claro o fato de que a lei também se aplicava a mulheres. Por outro lado, tem-se argumentado que a lei de Deuteronômio se originou numa época em que tanto mulheres quanto homens poderiam se vender voluntariamente como escravos, possivelmente por razões econômicas ou talvez quando certas cerimônias culturais antigas, tal como encostar a orelha ao portal do santuário, haviam deixado de ser praticadas. Tal fato poderia ter acontecido num período qualquer subsequente a Moisés. A antiga lei mosaica era observada em princípio mas praticada com pequena diferença de detalhes.

A lei do ano de remissão nos oferece outra comparação. Em Êxodo 23:10ss. faz-se referência ao período de repouso da terra, a cada sete anos. A palavra hebraica para *deixar descansar* (a raiz s-m-t) aparece no substantivo *remissão* (*šemittâ*) em Deuteronômio 15:1-11, mas o que se tem em vista é a remissão de um devedor de seu débito ao fim de sete anos, ao passo que em Êxodo 23:10ss. a referência é à remissão da terra do peso de produzir colheitas. Ambas as leis parecem ser baseadas no mesmo princípio sabático.

De acordo com von Rad, a lei geral é dada em Deuteronômio 15:1: *Ao fim de cada sete anos fará remissão (šemittâ) O modo da remissão é então explicado em termos legais no versículo 2. Encontra-se aqui uma explicação diferente daquela encontrada em Êxodo 23:11, diferença esta que pode ser explicada pela pressuposição de que o princípio expresso em Êxodo 23:11 foi usado com um propósito diferente num outro conjunto de circunstâncias. Assim, no caso da dívida contraída quando alguém emprestava algo a seu próximo, deveria existir um ano de remissão em que todo credor deveria perdoar qualquer dívida que seu próximo tivesse para com ele, uma exigência que não se aplicava para o caso do estrangeiro (nokrt). Von Rad interpreta Deuteronômio 15:2 como uma extensão e uma aplicação posterior da antiga lei mosaica, legislando o caso em que, mais tarde, depois da conquista da terra, um israelita contraísse uma dívi-*

da e obtivesse um empréstimo com outro israelita.<sup>44</sup> Um meio de liquidar a dívida seria trabalhar na fazenda do credor. No ano de remissão, todavia, este tipo de trabalho era proibido. Neste caso, a dívida deveria ser cancelada. Talvez esta idéia estivesse inerente na lei encontrada em Êxodo, mas só tenha vindo a encontrar expressão clara em Deuteronômio, com termos de referência ligeiramente diferente.<sup>45</sup>

As duas versões do decálogo oferecem uma terceira comparação. As duas passagens a comparar são Êxodo 20 e Deuteronômio 5. Das vinte ou mais diferenças entre as duas versões, treze são adições ao texto de Êxodo encontradas em Deuteronômio.<sup>46</sup> Destas, sete dizem respeito simplesmente à adição da conjunção “e”, não sendo assim de grande importância. Fora estas, há adições em Deuteronômio na lei do sábado (5:12) e na lei dos pais (5:16). (Ver comentário.)

Há, ainda, três pequenas diferenças no palavreado do segundo mandamento, duas variações no quarto mandamento, uma no nono mandamento e uma re colocação importante nas palavras do décimo mandamento, de modo a separar a esposa de todos os outros itens pertencentes a um homem. Em Deuteronômio, a esposa é citada em primeiro lugar da lista, ao lado do verbo *hāmāq*, ao passo que para os outros itens se emprega o verbo *hit'awwā*. Quer-nos parecer que o texto de Deuteronômio tem uma ênfase diferente neste ponto. Não faltam nas páginas da Bíblia exemplos em que um princípio que encontrou expressão num determinado contexto precisasse de ser expresso diferentemente noutro contexto. O princípio permaneceu mas sua expressão foi modificada. Comparar, por exemplo, as modificações de leis anteriores feitas por Jesus em Mateus 5:21-48. Na pressuposição de que Moisés tenha escrito ambas as formas do Decálogo, não é inconcebível que depois de quarenta anos ele viesse a re-enunciar alguns de seus princípios de modo a se ajustarem a um novo conjunto de circunstâncias. Por outro lado, tem-se argumentado que os princípios mosaicos expressos no Decálogo de Êxodo foram reformulados numa época indefinida, depois da morte de Moisés, em termos ligeiramente diferentes.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>45</sup> G. T. Manley, *op. cit.*, p. 102, em sua tabela H, que ele chama de “Leis de Clemência” argumenta que o ano de remissão é apenas uma de um grupo de leis “cuja absoluta irrelevância para a reforma de Josias é uma séria objeção à data proposta por Wellhausen” e pergunta, “O que é que caçar passarinhos tem a ver com a reforma?” A resposta é “Nada”. Se, todavia, argumentarmos em favor de uma data para a edição final de Deuteronômio que seja posterior a Moisés, talvez durante o início da monarquia, embora não tão recente quanto o sétimo século, é possível que tais leis ainda fossem relevantes.

<sup>46</sup> J. J. Stamm e M. E. Andrew, *The Ten Commandments in Recent Research* (1967), pp. 13-18.

## DEUTERONÔMIO

Exemplos adicionais de mudança de formulação entre leis no Livro da Aliança e leis em Deuteronômio serão discutidos no comentário. A questão que surge é se as variações práticas sugeridas por tais mudanças de formulação teriam exigido apenas o tempo decorrido entre Sinai e Moabe, digamos uma geração, ou se refletem um período mais longo de desenvolvimento. O ponto de vista tradicional é o de que as mudanças podem ser explicadas totalmente pela própria iniciativa de Moisés, à luz da experiência de toda uma geração. É perfeitamente argumentável, entretanto, que um tempo bem mais longo tenha sido necessário. Tal ponto de vista não destrói a idéia de uma autoria mosaica básica para as práticas que aparecem sob seu nome em Deuteronômio. Princípios, mesmo que tivessem sido expressos de maneira precisa em leis formuladas por Moisés para sua época, precisariam ser adaptados a uma época posterior. O princípio de adaptação é fundamental em todos os aspectos do desenvolvimento religioso.<sup>47</sup>

Do ponto de vista literário, as diferenças entre o Livro da Aliança e o livro de Deuteronômio são inegáveis. No que tange à significação exata de tais diferenças há amplitude suficiente para uma variedade de interpretações.

### *F. O vocabulário e estilo peculiares de Deuteronômio*

Uma simples leitura casual de Deuteronômio persuadiria o leitor de que há uma certa uniformidade de estilo que caracteriza o livro como um todo. Mesmo nos capítulos 14, 27, 29-31, que alguns eruditos têm atribuído a fontes diferentes, o mesmo estilo é evidente. Assim, não há apenas unidade estrutural em Deuteronômio, mas também uma forte unidade estilística, destacada por sua simplicidade, sua lucidez, sua fraseologia e seu caráter retórico. Isto não significa que as palavras e frases, expressões idiomáticas e linguísticas sejam sempre exclusivas do livro. O que constitui a peculiaridade do estilo deuteronômico é a maneira pela qual as frases são combinadas, bem como a estrutura e o ritmo das sentenças.<sup>48</sup> O fato de linguagem semelhante ocorrer em outras partes do Velho Testamento, notadamente em material editorial dos livros históricos, tem sido explicado com a argumentação de que os autores de livros como Josué, Juízes, Samuel e Reis foram influenciados pelo estilo

---

<sup>47</sup> Por exemplo, a sanção básica para o ato litúrgico da comunhão cristã, a Santa Ceia, procede da ordem dada por Jesus a Seus discípulos no Cenáculo. A prática exata, entretanto, tem variado de época para época e de grupo para grupo. Todos, entretanto, alegam a autoridade de Cristo para sua própria prática.

<sup>48</sup> S. R. Driver, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy* (I CC, 1902), pp. lxxvi-lxxviii.

deuteronomíco, ou que ambos compartilhavam o estilo característico da prosa israelita nos dias da monarquia. Seja qual for a explicação, o estilo é peculiar. S. R. Driver, escrevendo ao fim do século XIX, tentou fazer uma descrição do vocabulário e do estilo de Deuteronomio. Tal descrição permaneceu como o padrão por quase um século e é, talvez, a melhor e mais completa lista atualmente disponível.<sup>49</sup> A lista mais recente, preparada por Moshe Weinfeld, é uma tentativa de incluir referências a este vocabulário em outras áreas do Velho Testamento onde o vocabulário característico é encontrado<sup>50</sup> e também de organizá-lo em torno de vários aspectos teológicos, quais sejam, a luta contra a idolatria, a centralização do culto, o êxodo, a aliança e a eleição, o credo monoteísta, a observância da lei e a lealdade à aliança, a posse da terra e a motivação do povo à luz dos bens materiais e da retribuição divina.

Procuraremos oferecer a seguir uma listagem seletiva de algumas das palavras e expressões mais importantes que ocorrem freqüentemente em Deuteronomio.

Primeiramente, com referência à observância da lei e lealdade à aliança pode-se observar o seguinte:

1. *amar*. O verbo é usado tanto para o amor que Javé tem por Seu povo (4:37; 7:8, 13; 10:15; 23:5) quanto para a resposta apropriada de Israel a Javé (6:5; 7:9; 10:12; 11:1, 13, 22; 13:3, etc.). É de algum interesse o fato de que a mesma palavra ocorre em tratados seculares em que um vassalo é exortado, a “amar” seu suserano. Pode haver assim um contexto comum no Oriente Próximo antigo, embora a idéia bíblica esteja eivada de maior amplitude e profundidade de significado.<sup>51</sup>

2. *ouvir*, e a expressão *Ouve ó Israel* (4:1 Heb.); 5:1; 6:4; 9:1; 20:3; 27:9, etc.). A expressão paralela *atender à voz de Javé* (4:30; 8:20; 9:23; 13:4; 15:5; 26:14, 17; 27:10; 28:1, 2, 15, etc.) utiliza o mesmo verbo.

3. *servir a Javé* (6:13; 10:12, 20; 11:13; 13:4; 28:47).

4. *temer a Javé* (4:10; 5:29; 6:2, 13, 24; 8:6; 10:12, 20; 13:4; 14:23; 17:19; 28:58; 31:12ss.) e expressões relacionadas como *aprender a temer a Javé* (4:10; 14:23; 17:19; 31:12ss.), *temer a Javé todos os dias/todos os dias da tua vida* (4:10; 6:2; 14:23; 31:13).

5. *apegar-se a Javé* (4:4; 10:20; 11:22; 13:4; 30:20).

6. *andar nos caminhos de Javé* e expressões relacionadas (5:33;

<sup>49</sup> *Ibid.*, pp. lxxviii–lxxxiv.

<sup>50</sup> Moshe Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School* (1972), pp. 320–365.

<sup>51</sup> W. L. Moran, “The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy”, *CBQ* XXV.1, 1963, pp. 77–87.

## DEUTERONÔMIO

8:6; 10:12; 11:22; 19:9; 26:17; 28:9; 30:16).

7. *fazer o que é reto e bom aos olhos de Javé* (6:18; 12:25, 28; 13:18; 21:9).

8. *guardar/cumprir os mandamentos/estatutos/testemunhos/juízos/as palavras desta lei*. Tais expressões são extemamente comuns (5:29; 6:25; 11:8, 22; 13:18; 15:5; 19:9; 26:18, etc.).

9. *estatutos e ordenanças* (4:1, 5, 8, 14; 5:1; 11:32; 12:1; 26:16) e *mandamentos* (5:31; 6:2; 7:11; 26:17) e *testemunhos* (4:45; 6:20). Estas combinações dos quatro substantivos são muito variadas; há também várias referências ao termo mais abrangente, *lei (tôrâ)*.

O forte elo entre esta linguagem e a linguagem dos tratados do antigo Oriente Próximo é bem clara.

Um outro grupo de expressões se refere à rebelião contra Javé e contra a aliança.

1. *fazer aquilo que é mau aos olhos de Javé* (4:25; 9:18; 17:2; 31:29); *proceder corruptamente* (4:16, 25; 31:29).

2. *desviar-se, desviar-se do caminho* (9:12, 16; 11:16, 28; 31:29) *desviar-se para a direita ou para a esquerda* (5:32; 17:11, 20; 28:14).

3. *provocar Javé à ira* (4:25; 9:7; 18; 31:29).

Muitas expressões se referem à luta contra a idolatria. Há numerosas referências a deuses estranhos e às *abominações*.

1. *seguir (após) outros deuses (estranhos)* (6:14; 8:19; 11:28; 13:2; 28:14).

2. *servir (adorar) a outros deuses* (7:4; 11:16; 13:2, 6, 13; 17:3; 28:14, 36, 64; 29:26; cf. 4:19; 8:19; 30:17). Algumas destas passagens se referem à adoração de deidades astrais – sol, lua e estrelas (4:19; 17:3).

3. *Idolatria como abominação (tô'ēbâ)* (7:25, 26; 13:14; 17:4; 18:9; 20:18).

4. *uma abominação a Javé teu Deus* (7:25; 12:31; 17:1; 18:12; 22:5; 23:18; 25:16; 27:15).

5. Referência a práticas cultuais de outras nações: *queimar/fazer, passar pelo fogo filhos/filhas* (12:31; 18:10); *deuses que são obra de mãos de homens feitos de madeira e pedra* (4:28; 27:15; 28:64; 31:29).

6. *fazer aquilo que é mau aos olhos de Javé* (4:25; 9:18; 17:2; 31:29).

Há um bom número de expressões frequentes que se referem à centralização do culto israelita.

1. *o lugar que Javé vosso Deus escolher* (12:5, 11, 14, 18, 21, 26; 14:23, 24, 25; 15:20; 16:2, 6, 7, 11, 15, 16; 17:8, 10; 18:6; 26:2; 31:11).

2. *o lugar onde Javé fará habitar o Seu nome* (12:5, 11; 14:23; 16:2, 6, 11; 26:2); *para ali colocar o Seu nome* (12:5, 21; 14:24).

Outras expressões características se referem ao êxodo, com seus atos de poder, e a escolha de Israel por Javé (eleição) e Sua aliança com eles.

1. *redimir (pādâ) do Egito/da casa da servidão* (5:6; 6:12; 7:8; 8:14; 9:26; 13:5; 15:15; 21:8; 24:18).

2. *Lembra-te que foste escravo na terra do Egito* (5:15; 15:15; 16:12; 24:18, 22).

3. *Javé escolheu (bâhar) (Israel)* (4:37; 7:6, 7; 10:15; 14:2)

4. *para Lhe serdes Seu povo próprio* (4:20; 7:6; 14:2; 26:18; 27:9); *constituir para Si em povo santo* (28:9; 29:13); *chamar a Israel pelo nome* (28:10).

5. *Seu povo próprio (precioso) (seğullâ)* (7:6; 14:2; 26:18)

6. *um povo santo* (7:6; 14:2, 21; 26:19; 28:9)

7. *Teu povo Israel* (21:8; 26:15); *povo de herança* (4:20; 9:26, 29).

8. *Aliança*. Há muitas referências a este termo, relacionadas tanto aos patriarcas quanto a Israel (4:13, 23, 31; 5:2, 3; 7:2, 9, 12; 8:18, etc.).

Há uma ênfase acentuada na posse (ou herança) da terra que era uma dádiva de Javé a Israel.

1. *A boa terra que Javé teu Deus te dá como herança para a possuíres* (4:21; 15:4; 19:10; 20:16; 21:23; 24:4; 25:19; 26:1).

2. *A terra que passas a possuir/possuir as nações/ possuir a sua terra* (4:1, 5; 6:18; 7:1; 8:1; 9:1, 5; 11:8, 10, 29, 31; 28:21, 63; 30:16).

3. *posseção (y'erusšâ)* (2:5, 9, 12, 19; 3:20).

4. *lançar fora as nações diante de ti* (4:38; 7:1, 17; 9:3, 4, 5; 11:23; 18:14).

5. *jurar*, usado do juramento de Javé aos patriarcas (1:8, 35; 4:31; 6:10, 18, 23; 7:8, 12, 13; 8:1; 9:5, etc.).

6. *A terra/o descanso/as cidades, etc./ que Javé teu (nosso, etc.) Deus te (nos, etc.) dá* (1:20, 25; 2:29; 3:20; 4:1, 40; 11:17, 31; 12:9; 13:12; 15:7; 16:5, 18, 20; 17:2, 14; 18:9; 25:15; 26:2; 27:2, 3; 28:8).

Algumas frases características se referem às bênçãos decorrentes da lealdade à aliança.

1. *Para que Javé te abençoe* (14:29; 23:20; 24:19; cf. 12:7; 14:24; 15:4, 6, 10, 14; 16:10, 15; cf. também a ênfase na bênção de Javé em 1:11; 2:7; 7:13; 15:18; 28:2, 12, etc.).

2. *Para que prolongues os teus dias na terra* (4:26, 40; 5:16, 33; 11:9; 17:20; 30:18; 32:47).

3. *Abençoar toda a obra das tuas mãos* (2:7; 14:29; 15:10, 18; 16:15; 23:20; 24:19; 28:8, 12).

## DEUTERONÔMIO

4. *para que te vá bem* (4:40; 5:16, 33; 6:3, 18; 12:25, 28; 22:7).

5. *alegrar-se perante Javé teu Deus* (12:12, 18; 16:11; 27:7; cf. 14:26; 26:11).

Há numerosas referências em Deuteronômio a Javé, o Deus de teus (*nossos, vossos, seus*) pais (1:11, 21; 4:1; 6:3; 12:1; 26:7; 27:3; 29:25). Este é o nome *par excellence* do Deus que entrou em aliança com Israel, seu soberano Senhor. Como tal, Ele impõe exigências soberanas sobre Israel. A expressão *que hoje te ordeno* aparece freqüentemente em Deuteronômio (4:40; 6:6; 7:11; 8:1, 11; 13:18; 15:15; 19:9; 27:10; 28:1, 13, 15; 30:2, 8, 11, 16, etc.).

Há numerosas outras expressões que são freqüentes em Deuteronômio.

1. *todo o Israel* (1:1; 5:1; 13:11; 21:21; 27:9; 29:2; 31:1, 7, 11; 32:45; 34:12).

2. *tuas portas, isto é, as cidades de Israel* (12:12, 15, 17, 18, 21; 14:21, 27, 28, 29; 15:7, 22; 16:5, 11, 14, 18; 17:2, 8; 18:6; 23:16; 24:14; 26:12; 28:52, 55, 57; 31:12).

3. *Horebe* é sempre usado em lugar de *Sinai* (1:2, 6, 19; 5:2; 18:16).

Esta lista é apenas uma amostra das numerosas palavras e frases que ocorrem freqüentemente em Deuteronômio e a respeito das quais pode ser dito que caracterizam o estilo e o vocabulário do livro.

Tem-se apontado, freqüentemente, que muitas destas frases ocorrem também nos livros históricos de Josué a 2 Reis (a chamada História Deuteronômica), com a sugestão de que o(s) editor(es) destes livros foi (foram) influenciado(s) ou pela própria linguagem do livro de Deuteronômio ou por alguma influência afim. Parece haver ainda alguns elos entre as passagens de prosa em Jeremias e as de Deuteronômio<sup>52</sup> embora haja também muitas diferenças. G. E. Wright lançou a interrogação sobre como é possível haver uma relação literária entre Deuteronômio, o(s) historiador(es) deuteronômico(s) e as passagens de prosa em Jeremias.<sup>53</sup> Ele conclui que deveria haver um estilo retórico amplamente divulgado em Judá durante o sétimo e o sexto séculos AC, do qual os três escritos são representativos.<sup>54</sup> Deuteronômio tem, entretanto, afinidades com material mais antigo, como Oséias, por exemplo, que data do oitavo século AC, e a "fonte" E do Pentateuco, tradicionalmente atribuída tam-

---

<sup>52</sup> Jr 7:23; 18:10; 34:15; 38:20; 40:9; 42:6. Ver M. Weinfeld, *op. cit.*, pp. 359-361.

<sup>53</sup> *Deuteronomy* (IB, Vol. 2, 1953), p. 319.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 320.

bém ao oitavo século. G. E. Wright argumenta fortemente que esta última afinidade pode ser bem mais significativa do que se tem admitido. É uma afinidade que teria ficado muito mais evidente no passado se os estudiosos não a tivessem obscurecido, atribuindo-a à mão de um redator Deuteronomico.<sup>55</sup> Não poderia bem ser que as raízes do estilo deuteronomico cheguem bem mais distante no passado do que tem sido reconhecido até aqui? Seja qual for, entretanto, a origem do estilo deuteronomico, este é suficientemente marcante para ser uma característica reconhecível no vasto espectro da literatura do Velho Testamento.

## V. DEUTERONÔMIO E O SANTUÁRIO CENTRAL

Estudiosos têm presumido, por mais de um século, que o livro de Deuteronomio exige a centralização de todo o culto num único santuário. Uma vez que tal fato não se tornou realidade até os dias de Josias, argumenta-se que o livro data daquele século. Este ponto de vista tem sido desafiado ocasionalmente, como por exemplo por A. C. Welch e T. Oestreicher<sup>56</sup> e, mais recentemente, por J. N. M. Wijngaards, que argumentou que Deuteronomio não tem como objetivo a centralização do culto em Jerusalém, mas se refere a uma série de santuários que serviram como santuário central para a velha anfictionia israelita.<sup>57</sup> Com base nisso, ele situa Deuteronomio 5-28 numa faixa de tempo entre 1250 e 1050 AC.<sup>58</sup> Embora esta proposta apresente seus próprios problemas, levanta mais uma vez a questão da centralização em Deuteronomio.

Para melhor entendermos o problema é importante recapitular a evidência que sugere ter havido, desde os primórdios de Israel em Canaã, um santuário que assumiu a preeminência sobre todos os outros porque nele se encontrava a Arca da Aliança.

O quadro apresentado pela Bíblia é que ao tempo de Moisés a Arca marcava o santuário central de Israel e acompanhava o povo em sua peregrinação pelo deserto. Uma vez estabelecido Israel na terra prometida, a Arca reteve sua significação e se tornou um centro de peregrinações. Durante o período dos juízes esteve localizada em vários lugares. Assim, encontrou-se em Gilgal (Js 4:19; 5:9; 7:6), Siquém (Js 8:33, cf. 24:1) e Betel (Jz 20:18, 26-28; 21:2) em épocas distintas. É difícil provar que todos estes lugares poderiam ser considerados locais para um san-

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 320. A nota de rodapé 28 é importante.

<sup>56</sup> Ver abaixo, p. 53.

<sup>57</sup> J. N. M. Wijngaards, *The Dramatization of Salvific History in the Deuteronomical Schools (Oudtestamentische Studiën, 16, 1966)*, pp. 23ss.

<sup>58</sup> *Ibid.*, pp. 109ss.

## DEUTERONÔMIO

tuário central, embora Martin Noth tenha argumentado que este era o caso,<sup>59</sup> afirmando que o primeiro santuário da anfictionia era localizado em Siquém. Que a Arca ficou por algum tempo em vários lugares diferentes parece claro, mas é incerto que cada um deles tenha servido como santuário central.<sup>60</sup> No caso de Siló o relato bíblico não dá margem a dúvidas. Na metade do décimo-primeiro século AC Siló era o ponto de encontro das tribos, o lugar onde estava a tenda da congregação (Js 18:1). Evidentemente havia ali alguma espécie de estrutura, pois há referências à “casa de Deus” (Jz 18:31), à “casa do Senhor” (1 Sm 1:7, 24; 3:15) e a um “templo” (*hêkāl*, 1 Sm 3:3) que tinha portas e pilares (1 Sm 1:9; 3:15). As tribos vinham a Siló para uma festa religiosa anual (Jz 21:19; 1 Sm 1:3, 21) e havia ali um ministério contínuo, a cargo de Eli e seus dois filhos. Pesquisas arqueológicas demonstraram a existência de uma cidade, embora provavelmente pequena, na localidade de Seilun (o nome moderno da antiga cidade) durante o décimo-primeiro século AC, ao tempo em que a Arca foi capturada.<sup>61</sup>

A cidade de Gibeão parece ter sido um centro religioso importante depois do saque de Siló, embora não seja absolutamente seguro afirmar que tenha se tornado o santuário central. Durante os dias de Samuel, o profeta, e do Rei Saul (2 Sm 20: 8), havia em Gibeão uma “grande pedra”<sup>62</sup>, ao passo que Salomão ali compareceu para oferecer sacrifícios e para receber uma mensagem do Senhor (1 Rs 3: 4). O lugar é descrito como “o alto maior” (1 Rs 3: 4). Algumas passagens em Crônicas sugerem que “o tabernáculo do Senhor” (1 Cr 16: 39; 21: 29; 2 Cr 1: 3) esteve em Gibeão.

Em tempo devido, Davi transportou a Arca para Jerusalém (2 Sm 6), depois de sua longa permanência em Quiriate-Jearim. Seu filho, Salomão, construiu o Templo e Jerusalém se tornou o santuário central. Apesar, porém, de todo o prestígio desfrutado pelo santuário em Jerusalém, é claro que durante todo o período da monarquia o culto continuou a se processar, razoavelmente dentro da legalidade, em outros centros religiosos

---

59 M. Noth, *The History of Israel* 2. (1960)

60 G. J. Wenham, “Deuteronômio e o Santuário Central”, *TB*, 22, 1971, pp. 105ff.

61 As escavações da Danish Palestine Exploration sob a liderança de A. Schmidt em 1926–1929, 1932. Consultar *PEQ* 1927; *JPOS*, X, 1930, artigo de H. Kjaer, pp. 87–114; W. F. Albright, *BASOR*, 9 1923, pp. 10ss; M. L. Buhl e S. Holm–Nielsen, *Shiloh: The Danish Excavations at Tall Seilun, Palestine in 1926, 29, 32 and 63* (1969).

62 Outra possível referência a Gibeão ocorre em 2 Sm 21:6, onde a LXX lê “Em Gibeão de Saul, o escolhido de Javé”. A palavra “Gibeá” do TM é possivelmente uma corruptela de “Gibeão” e a RSV traduz, com algumas emendas textuais “perante o Senhor em Gibeão, na montanha do Senhor”.

que não Jerusalém, o que era, evidentemente, continuação de práticas antigas. Os livros de Juízes e Samuel sugerem que havia considerável atividade cultural independente do santuário onde se achava a Arca (Jz 6: 24; 13: 19; 21: 4; 1 Sm 7: 9; 9: 12; 10: 8; 11: 15; 13: 9). Algumas passagens indicam que “holocaustos” (*‘ôlôṭ*) e “ofertas pacíficas” (*šēlāmîm*) eram oferecidos em tais lugares (Jz 21: 4; 1 Sm 13: 9). Assim, altares eram erigidos tanto em lugares onde a Arca ficava, como Siquém, Betel, Siló e Jerusalém, mas também em outros lugares como Berseba, Gibeão e Monte Carmelo. Estes altares eram contemporâneos com o santuário onde permanecia a Arca da Aliança.<sup>63</sup>

O caso dos altares construídos por Jeroboão em Betel e Dã era diferente. Enquanto os antigos centros religiosos não eram rivais do santuário central em Jerusalém e sim lugares para adoração local, os santuários de Jeroboão existiam em frontal oposição ao santuário central de Jerusalém e eram parte das manobras de Jeroboão para assegurar estabilidade política para o reino no norte. Tais santuários foram alvo de ferozes investidas pelos profetas Amós (5: 4ss.) e Oséias (8: 5ss., 11; 13: 2). A narrativa em 1 Reis 13: 1ss. é um protesto profético inicial contra o abandono do santuário central em Jerusalém. Era a Javé que Israel deveria buscar, e não Betel (Am 5: 4s.). Era Jerusalém que seria reconstruída quando todos os outros santuários fossem destruídos (Am 9: 11).

Ao se discutir a questão da centralização alguma atenção deve ser dada aos “altos” (*bāmôṭ*, *bāmā* no singular). Não há referências a altos nos livros de Josué e Juízes, mas diz-se de Samuel que “subiu” ao alto em Ramá (1 Sm 9: 13), havendo ainda menção de um bando de profetas-músicos que “descia do alto”. Tais lugares não recebem crítica, bem como o culto que ali se processava, dos editores deuteronomícos de Josué, Juízes e Samuel, embora recebam fortes críticas nos livros de Reis e em alguns dos profetas (Os 10: 8; Am 7: 9; Jr 7: 31; 19: 5, etc.). Tampouco foram condenados por tais editores os altares a Javé que Elías achou derribados (1 Rs 19: 10). Estes foram usados, evidentemente, durante o nono século AC por israelitas piedosos que não podiam subir ao santuário central em Jerusalém para adoração.

Foi Ezequias quem primeiro tentou centralizar todo o culto em Jerusalém e fazer do Templo o único santuário central (2 Rs 18: 1-5; cf. 2 Cr 29 - 31). Sua política religiosa não foi bem sucedida e Josias, seu neto, a reintroduziu (2 Rs 22 - 23; cf. 2 Cr 34), com sucesso apenas temporário, porque depois de sua morte a adoração voltou a florescer nos altos de toda a terra. Somente depois do exílio é que Jerusalém se tornou

<sup>63</sup> Cf. os altares no Monte Carmelo (1 Rs 19: 10, 14), que coexistiam com o altar em Jerusalém.

## DEUTERONÔMIO

o único santuário na terra.

A evidência arqueológica da existência de santuários fora de Jerusalém durante o período da monarquia está aumentando. Escavações em Arad, no Neguebe, não longe de Berseba, revelaram um santuário dos dias de Salomão, em que um grande altar feito de terra e pequenas pedras era utilizado (cf. Êx 20: 25). Além disso, dois pequenos altares de pedra com resíduos orgânicos calcinados em sua superfície côncava e uma área pavimentada elevada (descrita como *bâmâ* pelos escavadores) foram encontrados.<sup>64</sup> Este santuário e seus variados objetos de culto permaneceram em uso até o fim do oitavo ou começo do sétimo século AC, quando os altares e o alto foram cobertos. O edifício em si permaneceu em uso até o fim do sétimo século, quando foi destruído.

Evidência de outro santuário local nos vem de Dã, no extremo norte de Israel, onde foi descoberto uma grande *bâmâ*, datada do nono século AC. Este alto continuou em uso durante todo o período israelita.<sup>65</sup> Uma outra estrutura à entrada da cidade, evidentemente um pedestal de algum tipo, também pode ter tido significação cultual,<sup>66</sup> possivelmente como a base para a imagem do bezerro (1 Rs 12: 28-30; 2 Rs 10: 29; Am 8: 14). Isto, entretanto, não é certo.

Escavações em Tel Sheba, nos arredores de Berseba, trouxeram à luz uma cidade murada do tempo de Davi, cidade esta que foi habitada durante todo o período da monarquia. Nela também havia evidência de algum tipo de santuário ou centro religioso.

Futuras escavações locais na Palestina bem podem estender nosso conhecimento dos santuários no tempo dos reis. Havia, claramente, outros centros de culto além do santuário central em Jerusalém durante aqueles séculos. Alguns destes, pelo menos, não receberam desaprovação dos editores deuteronômicos dos livros de Reis (por exemplo, 1 Rs 19: 10). Havia, por outro lado, centros oficiais de adoração no reino do norte, desaprovados pelo reino do sul, especificamente Betel e Dã, estabelecidos por Jeroboão (1 Rs 12: 29). Sem dúvida Jeroboão os queria como centros de adoração a Javé, usando os bezerros como meros símbolos de Javé, embora perigosos pois iriam provavelmente estimular o sincretismo. A despeito, entretanto, dos centros oficiais de adoração em Jerusalém, Betel e Dã, o povo continuou a frequentar lugares de culto a Javé cujas origens datavam de tempos pré-monárquicos. O perigo de tais santuários é que depressa eles se tornavam lugares onde apostasia e aberrações floresciam. Juntamente com isso havia o contínuo perigo de que israelitas

64 Yigal Aharoni, "Arad: Its Inscriptions and Temple", *BA*, Fevereiro, 1968.

65 A. Biran, "Archaeological Notes on Tel Dan" *IEJ*, 22, 1972, pp. 164-166.

66 *Ibid.*, p. 165.

sem discernimento passassem a freqüentar centros locais de culto a Baal. Cedo ou tarde surgiria a necessidade de purificar o culto dos santuários locais.

É fato indubitável que no decorrer dos séculos surgiram muitos reformadores como Asa (1 Rs 15: 12-14), Jeosafá (1 Rs 22: 46), Ezequias (2 Rs 18: 4) e Josias, que reprimiram a prostituição cultural e a adoração aos ídolos. Por grande parte do tempo, entretanto, os altos foram tolerados e até mesmo homens como Asa, Jeosafá, Joás, Amazias e Uzias, que receberam alguma aprovação do historiador deuteronômico, continuaram a permitir que os altos funcionassem (1 Rs 15: 12-14; 22: 43; 2 Rs 14: 4; 15: 4). Não foi senão ao tempo de Ezequias que os altos foram removidos (2 Rs 18: 4). A evidência arqueológica da destruição dos altos promovida por Ezequias surgiu em Arad<sup>67</sup>, conforme visto. Mesmo Ezequias, entretanto, permitiu que alguma forma de culto continuasse nos santuários locais, a julgar pelo fato de que o santuário de Arad continuou em uso, uma vez despojado de seu alto e seu altar. O relato bíblico indica que foi Josias quem aboliu o culto fora de Jerusalém, ordenando aos sacerdotes espalhados por Judá que viessem para Jerusalém. A despeito de suas instruções alguns sacerdotes dos "altos" não obedeceram mas *comiam pães asmos no meio de seus irmãos* (2 Rs 23: 9). É fora de dúvida que Josias tenha empreendido uma grande reforma cujo objetivo era purificar o culto de Javé de elementos impuros, e *profanar os altos em que os sacerdotes incensavam*.<sup>68</sup>

Estes fatos parecem indicar que (a) a pureza do culto em Israel foi uma preocupação contínua ao longo dos séculos e que a nação possuía uma tradição que exigia pureza religiosa; (b) havia uma tradição igualmente forte que aceitava, paralelamente ao santuário onde ficava a Arca, a existência de outros santuários onde adoração legítima poderia ser levada a efeito; (c) O santuário central era, no entanto, o ponto focal de muitas festas religiosas importantes de caráter nacional. Este era, em qualquer hipótese, o lugar em que o sumo-sacerdote oficiava.

À luz deste material podemos considerar o que Deuteronômio tem a dizer com respeito às questões aqui levantadas. A Arca, que era o ponto focal do santuário central, quase não é mencionada em Deuteronômio.<sup>69</sup> A Arca era o lugar onde estavam depositadas as tábuas de pedra

<sup>67</sup> Ver p. 39, nota de rodapé 64.

<sup>68</sup> O verbo *qittēr* também pode ser traduzido *oferecer sacrifícios* e pode indicar em 2 Rs 23: 8 e outros lugares que estes sacerdotes realmente ofereciam sacrifícios nos altos.

<sup>69</sup> Dt 10:1-5, 8; 31:26. G. von Rad, *Studies in Deuteronomy* (1953), p. 40, e R. E. Clements, *God and Temple* (1965), pp. 95s., consideram esta falta de referência à Arca uma tentativa de diminuir a sua significância como tal, atraindo a atenção do povo para a aliança.

## DEUTERONÔMIO

da Lei, aqueles símbolos da aliança de Javé com Israel (10: 1-5), e como tal era guardada no santuário central. Seria, portanto, *o lugar que o Senhor teu Deus escolher*, necessariamente o santuário central ou haveria outros lugares igualmente aceitos? As expressões *em uma de tuas tribos e de todas as tuas tribos* não resolvem o problema de um único santuário (12: 5, 14) porque, em si mesmas, podem ser entendidas como referências a um só ou a um número qualquer de santuários autorizados.

Um exame mais detalhado do contexto em que a expressão associada *o lugar que Javé teu Deus escolher* é usada revela ambigüidade semelhante em algumas passagens. Assim, no capítulo 12, embora fique claro que Israel deve destruir os centros culturais de Canaã e trazer seus próprios sacrifícios *ao lugar que o Senhor teu Deus escolher de todas as tuas tribos* (12: 6, 11, 18), não fica claro se o que se tem em vista é um único santuário ou vários santuários autorizados. Tampouco as prescrições sobre *dízimos* (14: 22-29) e sobre *primícias* (15: 19-23) são inteiramente claras. A lei concernente aos três grandes festivais religiosos, a Páscoa, as Semanas e os Tabernáculos, encontrada no capítulo 16, se encaixa melhor com um santuário central, desde que a palavra *tendas* em 16: 7 se refira às tendas temporárias usadas pelos peregrinos. De igual modo, a referência ao julgamento de casos difíceis perante *o juiz que houver nesses dias* (17: 8, 9) certamente se coaduna com a existência de um santuário central. Igualmente o faz a lei que concede aos levitas o direito de assistir no *lugar que o Senhor teu Deus escolher* (18: 6-8), bem como as prescrições sobre a oferta das primícias sobre *o altar de Javé teu Deus* (16: 4). A assembléia que era reunida a cada sete anos deveria se encontrar no *lugar* que Javé haveria de escolher (31: 10-13), fato que se encaixaria perfeitamente com a idéia de um único santuário central. Estudiosos como Adam Welch, entretanto, têm enfatizado a ambigüidade de todos estes textos e argumentado a favor de vários santuários oficiais. As frases *para ali colocar o seu nome e para fazer habitar ali o seu nome* indicam simples posse.<sup>70</sup> A narrativa de Deuteronômio 27 não se refere necessariamente à região de Siquém como o lugar do santuário central, pois a cerimônia ali realizada era de caráter especial. É certo que mais tarde Reoboão foi ali coroado rei, quando o santuário central já ficava em Jerusalém (1 Rs 12: 1). Mesmo ao tempo de Josué, a aliança foi renovada em Siquém (Js 24: 1ss.) ao passo que o santuário central ficava em Siló (Js 18: 1; 22: 12). Embora a intenção primordial do livro de Deuteronômio seja enfatizar o fato do santuário central, a referência ao altar e aos sacrifícios no Monte Ebal em Deuteronômio 27 deve ser entendida como destinada a um propósito muito especial, ou

---

<sup>70</sup> G. J. Wenham coletou bibliografia muito útil em *TB*, 22, 1971, pp. 112-114.

seja, que era parte da cerimônia da aliança como um todo. (Consultar o comentário sobre o capítulo 27 para obter uma discussão mais completa.) Siquém certamente não é jamais denominada *o lugar*, nem tampouco ali ficaram a Arca ou a Tenda da Congregação.

A despeito de tais ambiguidades, entretanto, não há qualquer razão premente pela qual não possamos considerar a frase *o lugar que Javé teu Deus escolher* no livro de Deuteronômio como uma referência ao santuário central. Todo o livro apresenta o ideal, viável e de operação possível ao tempo de Moisés e impossível de manter depois da conquista, embora não esquecido por reformadores como Asa, Ezequias e Josias, mas jamais totalmente realizado a não ser depois do Exílio. Havia um santuário central ao tempo de Moisés, na primeira metade do décimo-terceiro século AC. Este santuário podia ser claramente identificado em Siló no décimo-primeiro século AC e se situou permanentemente em Jerusalém do décimo século em diante. O papel que deveria desempenhar na vida nacional e religiosa de Israel é apresentado em Deuteronômio.

## VI. O CONTEXTO BÁSICO SOCIAL E RELIGIOSO DE DEUTERONÔMIO

Argumenta-se amplamente hoje em dia que muito de Deuteronômio é material antigo, embora que grau de antiguidade possua nem sempre se chegue a definir. Parece ser quase um refrão em comentários como o de Gerhard von Rad<sup>71</sup> dizer que tal lei é “antiga” ou “mais antiga”. Segundo seu ponto de vista, Deuteronômio está firmemente enraizado nas tradições sagradas e culturais da antiga anfictionia israelita do período pre-monárquico, embora em sua presente forma represente uma modificação de leis antigas adaptadas a um estágio posterior da história de Israel. Adam Welch argumentou que as leis culturais dos capítulos 12, 14, 16 e 27 todas apontam para as condições primitivas da época do estabelecimento de Israel em Canaã ou, no mais tardar, algum tempo antes do ministério de Amós, possivelmente o décimo século AC.<sup>72</sup> As funções do profeta, do sacerdote, do juiz e de outros oficiais civis ainda não estavam plenamente especializadas. As regras para as cidades de refúgio pertencem ao período de transição da vida nômade para a vida sedentária. E. Robertson argumenta cansativamente que Deuteronômio foi redigido sob a direção de Samuel como o livro legal padrão, no que tange à vida civil e à vida religiosa, para a monarquia emergente, e por isso o

<sup>71</sup> G. von Rad, *Deuteronomy* (1966).

<sup>72</sup> Adam C. Welch, *The Code of Deuteronomy* (1924).

## DEUTERONÔMIO

livro surgiu no décimo-primeiro século AC.<sup>73</sup> Brinker defendeu um ponto de vista semelhante.<sup>74</sup>

Uma tentativa devia ser feita de retratar a sociedade para a qual tão grande parte de Deuteronômio era relevante antes de chegar a conclusões sobre a origem do material que se encontra na base do livro. É certo que um editor poderia facilmente se entregar à tarefa de “arcaizar” as atividades. “Arcaizar”, no entanto, tem que ser baseado num conhecimento do passado. É apropriado indagar que elementos do passado de Israel são retratados em Deuteronômio. Em particular, nossa atenção deveria ser voltada para elementos que poderiam ter sido mais significativos em anos pré-monárquicos que, digamos, caem no período que vai do oitavo ao sexto séculos AC. Dever-se-iam notar os seguintes:

### A. *Israel e seus vizinhos*

Israel foi instruído a exterminar os cananeus (7: 1-5; 20: 16ss.) e os amalequitas (25: 17-19), e a considerar os amonitas e moabitas como inimigos permanentes (23: 3-6).

### B. *Israel e a guerra*

Há várias leis específicas sobre a maneira em que a Guerra Santa deveria ser conduzida (20: 1-20; 21: 10-14; 23: 10-14; 24: 5; 25: 17-19).

### C. *Leis governando vários aspectos da vida diária.*

Há íntimos paralelos entre muitas das leis de Deuteronômio e tanto o Livro da Aliança (Ex 20: 22 - 23: 33) quanto o Código de Hamurábi.<sup>75</sup> Comuns aos três são as leis a respeito da remissão de escravos, homicídio, rapto e a *lex talionis*. Algumas leis encontradas em Deuteronômio e no Código de Hamurábi não se encontram no Livro da Aliança, como por exemplo, leis sobre falsas testemunhas, direitos dos primogênitos, filhos incorrigíveis, esposas difamadas, adultério, estupro e ações impudicas (19: 15-20; 21: 15-17; 21: 18-21; 22: 13-21; 22: 22-24; 22: 25-27; 25: 11s, correspondendo em ordem às leis 1-4, 168-170, 186, 131, 129, 130, 48 do Código de Hamurábi). Outras leis ocorrem no Livro da Aliança e no

---

<sup>73</sup> E. Robertson, “Investigations into the Old Testament Problem: The Results” *BJRL*, 32, 1, Setembro 1949; *The Old Testament Problem* (1950).

<sup>74</sup> R. Brinker, *The Influence of Sanctuaries in Early Israel* (1946). Notar pp. 189-212.

<sup>75</sup> G. T. Manley, *The Book of the Law* (1957), apresenta várias tabelas úteis no capítulo 6, pp. 76-97.

Código de Hamurábi mas não em Deuteronômio. Embora aproximadamente cinquenta por cento das ordenanças constantes do Livro da Aliança não se encontrem em Deuteronômio, o fato destas três coleções de material legal terem tantos pontos em comum aponta para alguma fonte comum de antiga lei Semítica ou do Oriente Próximo que subjaz a todos as três. Deuteronômio jamais poderia ser considerado uma simples expansão do código de Êxodo embora, em alguns casos, pareça apresentar uma expansão de uma lei anterior para adaptá-la a uma economia mais avançada (cf. Ex 23: 10s. e Dt 15: 1ss.). Seria razoável alegar que muitas das leis civis em Deuteronômio refletem um período anterior à instituição da monarquia e à designação de magistrados pelo rei. Certamente o Livro da Aliança, com o qual Deuteronômio tem vários paralelos, “reflete uma sociedade agrícola de tipo patriarcal e hábitos simples”.<sup>76</sup>

#### D. Leis que governam práticas religiosas

Várias das leis que dizem respeito a práticas religiosas são comuns ao Livro da Aliança e a Deuteronômio. Entre estas podem ser mencionadas a proibição de cozinhar o cabrito no leite da própria mãe (Dt 14: 21b; Êx 23: 19b), a consagração dos primogênitos (Dt 15: 19, 20; Êx 22: 30), as três festas de peregrinação (Dt 16: 1-17; Êx 23: 14-18), as primícias (Dt 26: 1; Êx 22: 29a; 23: 19a). Leis concernentes a sacrifícios e ofertas não se encontram no Livro da Aliança mas ocorrem em Deuteronômio, em H (Lv 17-26) e em P (Ex 25-40; Lv 1-16, etc.). O fato de tais assuntos estarem ausentes do Livro da Aliança, no entanto, não deveria ser considerado indicação de que não eram usados em tempos antigos. O dizimo, por exemplo, era uma oferta extremamente antiga. Além do mais, é claro nos documentos cuneiformes descobertos na antiga Ugarite que sacrifícios tais como o *holocausto* (*kll* = Heb. *kālīl*), a *oferta pacífica* (*šlm* = Heb. *šelem*), a *oferta de compensação ou pela culpa* (*'tm* = Heb. *'šām*), o *sacrifício* (*dbh* = Heb. *zēbah*) eram parte do culto regular de Ugarite no décimo quarto século AC. Sem dúvida poderíamos acrescentar a esta lista um número de outros itens que têm paralelos em H e P e em Deuteronômio, a *oferta queimada* (*šrp*), a *mnh* (reminiscente do hebraico *minhā*) que pode ter sido uma oferta em forma de dádiva, a *mtn* (Heb. *mattān*) que pode ter tido, ocasionalmente, conotações religiosas, e a *'s* ou *'st* (Heb. *'išseh*), uma oferta que era queimada no fogo. Vários verbos eram usados em Ugarite em conexão com os sacrifícios e encontram uso paralelo em hebraico, como por exemplo *dbh* (Heb. *zābah*), *'ly* (Heb. *'ālā*), *šrp* (Heb. *šārap*).<sup>77</sup> Além destes paralelos, um número de outros verbos e substan-

<sup>76</sup> W. F. Albright, *The Biblical Period* (1963), p. 19.

<sup>77</sup> J. Gray, *The Legacy of Canaan*, Suplemento a VT, V, 1957, pp. 192-217.

## DEUTERONÔMIO

tivos era usado para descrever aspectos de um culto extremamente complexo. Parece extraordinário negar a Israel no décimo-terceiro século AC um sistema sacrificial semelhante ao descrito em Deuteronômio, H e P, enquanto os cananeus tinham um sistema extremamente complexo na mesma região geográfica no décimo-quarto século AC. Uma frase de W. F. Albright vem bem a propósito aqui.<sup>78</sup> Referindo-se ao Código Sacerdotal, ele escreve: “. . . nele encontramos substancialmente as práticas sacrificiais e rituais do Tabernáculo conforme transmitidas por tradição oral desde o período anterior ao Templo de Salomão. . . À luz do nosso atual estágio de conhecimento seria inútil conjecturar quanto exatamente deste ritual data dos dias de Moisés; o espírito e muitos detalhes podem ser considerados anteriores à conquista de Canaã — em outras palavras, retroceder até origens mosaicas.”

### E. Ausência de referências ao Templo

Em lugar algum de Deuteronômio há referências sobre o Templo como tal, apenas sobre o *lugar que Javé escolher para ali colocar o Seu nome*, uma referência ao santuário central, embora em algumas circunstâncias possa se referir a qualquer santuário aprovado além do santuário central.

### F. A lei do rei

Consultar o comentário sobre 17: 14-20. Há muitas referências no Pentateuco sobre os reis das nações à volta de Israel. Há também referências a reis que viriam a se levantar dentre os descendentes dos patriarcas nas promessas patriarcais (Gn 17: 6, 16; 35: 11). Em nenhum outro lugar do Pentateuco, entretanto, se encontra uma lei que verse sobre o rei em Israel, a não ser em Deuteronômio 17: 14-20. Para aqueles que defendem uma data de autoria no sétimo século AC, esses versículos são uma representação do estado de coisas naquela época, fosse qual fosse a origem da lei. No entanto, a idéia de monarquia era extremamente antiga no Oriente Próximo e o quadro apresentado por Deuteronômio é suficientemente geral para se ajustar a reis da segunda metade do segundo milênio AC.<sup>79</sup> À parte desta única referência, Deuteronômio é estranhamente silencioso quanto a um rei. Há completa ausência de tradição Davídica no livro. Não há qualquer discussão das funções reais. O Professor Edward Robertson argumenta que a situação se encaixa no período

---

<sup>78</sup> W. F. Albright, *The Biblical Period* (1963), p. 19.

<sup>79</sup> I. Mendelsohn, “Samuel’s denunciation of Kingship in the light of the Akkadian documents of Ugarit”, *BASOR*, 143, Outubro 1956, pp. 17–22.

de Samuel.<sup>80</sup> Seja qual for o caso, é perfeitamente argumentável que mesmo esta passagem referente ao rei não precisa refletir, necessariamente, os dias da monarquia. A aparente crítica ao cargo de rei poderia ser dirigida, com igual propriedade contra os reis do Oriente Próximo em geral.

Não é sem boas razões que muitos autores modernos querem fazer retroceder a data do material mais antigo em Deuteronômio pelo menos até o período pré-monárquico. Martin Noth e Gerhard von Rad apontam para a antiga confederação tribal dos dias dos juízes, no décimo-primeiro século AC, como o ponto de origem de boa parte do material. Mas tendo retrocedido até o décimo-primeiro ou décimo-segundo séculos AC, fica-se a pensar porque tais autores não retrocedem um século a mais até o tempo de Moisés. A razão é que não estão persuadidos de que houvesse uma confederação tribal ao tempo de Moisés no décimo-terceiro século AC, se é que Moisés é algo mais que uma figura muito nebulosa.<sup>81</sup> Para esses autores a entidade "Israel" só emergiu em Canaã, quando um conglomerado de tradições antigas foi fundido e recebeu uma orientação pan-israelita. A figura nebulosa de Moisés se tornou um ponto focal para uma ampla variedade de tradições idealizadoras.

Quando se permite a Moisés assumir a estatura de que desfruta na história bíblica, e quando o evento do Sinai recebe permissão de assumir um papel decisivo na história dos grupos tribais que formaram o cerne de Israel,<sup>82</sup> o quadro é inteiramente diferente daquele pintado por Noth e von Rad. Moisés se tornou o mediador da aliança de Javé com os grupos tribais que formavam aquele "Israel" incipiente e já nos dias anteriores à conquista havia uma entidade reconhecível, capaz de invadir Canaã e levar a cabo uma conquista de verdade.

Qual era pois a natureza do povo a quem Javé chamara para uma aliança consigo mesmo? Eram eles apenas semi-nômades ou havia neles algo do caráter de aldeões? É inteiramente possível, uma vez aceita a historicidade geral das narrativas em Êxodo 1 – 12, que uma permanência de talvez quatrocentos anos no Egito tenha transformado um grupo originariamente semi-nômade num povo essencialmente sedentário,<sup>83</sup> conforme nos apresenta a narrativa em Êxodo. Os israelitas já eram aldeões quando Moisés os tirou do Egito e sua existência nômade ou semi-nômade

80 E. Robertson, *The Old Testament Problem*, (1950), p. 44.

81 Martin Noth, *The History of Israel* 2 (1960), pp. 127–138.

82 O ponto de vista de John Bright, *A History of Israel* (1960), pp. 125–126 parece mais próximo aos fatos bíblicos e não lhe falta evidência circunstancial favorável. [trad. port. por Ed. Paulinas]

83 O Professor Francis I. Andersen propôs o ponto de vista ao autor em Março de 1968 e prometeu desenvolvê-lo em data futura.

## DEUTERONÓMIO

já estava perdida nas brumas do passado. O Livro da Aliança e o material mais antigo em Deuteronômio podem bem refletir sua vida comunitária no Egito, que fora uma adaptação de sua antiga vida semi-nômade e semi-sedentária em Canaã. O período passado no deserto não reviveu sua vida semi-nômade, permitindo, pelo contrário, que acontecessem processos de consolidação que resultaram na aliança em Moabe, imediatamente antes da entrada em Canaã. Podemos postular que durante seu período de espera no deserto os israelitas viveram uma vida de aldeões a maior parte do tempo. A narrativa bíblica sugere que passaram longos períodos em alguns lugares.

Há base, portanto, para pensarmos que por detrás do presente documento chamado Deuteronômio existe um padrão antigo e autêntico para a existência de Israel como nação que data do tempo de Moisés. O de que dispomos no atual livro de Deuteronômio representa o ponto final de revisões subseqüentes, tanto de linguagem quanto de forma. Tal ponto de vista permite uma explicação dos fenômenos observados no estudo de Deuteronômio e, por outro lado, preserva um elo vital entre Moisés e Deuteronômio, dando lugar ainda à reaplicação dos grandes princípios da aliança sinaítica para as novas condições de uma era subseqüente, seja ela a de Samuel, Salomão, Ezequias ou Josias. Qual seja exatamente a natureza do material que saiu das mãos de Moisés não fica claro. Refletia, entretanto, uma vida simples de aldeia, e enfatizava o caráter de Israel como o povo da aliança. Não há razões especiais por que não pudesse ter existido um documento escrito numa data mais remota, já que a escrita era suficientemente comum na Ásia Ocidental naquela época, especialmente no Egito. Há afirmações em Deuteronômio de que "Moisés escreveu". Não é obrigatório, porém, subscrever o ponto de vista de que Moisés tenha escrito todo o livro de Deuteronômio, nem mesmo a maior parte dele, para poder argumentar que boa parte do material ali contido procede do tempo de Moisés. Algum material escrito e uma tradição oral adequada serviriam igualmente aos propósitos de preservação.

### VIII. A DATA E A AUTORIA DE DEUTERONÓMIO

No Judaísmo e no Cristianismo primitivo a autoria mosaica de todo o Pentateuco era geralmente aceita. Ben Siraque assim o afirma em Eclesiástico 24: 43. Igualmente o fazem Filo e Josefo. A autoria mosaica do Pentateuco e, por implicação, de Deuteronômio parece estar implícita no Novo Testamento (Mt 19: 8; Mc 12: 26; Lc 24: 27, 44; Jo 7: 19, 23;

At 13: 39; 15: 5; 28: 23; 1 Co 9: 9; 2 Co 3: 15; Hb 9: 19; 10: 28).<sup>84</sup>

Há, entretanto, outros pontos de vista. Um desses, exposto no livro apócrifo 4 Esdras, datado de cerca de 90 AD, sugere que todo o Velho Testamento se perdera e foi ditado, sob inspiração divina, por Esdras a certos escribas. Alguns dos primeiros escritores cristãos como Irineu, Clemente de Alexandria e Tertuliano conheciam esse ponto de vista. No Judaísmo, também, existiram aqueles que levantaram dúvidas quanto ao ponto de vista tradicional, de tempos em tempos.<sup>85</sup>

Não obstante, o ponto de vista de que Deuteronomio era substancialmente mosaico em sua origem foi adotado, com raras exceções, tanto por judeus quanto por cristãos até o aparecimento das modernas discussões críticas, ao final do século XVIII e começo do século XIX. Alguns estudiosos europeus negaram a autoria mosaica de Deuteronomio, atribuindo-a a um autor ou vários autores que teriam vivido ao tempo de Josias. Julius Wellhausen deu expressão clássica a este ponto de vista, que passou a ser amplamente aceito no mundo erudito. De acordo com Wellhausen o autor de Deuteronomio não fora Moisés mas um escritor, talvez um profeta, que compilou os capítulos 12 a 26 pouco antes da reforma empreendida por Josias em 621 AC. Tal posição já fora contemplada ao início do século XIX, em 1805 por W. M. L. de Wette, que propusera uma data no sétimo século AC para Deuteronomio, crendo que este fora o livro da lei descoberto no reinado de Josias.<sup>86</sup>

Desde os dias de Wellhausen, variações de seu ponto de vista e também uma variedade de novas teorias têm sido propostas. Datas que vão desde o tempo de Moisés até períodos tão recentes quanto 400 AC têm sido sugeridas, e o debate continua. Há ainda no mundo erudito uma considerável incerteza quanto à data e à autoria de Deuteronomio. Um dos fatores que recentemente veio complicar ainda mais a situação é que os estudiosos têm-se mostrado mais dispostos que antigamente a aceitar que boa parte de Deuteronomio repousa em material de maior antigui-

---

<sup>84</sup> Algumas destas referências são ambíguas. Elas podem se referir simplesmente a citações do rolo chamado "Moisés", isto é, o Pentateuco. Por exemplo, Mc 12:26; Lc 24:27, 44; 2 Co 3:15. Mesmo a expressão "a lei de Moisés" é ambígua.

<sup>85</sup> Recapitulações valiosas da história dos que encontraram dificuldades com a autoria mosaica de todo o Pentateuco podem ser encontradas em R. H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament* (1948), pp. 135ss. e R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament* (1970), pp. 3-9.

<sup>86</sup> Esta posição será discutida abaixo. Consultar a p. 57.

## DEUTERONÔMIO

dade.<sup>87</sup>

As posições atuais sobre a autoria e a data de Deuteronômio podem ser classificadas em quatro grupos. Dentro de cada grupo há diferenças de detalhes e ênfases. Os grupos são os seguintes:

a. Data e autoria substancialmente mosaicas. Permite-se uma certa medida de material pós-mosaico.

b. A posição de que embora Deuteronômio contenha muito material contemporâneo a Moisés o livro foi compilado aproximadamente trezentos ou quatrocentos anos mais tarde, talvez nos dias de Samuel ou Davi ou até mesmo nos primeiros anos após a morte de Salomão. Permite-se uma variedade de adições editoriais.

c. A posição de que Deuteronômio foi escrito durante o período que vai do reinado de Ezequias ao reinado de Josias, isto é, durante o sétimo século AC. Não se nega a existência possível de um substrato considerável de material mosaico. Certamente princípios mosaicos subjazem boa parte do livro.

d. A posição de que o livro é uma obra pós-exílica. Várias datas situadas entre o tempo de Ageu e Zacarias até cerca de 400 AC já foram propostas.

Empreenderemos agora uma breve discussão de cada uma destas posições, procurando esboçar suas pressuposições implícitas e seus pontos fortes e fracos.

### A. *Data e autoria substancialmente mosaicas*

Provavelmente ninguém mais, hoje em dia, argumentaria que Deuteronômio foi escrito por Moisés em toda a sua extensão, embora alguns escritores de séculos passados tenham tentado provar que Moisés poderia ter escrito sobre sua própria morte sob inspiração divina. A pergunta importante a ser respondida pelos defensores desta posição é esta: que partes do presente livro são demonstravelmente pós-mosaicas? As opiniões variam. Apresentaremos primeiramente algumas das razões mais importantes para se adotar uma autoria mosaica.

Um argumento normalmente apresentado por esta escola é que há em Deuteronômio várias referências a discursos de Moisés (1: 6, 9; 5: 1; 27: 1, 9; 29: 2; 31: 1, 30; 33: 1, *etc.*) e pelo menos duas à sua atividade literária (31: 9, 24). Estas duas últimas passagens são consideradas de

---

<sup>87</sup> Autores modernos representativos desta posição são: G. E. Wright, *Deuteronomy* (IB, Vol. 2, 1953), pp. 323-326; G. Henton Davies, "Deuteronomy", *Peake's Commentary on the Bible* (edição revisada, 1962), pp. 269ss.; G. von Rad *Deuteronomy* (1966), pp. 23-27; M. G. Kline *Treaty of the Great King* (1963); Moshe Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School* (1972).

importância especial, *Esta lei escreveu-a Moisés e a deu aos sacerdotes, filhos de Levi. . . Tendo Moisés acabado de escrever integralmente as palavras desta lei num livro, deu ordem aos levitas que levavam a arca da aliança do Senhor, dizendo: "Tomai este livro da lei, e ponde-o ao lado da arca da aliança do Senhor vosso Deus, para que ali esteja por testemunha contra ti."* George L. Robinson escreve: "Tais declarações são absolutamente verdadeiras ou absolutamente falsas. Disso não há como escapar. Nenhum outro livro do Velho Testamento tem sua autoria tão explicitamente enfatizada."<sup>88</sup>

Não é inteiramente certo o que significa a expressão *esta lei* em 31: 9 e 24. As opiniões variam, mas uma posição amplamente aceita é que ela se refere à legislação contida nos capítulos 12 a 26.<sup>89</sup> Os discursos e capítulos finais foram registrados e adicionados mais tarde, embora não muito mais tarde que o período imediatamente subsequente à morte de Moisés.<sup>90</sup>

Um argumento adicional em favor da autoria mosaica é que Jesus aparentemente o aceitou. Em Mateus 19: 8 Ele se refere à lei do divórcio como um precedente aceito por Moisés, sugerindo assim que a passagem em Deuteronômio (24: 1-4) foi originada por Moisés. Além disso, em Seu ministério após a ressurreição Ele começou de Moisés e até os profetas, interpretando para Seus discípulos as coisas que Lhe diziam respeito (Lc 24: 27, 44). Paulo também parece ter aceito a autoria mosaica, pois cita Deuteronômio 25: 4 em 1 Coríntios 9: 9 como uma lei de Moisés. De igual modo o escritor de Hebreus se refere a uma lei de Moisés, especificamente Deuteronômio 17: 2-6.

A dificuldade com todas estas referências é que o sentido exato do termo *Moisés* não é claro. O Pentateuco como um único rolo era conhecido como *Moisés*, assim como os livros do Velho Testamento de Josué a Reis mais todos os profetas à exceção de Daniel eram conhecidos como os *Profetas*, ao passo que os livros restantes eram agrupados sob o título *Escritos*. Daí o uso do termo *Moisés* não ser necessariamente uma referência específica à autoria mosaica de cada passagem mas simplesmente uma referência ao Pentateuco como um rolo chamado *Moisés*. Incidentalmente, o sentido do termo "lei" em versículos como 31: 9, 24 também é ambíguo, já que o conteúdo exato da "lei" escrita por Moisés não é definido.

Argumenta-se ainda que as leis de Deuteronômio se referem a uma condição mais simples do que aquela existente na sociedade israelita em

88 *ISBE*, Vol. 2 (1943), p. 836.

89 G. T. Manley no *NDB*, Vol. 1, p. 414.

90 *Ibid.*

## DEUTERONÔMIO

séculos posteriores, e que Deuteronômio e suas leis se encaixam melhor com o contexto histórico e religioso existente ao fim da era mosaica. Naqueles dias os cananeus ocupavam a Palestina, a terra prometida; seus santuários deveriam ser destruídos de modo a remover de Israel a tentação. Os sacrifícios e as ofertas do povo de Deus deveriam ser levados perante um único altar autorizado, acompanhados de rituais apropriados. O altar de Deus não deveria ser profanado por símbolos pagãos de fertilidade (16: 21s.) e as práticas religiosas dos cananeus não deveriam ser seguidas (12: 29ss.). Deveria haver um santuário central em Siquém uma vez que Israel entrasse na terra (27: 1ss.), uma idéia que era significativa ao tempo de Moisés e nos primeiros anos do estabelecimento em Canaã. Não há qualquer referência a Jerusalém como santuário central. Não há rei em Israel (17: 14-17), embora a natureza da monarquia fosse bem entendida a partir dos padrões conhecidos entre os cananeus. Muitas das leis teriam tido significado no período mosaico e por algum tempo depois dele, mas seriam estranhos anacronismos numa era mais recente.<sup>91</sup>

Mais recentemente, outra razão para uma data mosaica foi proposta por Meredith G. Kline.<sup>92</sup> À luz das recentes discussões sobre a natureza de antigos tratados do Oriente Próximo entre reis e seus vassalos<sup>93</sup>, Kline enfatizou a unidade e a integridade estruturais de Deuteronômio. Quando examinado como um todo o livro apresenta em grande escala a formulação completa dos tratados do antigo Oriente Próximo. Como tal, não mais poderia ser considerado o produto final de uma série de redações que atingiram sua forma final no sétimo século AC. É fundamental para o argumento de Kline que o período clássico para os chamados tratados de suserania tenha sido o segundo milênio AC, quando toda a gama de elementos, inclusive o prólogo histórico, era incluída no documento. Quando Kline escreveu seu livro, as provas pareciam indicar que os tratados de suserania do primeiro milênio não continham o prólogo histórico; ora, Deuteronômio contém um prólogo histórico em 1: 15 – 4: 49, qualificando-se assim para inclusão entre os tratados de suserania clássicos do segundo milênio. Ele conclui sua discussão com estas palavras: “Agora que o material fornecido pela crítica da forma exige o reconhecimento da antiguidade não apenas de elementos esparsos em Deuteronômio mas do tratado deuteronômico em sua integridade, qualquer insistência persistente numa edição final do livro por volta do sétimo século AC nada mais representa senão uma hipótese vestigial, in-

---

<sup>91</sup> G. T. Manley, *The Book of the Law* (1957) comenta alguns dos assuntos.

<sup>92</sup> Meredith G. Kline, *Treaty of the Great King* (1963).

<sup>93</sup> Consultar pp. quanto à descrição dos tratados de suserania do antigo Oriente Próximo

capaz de assumir função significativa no campo da crítica do Velho Testamento.<sup>94</sup>

A palavra final, entretanto, ainda não foi dada. Deve-se permitir a possibilidade de que Deuteronomio foi escrito sob a forma de um antigo tratado de suserania por alguém que tenha vivido longo tempo após o período mosaico. Alternativamente, a proposta de Kline de que somente nos tratados do segundo milênio se encontram os prólogos históricos tem sido refutada mais recentemente. A ausência de prólogos históricos nos tratados assírios e aramaicos<sup>95</sup> não prova que eles não existissem, pois poderiam ser declarados oralmente ou mesmo ser apenas presumidos.<sup>96</sup> Poderia mesmo existir um prólogo nos documentos aramaicos de Sefiré, que estão quebrados em sua parte superior. Na verdade, há um tratado do sétimo século AC onde ocorre o prólogo histórico.<sup>97</sup> Assim sendo, o fato de Deuteronomio ter uma introdução histórica não é, necessariamente, um argumento para uma data no segundo milênio, embora o possa ser.

Outro argumento utilizado pelos defensores de uma data mosaica (argumento que é, na verdade, uma faca de dois gumes) é que há passagens nos profetas que fazem lembrar Deuteronomio. Assim, a lei dos marcos (19: 14) é conhecida por Oséias (5: 10); a necessidade de uma medida padrão (25: 13ss.) é conhecida por Amós (8: 5) e Miquéias (6: 10s.); o pagamento trienal do dízimo (14: 28) é conhecido por Amós (4: 4) e a autoridade do sacerdote é conhecida por Oséias (4: 4ss.). Este argumento não é conclusivo, pois os paralelos não provam, necessariamente que os profetas do oitavo século conhecessem Deuteronomio, quer em sua forma final quer em seu desenvolvimento. Alguns estudiosos argumentam a possibilidade de Deuteronomio ter sido baseado nos profetas. Por outro lado, pode-se argumentar que as tradições religiosas preservadas em Deuteronomio (e em outros lugares do Pentateuco) foram perpetuadas com o passar dos séculos — uma realidade presente em todo o Oriente Próximo antigo, onde as comunidades viviam com base em tradições antigas, a despeito da existência de códigos legais escritos.

Eruditos recentes que têm defendido a autoria mosaica de pelo me-

94 M. G. Kline, *op. cit.*, p. 44.

95 D. J. Wiseman, "The Vassal Treaties of Esarhaddon", *Iraq*, 20, 1958, pp. 29-30; A. Dupont-Sommer, *Les Inscriptions Araméennes de Sefiré* (1958).

96 Ver J. A. Thompson, *The Ancient Near Eastern Treaties and the Old Testament* (1964), pp. 14-15; D. J. Wiseman, *art. cit.*, p. 28. Para opinião contrária consultar K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament* (1966), pp. 94-102.

97 A. F. Campbell, "An historical prologue in a seventh century Treaty", *Biblica*, 50, 1969, pp. 534s.

nos uma porção substancial de Deuteronômio, ou até mesmo de todo o livro, incluem Meredith G. Kline,<sup>98</sup> R. K. Harrison,<sup>99</sup> e M. H. Segal.<sup>100</sup> Se a autoria mosaica for aceita, levanta-se a questão do lugar a ser dado a adições pós-mosaicas. Alguns dos defensores da autoria mosaica reduzem-nas ao mínimo. Certamente o relato da morte de Moisés no capítulo 34 deve ser pós-mosaico. Algumas das expressões geográficas contidas no livro são de interesse particular sob este ponto de vista. Aparentemente a terra de Canaã é apresentada como se observada do lado de fora. A expressão “além do Jordão” tem sido freqüentemente considerada como pós-mosaica porque parece indicar que o escritor se encontrava na Palestina. Os defensores da autoria mosaica argumentam que Moisés poderia conhecer a geografia de Canaã sem ter entrado na terra. Na realidade, a expressão “além do Jordão” pode significar “na região do Jordão”.<sup>101</sup> Falta à expressão, portanto, a definição necessária.

Numa passagem tal como Deuteronômio 1: 1 os lugares mencionados são de difícil identificação em nossos dias, mas podem ter tido uma base fatural nos dias de Moisés. A afirmação em 1: 2 sobre uma jornada de onze dias de Horebe ao Monte Seir parece uma estimativa fidedigna se Horebe for Jebel Musa.<sup>102</sup>

Embora vários dados geográficos tenham sido apontados, opcionalmente, como pós-mosaicos, é difícil provar qualquer dos dois lados da questão. Deve-se admitir a possibilidade de que retoques editoriais tenham ocorrido no período pós-mosaico mas não é fácil provar quais dos retoques propostos são genuinamente pós-mosaicos.<sup>103</sup> Mesmo entre os eruditos que afirmam a autoria essencialmente mosaica as opiniões variam quanto à extensão exata do material pós-mosaico em Deuteronômio.

Uma questão difícilíssima de responder é aquela da *ipsissima verba* (isto é, as palavras exatas) de Moisés. O problema é semelhante àquele que ocorre nos Evangelhos no Novo Testamento. Uma comparação das palavras de Jesus nos Evangelhos Sinóticos mostra que não existe uma correspondência perfeita. É-nos difícil dizer precisamente como as pa-

98 M. G. Kline, *op. cit.*

99 R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament* (1970), pp. 635–662.

100 *JQR*, 48, 1957–58.

101 Consultar o comentário, p. 80, e a referência a um artigo de B. Gemser em *VT*, II, 1953, pp. 349ss.

102 Yigal Aharoni, *The Holy Land: Antiquity and Survival II*, 2-3 (1957), pp. 289s., 293, fig. 7. Consultar o comentário sobre 1: 2.

103 Consultar R. K. Harrison, *op. cit.*, pp. 637–640; G. T. Manley *The Book of the Law* (1957), capítulo IV, pp. 48–64.

lavras foram transmitidas pela igreja primitiva. É igualmente difícil decidir quais foram as palavras exatas (*ipsissima verba*) pronunciadas por Jesus. Não há provas de que Ele tenha registrado pessoalmente Suas palavras. E quanto a Moisés? A reivindicação é clara de que Moisés falou e também escreveu certas palavras. É extremamente difícil decidir, entretanto, se as palavras de Moisés registradas em Deuteronômio são sua *ipsissima verba* ou se são um relato das palavras de Moisés, que passou por todo um processo de transmissão até algum tempo depois da morte de Moisés.

### B. Uma data pós-mosaica mas anterior ao sétimo século

Duas propostas principais têm sido feitas para uma data de composição para Deuteronômio antes da posição comum do sétimo século AC,<sup>104</sup> mas posterior à época de Moisés; são elas o décimo-primeiro século, nos dias de Samuel, e o décimo século, aos dias de Davi.

A data do décimo século foi proposta por Theodor Oestreicher na Alemanha em 1923,<sup>105</sup> e por Adam C. Welch na Escócia em 1924,<sup>106</sup>. Oestreicher sustentou a tese de que a reforma empreendida por Josias em 2 Reis 22ss. não tinha como objetivo a centralização do culto em Jerusalém, mas a purificação de todos os elementos pagãos, especialmente asfírios, tanto em Jerusalém como no resto de Judá. Dois dos termos empregados por Oestreicher se tornaram famosos. Segundo sua posição, a reforma se ocupou de *Kultreinheit* (pureza cultural) e não de *Kulteinheit* (unidade cultural). Josias já havia iniciado por conta própria a sua reforma (2 Cr 24: 3) vários anos antes do livro da lei, que era basicamente Deuteronômio, ser descoberto. O que a descoberta do "livro da lei" fez não foi iniciar uma reforma mas dar novo ímpeto a sua reforma que já havia começado.

Um outro ponto destacado por Oestreicher é que o original de Deuteronômio não exigia centralização absoluta do culto em Jerusalém, mas uma centralização relativa nos santuários de maior importância. Deuteronômio 12: 13s., que em vista da teoria de que o livro fora produzido no sétimo século era traduzido *Guarda-te, que não ofereças os teus holocaustos em todo lugar que vires, mas no lugar que o Senhor escolher numa das tuas tribos*, foi traduzido por Oestreicher da seguinte maneira: *Guarda-te, que não ofereças os teus holocaustos em todo lugar que vires, mas em qualquer lugar que o Senhor escolher em qualquer das tuas tribos*.

104 Este é o tópico da seção C. abaixo.

105 Theodor Oestreicher, *Das Deuteronomische Grundgesetz* (1923).

106 Adam C. Welch, *The Code of Deuteronomy* (1924).

## DEUTERONÔMIO

Segundo este ponto de vista, Deuteronômio 12: 13s. era outra maneira de expressar Êxodo 20: 24. A expressão chave nesta passagem é *em todo lugar onde eu fizer celebrar a memória do meu nome, virei a ti, e te abençoarei*.

Trabalhando independentemente, Adam Welch chegou às mesmas conclusões, de que Deuteronômio não exige centralização absoluta no culto, embora o espectro de suas investigações fosse menor. Ele limitou seu estudo a Deuteronômio e não discutiu 2 Reis 22s. Welch argumentou que a única passagem em todo o livro de Deuteronômio que ensinava a centralização era 12: 1-7, que ele afirmava ser uma adição posterior, inserida no começo da seção "legal" propriamente dita para que toda a lei fosse lida sob sua influência. Se essa passagem fosse omitida, o restante do livro poderia ser lido sem a idéia de centralização. Ele traduziria a frase *o lugar que o Senhor escolher numa de suas tribos*, como uma referência a qualquer santuário legítimo de Javé. Tal ponto de vista, segundo Welch, eliminaria a ordem aparentemente incrível de que toda a população do país deveria subir a Jerusalém ao tempo da colheita, quando a ausência total das fazendas seria impossível. Em vez disso, o povo deveria ir ao santuário de Javé mais próximo. Assim, a ênfase do livro não se achava no número dos lugares de culto, mas em seu caráter. Sua meta principal era afirmar o Javismo contra o Baalismo e tinha como objetivo evitar tanto o uso indiscriminado de santuários pagãos por Israel quanto o uso de santuários particulares ilegais como o de Mica (Jz 17). Destas pressuposições Welch concluiu que Deuteronômio era basicamente o produto do movimento religioso em Benjamim e Efraim começado com Samuel e centralizado em Siló,<sup>107</sup> ou seja, que tinha suas origens no norte de Israel. Welch não afirmava que a presente forma do livro de Deuteronômio foi escrita precisamente nos dias de Samuel. Na verdade, ele afirmava que parte dele reflete o período do domínio assírio, como por exemplo, as maldições do capítulo 28.<sup>108</sup> Outras partes podem ser até mais recentes. A editoração final do material deuteronômico foi feita bem depois do tempo de Samuel mas o material é certamente pré-josiânico e é baseado em antigos preceitos legais muito anteriores a Josias. Uma das conclusões de Welch que apresenta considerável atração para os estudiosos mais recentes é que Deuteronômio tenha sido originado no norte de Israel, pois seu relacionamento mais íntimo era com a vida de Efraim e com os santuários mais importantes ali localizados.<sup>109</sup>

107 Adam C. Welch, *op. cit.*, p. 206.

108 Adam C. Welch, *Deuteronomy, the Framework to the Code* (1932), pp. 129-139.

109 Adam C. Welch, *The Code of Deuteronomy* (1924), pp. 38s., 74., 113, 128s., 191s. Cf. observações de G. E. Wright em *IB*, Vol. 2 (1953), pp. 324ss.; G. von Rad, *Deuteronomy* (1966), p. 26.

A posição de Welch e Oestreicher tem sido criticada sob vários aspectos, especialmente por aqueles que advogam uma data mais recente para Deuteronomio. Argumenta-se que a tradução feita por Welch para Deuteronomio 12: 13s. é incorreta; argumenta-se que, apesar do contraste estabelecido por Welch entre santuários de Javé legítimos e santuários pagãos ilegítimos, não há indicação específica de que os israelitas tivessem o hábito de levar sua páscoa, seus dízimos e suas primícias e santuários pagãos. Particularmente, não há qualquer referência a um “santuário de Baal”. Uma dificuldade adicional no ponto de vista de Welch é seu modo de encarar a páscoa, que ele afirmava poder ser celebrada em *qualquer santuário de Javé* e não especificamente em Jerusalém.<sup>110</sup>

A despeito do fato das posições de Adam Welch não terem sido aceitas integralmente, sua insistência num contexto histórico antigo para muitas leis de Deuteronomio emprestou apoio àqueles estudiosos que haviam feito estimativas mais conservadoras da idade dessas leis, frequentemente diante de muita oposição. Outras facetas de seu trabalho ofereceram estímulo para considerações posteriores da natureza de Deuteronomio contra teorias críticas fortemente entrincheiradas.

A segunda teoria de uma data pós-mosaica mas pré-josiânica para Deuteronomio foi a de E. Robertson, proposta primeiramente numa série de palestras<sup>111</sup> e depois expressa concisamente em um livro.<sup>112</sup> Sua posição era, sob alguns aspectos, semelhante à de Welch, embora ele propusesse que Deuteronomio era, em sua maior parte, obra de Samuel, que empreendera uma codificação de antigas leis divinas e também preparara legislação civil<sup>113</sup> especialmente para sua época. Robertson via Samuel como um grande estadista que cedeu aos clamores do povo por um rei e estabeleceu a monarquia sob a autoridade de Saul. Tal movimento abandonando o controle sacerdotal em favor do poder civil representado pelo rei exigiria uma reorientação da vida nacional. Em Deuteronomio, pela primeira vez, o rei aparece e o sumo-sacerdote desaparece. A união política de todas as tribos sob a autoridade de um rei, todavia, tornava desejável e possível a centralização do culto. Um retorno à centralização do culto, deixando de lado a descentralização imposta a Israel pela na-

110 Adam C. Welch, *op. cit.*, p. 66.

111 “Temple and Torah”, *BJRL*, 26, 1, 1941; “The Riddle of the Torah”, *BJRL*, 27, 2, 1943; “The Pentateuch Problem”, *BJRL*, 29, 1, 1945; “Investigations into the Old Testament Problem: The Results”, *BJRL*, 32, 1, 1949.

112 E. Robertson, *The Old Testament Problem* (1950).

113 Em seu ensaio “Investigations into the Old Testament Problem: The Results”, *BJRL*, 32, 1, 1949, p. 12, ele se refere a 2 Cr 19:11, onde se faz distinção entre duas categorias de lei, religiosa e civil. Cf. sua discussão em *The Old Testament Problem* (1950).

## DEUTERONÔMIO

tureza da conquista era natural e, em última análise, inevitável. O lugar da nova capital, que também abrigaria o santuário central, teria que ser cuidadosamente escolhido.<sup>114</sup>

Os pontos de vista de Robertson foram apoiados e algo ampliados por R. Brinker.<sup>115</sup> Ele também estava preocupado em refutar os argumentos para uma data josiânica para Deuteronômio e argumentou que a legislação formulada em Deuteronômio era basicamente mosaica, mas que fora suplementada por decisões judiciais de juizes e sacerdotes, tomadas em santuários diferentes.<sup>116</sup> Seguindo a sugestão de Robertson,<sup>117</sup> Brinker considerou esta formulação por um conselho de sacerdotes sob a supervisão de Samuel<sup>118</sup> uma expansão da obra de Moisés conhecida como O Livro da Aliança. Uma dificuldade séria com esta posição é que os livros de Samuel nem sequer dão o menor indício da formação de tal conselho ou reunião de sacerdotes e escribas que pudessem ter empreendido tal tarefa. Tampouco os livros contêm a palavra *lei (tôrâ)*. Além disso, o líder indicado por Samuel, conforme os mesmos livros, era um *nâgîd* ou *líder militar* (1 Sm 9: 16; 10: 1; 13: 4; 25: 30; 2 Sm 6: 21; 7: 8) e não o *rei (melek)* focalizado em Deuteronômio 17: 14ss.<sup>119</sup>

Tal como Robertson, Welch e Oestreicher, Brinker insistiu que o princípio diretor de Deuteronômio não era a centralização do culto mas a proteção de Israel contra a ameaça da idolatria cananita numa época de crise nacional.

O que torna os trabalhos de Robertson e Brinker particularmente valiosos, a despeito de seu caráter especulativo, é sua ênfase de que o material autenticamente mosaico fora cuidadosamente preservado nos santuários de Israel durante os séculos subsequentes a Moisés, de 1250 a 1050 AC, digamos, ou seja, por mais ou menos duzentos anos.

### C. Uma data no século VII AC

Embora haja estudiosos competentes que não aceitam uma data de

---

114 "Investigations into the Old Testament Problem: The Results", *BJRL*, 32, 1, 1949, p. 12.

115 R. Brinker, *The Influence of Sanctuaries in Early Israel* (1946).

116 R. Brinker, *op. cit.*, pp. 189-212.

117 *The Old Testament Problem*, pp. 60ss.

118 R. Brinker, *op. cit.*, pp. 232s.

119 O fato de que *melek* é usado em relação a Saul nos livros de Samuel pode ser considerado obra de editores mais recentes. O mais significativo é a preservação do título *nâgîd*.

autoria no século VII AC para Deuteronomio, a maioria dos eruditos modernos adota uma data durante aquele século, alguns no princípio, outros no fim, para a publicação do livro.

Esta posição data, em sua essência, do aparecimento de uma dissertação pelo erudito alemão W. M. L. de Wette, em 1805, na qual ele propunha que o livro utilizado por Josias em suas reformas religiosas fora Deuteronomio, que havia sido escrito recentemente. Esta proposição foi desenvolvida, ampliada e firmemente estabelecida por Julius Wellhausen em 1876, passando subsequenteiramente a gerações sucessivas de eruditos com algumas modificações.

Há várias pressuposições fundamentais nesta teoria, dentre as quais devemos observar as seguintes.<sup>120</sup>

1. Deuteronomio, total ou parcialmente, foi compilado numa data qualquer do século imediatamente anterior às reformas descritas em 2 Reis 22 s., levadas a cabo por Josias em 621 AC.<sup>121</sup>

2. Este documento forneceu a inspiração imediata para as reformas de Josias e serviu como diretriz para seu desenvolvimento.

3. Deuteronomio era essencialmente um trabalho profético e não um documento sacerdotal.

4. O livro não deve ser considerado um código formal mas, sim, um programa ideal. A ausência de penalidade em algumas áreas, como por exemplo a ausência a festivais religiosos, é considerada prova de que o livro não era um código legal propriamente dito.

5. A exigência formal mais importante do livro é a centralização do culto no Templo em Jerusalém, exigência esta que envolvia a abolição dos santuários locais espalhados pela terra.

6. Apesar de sua compilação recente, Deuteronomio contém uma boa quantidade de material antigo. Contém leis que remontam ao Livro da Aliança, e daí a épocas mais remotas. Essas leis estão registradas lado a lado com adições bem mais recentes. Alguns escritores deixam em aberto a possibilidade de que até mesmo depois da morte de Josias e depois

<sup>120</sup> J. Dahl, "The case for the currently accepted date of Deuteronomy", num simpósio sobre o problema de Deuteronomio, *JBL*, XLVII, 1928, pp. 358-379.

<sup>121</sup> As opiniões variam entre os eruditos quanto à extensão do trabalho original. Wellhausen o limitou aos capítulos 12 - 26; S. R. Driver em *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy* (ICC, 1902), p. lxii, tende para os capítulos 1 - 3, 5 - 26, 28; George Adam Smith, *The Book of Deuteronomy* (1918), pp. xcivss., pensa que o trabalho original continha os capítulos 12 - 26 em sua quase totalidade, mas alguma variante dos discursos agora contidos nos capítulos 1 - 11, 28 - 30. Há numerosas variações destes pontos de vista.

## DEUTERONÔMIO

da queda de Jerusalém em 586 AC outras adições tenham sido feitas.

Para defender estas proposições os defensores de uma data no século VII AC apresentam três linhas de argumento, a literária, a religiosa e a histórica.

O argumento *literário* tem dois aspectos, baseando-se parcialmente em evidência extraída de relações literárias com outros documentos, e parcialmente em observações de estilo e vocabulário.

Já argumentamos que Deuteronômio é intimamente relacionado ao Livro de Aliança (Êx 20: 22 - 23: 19), embora reflita uma vida comunitária mais complexa e avançada.<sup>122</sup> Tem poucos paralelos com o chamado Código da Santidade (H) em Levítico 17 - 26, e menos ainda com o chamado Código Sacerdotal (P). Na verdade, a ordem destes documentos legais é JE, D, H, P. O mesmo resultado se aplica em passagens históricas onde D é dependente de JE.

Com referência a outros livros do Velho Testamento os defensores desta posição argumentam que não há vestígios de Deuteronômio nos profetas do século VIII AC. Aparentes referências ao pensamento deuteronômico naqueles livros são descartadas como inautênticas. Por outro lado, tais autores vêem uma relação forte entre Deuteronômio e os profetas Jeremias e Ezequiel, ao passo que Josué, Juízes, Samuel e Reis são considerados o resultado de uma atividade redatorial deuteronômica sobre material histórico mais antigo.

Além disso, o estilo e o vocabulário de Deuteronômio eram considerados a marca de transição para tendências mais recentes, estando na mesma classe de outros escritos do século VII AC.

O argumento *religioso* era baseado na alegação de que as idéias religiosas de Deuteronômio seguem de perto os grandes profetas sociais do século VIII AC, demonstrando a mesma paixão social de Amós, a devoção nacionalista de Isaías e a forte ênfase que Oséias dá ao amor. Além do mais, o teísmo do livro era considerado de um estágio avançado de pensamento religioso, muito distante dos conceitos primitivos do período de Saul e Davi e da monolatria de Elias. As falsas religiões a que o livro se refere eram as existentes ao tempo de Manassés (2 Rs 21: 1ss.).

O argumento *histórico* está centralizado na descoberta do livro da lei em Jerusalém, no Templo (2 Rs 22; 23) e nas reformas de Josias. Argumenta-se que nenhum outro grupo de leis do Velho Testamento corresponde tão de perto, ponto por ponto, às medidas executadas naquelas reformas quanto Deuteronômio.

Embora se possa alegar que uma data do século VII AC para a composição final de Deuteronômio ainda seja defendida pela maioria dos estudio-

---

122 Consultar a p. 43

sos, os argumentos propostos pelos primeiros advogados desta posição foram todos desafiados e modificados.

Faremos agora breve referência a vários escritores mais recentes que ainda defendem uma data no século VII AC, mas com modificações consideráveis nos argumentos clássicos. Autores como S. R. Driver<sup>123</sup> e George Adam Smith<sup>124</sup> seguem bem de perto a linha clássica e por isso não serão aqui analisados.

Uma figura chave no debate atual é Gerhard von Rad.<sup>125</sup> Em seus vários trabalhos sobre Deuteronomio, von Rad aborda vários tópicos importantes. Sua análise da estrutura de Deuteronomio já foi discutida.<sup>126</sup> Ao tempo de seus primeiros trabalhos sobre o livro, antes de 1956, a estrutura dos antigos tratados de suserania do Oriente Próximo ainda não era perfeitamente compreendida. Naquela época, von Rad propôs que a estrutura de Deuteronomio dependia de seu *Sitz im Leben*, uma celebração religiosa, talvez uma festa de renovação da aliança.<sup>127</sup> Ele isolou, ainda, uma variedade de antigos blocos de leis, inclusive material do Livro da Aliança (Ex 21 - 23).<sup>128</sup> Propôs, além disso, que o livro de Deuteronomio se originou no reino do Norte, onde os levitas haviam preservado antigas leis e tradições da aliança. Uma das características importantes de seu trabalho é a análise detalhada do método literário de Deuteronomio, em que lei, parênese e recitativos históricos se acham intimamente ligados.<sup>129</sup> Tal método não é desconhecido em outras partes do Velho Testamento. Ocorre, por exemplo, nas chamadas tradições E em Êxodo 19ss., com as quais Deuteronomio tem muitos elos. No ponto de vista de von Rad, unidades mais antigas de tradição foram todas subordinadas à estrutura da celebração religiosa que ele acreditava estar ligada à Festa dos Tabernáculos (Dt 31: 10b). As referências a Siquém em Deuteronomio oferecem um elo com Josué 24, onde se acha descrita uma cerimônia de renovação da aliança.

Como, então, pode von Rad datar Deuteronomio no século VII AC? Ele considera todo o livro como um trabalho de levitas que tomaram as antigas tradições anfictionicas preservadas em seus círculos durante os

---

123 *A Critical and Exegetical Commentary on Teuteronomy* (ICC, 1902).

124 *The Book of Deuteronomy* (1918).

125 *Studies in Deuteronomy* (ET, 1953); "Deuteronomy", em *IBD*, I (1963), pp. 831-838; *Deuteronomy* (1966).

126 Consultar a p. 16

127 *Ibid.*

128 Consultar *Studies in Deuteronomy* (1953), pp. 60-69.

129 *Ibid.*, pp. 11-36.

## DEUTERONÔMIO

séculos, reinterpretando e adaptando as antigas leis a novas circunstâncias.<sup>130</sup> Ele indica que Deuteronômio representa a lei dada por Moisés, em contraste com a lei dada por Deus, como Êxodo 20 - 23 e 25 - 31. Em sua forma atual o livro é apresentado como um sermão sobre a lei. Segundo von Rad, Deuteronômio deve sua forma atual aos levitas.<sup>131</sup> A circunstância especial em que tal trabalho ocorreu foi a renovação da antiga milícia israelita em Judá.<sup>132</sup> Von Rad argumenta que as muitas referências à Guerra Santa em Deuteronômio apontam para tal reavivamento. Foi o povo da terra (*'am hā'āres*) que preservou uma forma pura de Javismo;<sup>133</sup> ofendidos pelo sincretismo que viam em Jerusalém, dispuseram-se a reformar o culto ali existente, sendo que os levitas é que acabaram agindo como porta-vozes do movimento e foram os verdadeiros autores de Deuteronômio. A origem das tradições se achava no reino do Norte.<sup>134</sup> Por esta razão, o conceito de um santuário central baseado no antigo modelo de Siquém é proeminente. Como evidência de que Deuteronômio foi escrito mais recentemente e não nos dias da anfictionia, von Rad aponta para diferenças entre Deuteronômio e o Livro da Aliança, documento mais antigo.<sup>135</sup> Evidência adicional para uma data muito mais recente que Moisés se encontra na lei do rei (17: 14-20) e nas referências às técnicas de cerco (20: 20), ambas as quais são muito semelhantes a paralelos mais recentes para se encaixarem na época da anfictionia.

A contribuição de von Rad para o debate tem vários aspectos valiosos. O reconhecimento que ele dá a uma estrutura unificada para o livro baseado no padrão de uma cerimônia de renovação da aliança aponta o caminho para uma reconsideração da unidade de Deuteronômio. Sua posição de que instituições, leis e conceitos anfictionicos se acham preservados no livro, mesmo que em forma modificada, também é valiosa. Uma de suas propostas que não conheceu aprovação generalizada é que os autores de Deuteronômio seriam levitas, ligados a um reavivamento popular durante o século VII AC. Para evitar a conclusão de que a própria idéia de centralização acabaria por destruir a importância dos levitas, ele argumenta que as passagens "centralizadoras" são mais recentes, ou ainda que os

---

130 *Ibid.*, p. 61.

131 *Ibid.*, p. 14.

132 *Ibid.*, p. 62.

133 A proposta que considera o *'am ha'ares* a próspera classe dos proprietários de terras em Judá não foi aceita por todos os eruditos. Consultar De Vaux, *Anciente Israel* (1962), pp. 70ss; E. W. Nicholson, *Deuteronomy and Tradition* (1957), pp. 86s.

134 *Studies in Deuteronomy* 1953), p. 67.

135 Consultar sua discussão da lei dos escravos e do ano de remissão em *Deuteronomy* (1966), p. 14.

levitas envolvidos não participavam diretamente do culto.<sup>136</sup> Não há, na verdade, qualquer evidência de um movimento de reforma empreendido pelo *povo da terra* (*'am hā'āreš*), nem de qualquer exigência popular para que Josias reformasse o culto em Judá. Muito pelo contrário, Josias se nos apresenta como alguém que conduz independentemente sua própria reforma, com a provável ajuda de uns poucos conselheiros.

Outro escritor recente que advoga uma forma modificada da teoria do século VII AC é G. E. Wright.<sup>137</sup> Ele argumenta que a reforma de Josias não aconteceu sem precedente, pois era semelhante em muitos aspectos àquela empreendida por Ezequias ao fim do século VIII AC. Subjazendo ambas as reformas havia antigas tradições, mosaicas de fato. Ele alega que “qualquer investigação quanto à origem de Deuterônômio acabará levando, em última análise, à figura do próprio Moisés”.<sup>138</sup> Wright argumenta que Deuterônômio é melhor compreendido quando visto como uma exposição da antiga fé israelita, ensinada primeiramente por Moisés, mas revivida no livro por aqueles que a consideravam a fé normativa de Israel. Quem eram, entretanto, tais pessoas e quando escreveram Deuterônômio? Wright aponta para vários fatos denunciadores. O movimento centralizador presente nas reformas de Ezequias e Josias parece apontar para Deuterônômio 12. O relacionamento estilístico entre Jeremias e Deuterônômio é bem sugestivo. O protesto em Israel contra as práticas cultuais pagãs, um protesto que começou em Elias no século IX AC e continuou esporadicamente em Israel até os dias de Josias é considerado significativo. As referências ao *exército dos céus* (4: 19; 17: 3) são vistas como uma indicação do período de dominação assíria, pois foi neste período que a influência dos assírios mais se fez sentir (cf. 2 Rs 21: 3-5; 23: 11). Tais pistas apontam para o século transcorrido entre 740 e 640 AC como o período em que o livro teria sido escrito. G. E. Wright reconhece, entretanto, que por trás de qualquer composição final se encontra uma longa tradição interpretativa e parece aceitar com aprovação o ponto de vista de von Rad de que foram os levitas do reino do Norte que preservaram as tradições mosaicas, emanadas em última análise do santuário em Siquém. Sua conclusão geral é que “toda a lei do Velho Testamento é fixada dentro da era mosaica, e Deuterônômio deve ser considerado como uma exposição da fé mosaica por aqueles que estavam vitalmente preocupados em

---

<sup>136</sup> Moshe Weinfeld, “Deuteronomy – the present state of the enquiry”, JBL LXXXVI, Parte III, 1967, pp. 252s. crítica fortemente tal ponto de vista. Consultar também seu livro *Deuteronomy and the Deuteronomic School* (1972).

<sup>137</sup> Consultar *Deuteronomy* (IB, Vol. 2, 1953), Introdução, pp. 311–330, especialmente as pp. 320–326.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 326.

## DEUTERONÔMIO

ver seu reavivamento como a fé normativa da nação. No entanto, tal como grande parte dos escritos bíblicos, Deuteronômio é na realidade um trabalho anônimo. Todo o crédito é dado a Moisés, o fundador da fé, e ao Deus de Quem ele era servo".<sup>139</sup>

Um terceiro representante hodierno da teoria do século VII AC é E. W. Nicholson.<sup>140</sup> Ele propôs um livro original contendo, em sua maioria, as passagens que empregam o pronome singular nos capítulos 5 a 26, acrescentadas de parte do capítulo 28 (que foi ampliado depois da queda de Jerusalém em 586 AC, recebendo ainda a adição do capítulo 30). Depois, o historiador deuteronômico incorporou este material à sua história, acrescentando ainda as passagens "plurais" nos capítulos 6 a 26, a referência histórica dos capítulos 1 a 3 e partes dos capítulos 31 e 34. Ainda mais tarde foram acrescentados os capítulos 32 e 33.

No ponto de vista de Nicholson o livro não foi fruto do trabalho dos levitas, mas do corpo profético do reino do Norte. Esse grupo fugiu para Judá depois da queda de Samaria em 721 AC, traçando então seu programa de reforma e reavivamento com Jerusalém por centro político e religioso. O período preciso em que Deuteronômio foi composto deve ter sido durante os dias sombrios do reinado de Manassés, que se seguiram às esperanças brilhantes do reinado de Ezequias. Quando as reformas promovidas por Ezequias falharam, esse grupo de profetas traçou seus próprios planos de reforma, cujo formato final foi o livro de Deuteronômio. Para que seu plano fosse aceitável, fizeram certas concessões às tradições de Jerusalém, exigindo a centralização do culto. Este foi o livro encontrado no Templo ao tempo de Josias, onde fora depositado por seus autores. O documento foi aceito pelas autoridades em Jerusalém e ofereceu subsídios às reformas que Josias já havia iniciado. Quando Deuteronômio recebeu um lugar de respeito em Judá o círculo deuteronômico voltou à atividade e produziu a história deuteronômica encontrada de Deuteronômio a 2 Reis.

A idéia de Nicholson de que a origem de Deuteronômio se encontra num grupo de profetas é remanescente de posições mais antigas, segundo as quais o livro seria um desenvolvimento da mensagem dos profetas do século VIII AC. Nicholson, entretanto, admite que tradições antigas tenham sido preservadas por tal grupo. Tal idéia entretanto, é especulativa e apenas transfere o problema da origem dos levitas para os profetas — dois grupos de cuja existência não há evidência clara e insofismável.

---

139 *Ibid.*

140 E W. Nicholson, *Deuteronomy and Tradition*, (1967).

O quarto escritor recente é Ronald Clements.<sup>141</sup> Como outros autores, ele admite que Deuteronômio é baseado em tradições do reino do norte que chegaram até Judá e ali foram aceitas pelas autoridades e por elas postas em prática. Ele também sugere que os autores de Deuteronômio desceram a Judá depois da queda de Samaria em 721 AC e compuseram seu trabalho em Jerusalém, esperando produzir uma reforma do culto ali existente. Tal reforma foi tentada de várias maneiras. Procuraram reformar a atitude de Jerusalém para com a Arca, propondo que ela não era o trono de Javé, presente e invisível, cujo lugar de habitação era o Monte Sião, mas simplesmente o local onde ficavam guardadas as tábuas da lei.<sup>142</sup> Além disso, estenderam a reivindicação de que Jerusalém tinha a primazia, modificando a base de tal afirmação. Não era porque Javé habitasse ali, mas porque o Seu nome habitava ali. Mais ainda, a singularidade do santuário era independente de quaisquer reivindicações políticas associadas com a monarquia davídica.<sup>143</sup> Mais uma vez a ênfase caiu na eleição de Israel, e não na eleição de Davi, para contrabalançar as reivindicações da teologia da soberania de Jerusalém.<sup>144</sup> Por fim, os autores enfatizaram a idéia da terra de Javé, por Ele dada ao Seu povo, contra-atacando a doutrina de que o Monte Sião era, de maneira especial, o símbolo da terra santa de Javé.

Os pontos de vista de Clements têm sido criticados por vários autores que defendem uma data no século VII AC.<sup>145</sup> Estes argumentam que não parece claro que o alvo de Deuteronômio fosse reformar a tradição cultural de Jerusalém, mas que objetivo mais provável dos autores do livro fosse salvar toda a nação e revivê-la face à desintegração política na época em que a existência de Israel como o povo da aliança de Javé se achava em grande risco diante da ameaça assíria. Samaria havia caído em 721 AC e Judá precisava ser salvo. Trabalhando em Jerusalém, os reformadores formularam suas tradições e constituíram um programa de reforma que esperavam fosse aceito e executado pelas autoridades de Judá.

Um outro escritor recente que adota uma data no século VII AC é Moshe Weinfeld, que presume ter sido um membro de um círculo literá-

---

141 R. E. Clements, *God's Chosen People: A Theological Interpretation of the Book of Deuteronomy* (1968); *Prophecy and Covenant* (1965); "Deuteronomy and the Jerusalem Cult Tradition", *VT*, XV, 1965.

142 R. E. Clements, "Deuteronomy and the Jerusalem Cult Tradition", *VT*, XV, 1965, pp. 300-312.

143 *Ibid.*, pp. 303-305.

144 *Ibid.*, pp. 305-307.

145 Por exemplo, E. W. Nicholson, *Deuteronomy and Tradition* (1967), pp. 104-106.

## DEUTERONÔMIO

rio familiarizado com as formas dos antigos tratados quem escreveu o livro de Deuteronômio; mais especificamente, os escribas do período que vai de Ezequias a Josias.<sup>146</sup> Esse período é reconhecido como de intenso reavivamento religioso em todo o Oriente Próximo.<sup>147</sup> Em Judá, entretanto, os escribas das cortes de Ezequias e Josias alcançaram uma ideologia nacionalista-religiosa que era inspirada por uma nova ênfase em temas da literatura de Sabedoria. O livro de Deuteronômio preserva os motivos da antiga tradição factual trabalhados e adaptados ao tipo de aliança predominante nos séculos VIII e VII AC. Na verdade, Deuteronômio em sua forma atual representa uma transição de um corpo de leis estreito e meramente estatutário para uma perspectiva humanística. Uma razão por que Weinfeld afirma que Deuteronômio é obra dos sábios é que profetas, sacerdotes e sábios são distinguidos como grupos independentes ao final do sétimo e início do sexto séculos AC (Jr 18 18; Ez 7: 26). Jeremias fala especificamente dos escribas — sábios que diziam: *Como, pois, dizeis: "Somos sábios, e a lei do Senhor está conosco"?* (Jr 8: 8).

Finalmente, deve-se fazer referência ao trabalho de N. Lohfink, que deu nova consideração à narrativa de 2 Reis 22 e 23, referente à descoberta do livro da lei. Nesta divisão do livro de Reis os capítulos 22: 3 - 23: 3, 21-23 se referem à descoberta do livro da lei, ao passo que 23: 4-20 se refere às reformas provavelmente executadas durante aquele período. No material referente à descoberta do livro dá-se uma ênfase muito especial ao papel do rei. A narrativa diz respeito à cerimônia de renovação da aliança na qual o rei ouve a leitura da lei, se arrepende e é perdoado (22: 3-20), renova a aliança (23: 1-3) e celebra a páscoa (23: 21-23).<sup>148</sup> Lohfink propõe que tal narrativa possa ter sido composta a mandado do rei e guardada no arquivo real. O que Lohfink deseja enfatizar, contudo, é que a narrativa não se ocupa primariamente do livro da lei, como muitos têm presumido, mas de um rei devotado à aliança. O livro a que se faz menção é precisamente *o livro da aliança (seper habberit)* (23: 2, 21). Há indícios de que o livro continha estipulações contra a adoração de outros deuses (22: 16s.), que tivera autoridade sobre os *pais* (22: 13), que continha maldição (22: 13, 17), que se referia à Páscoa, que era pelo menos tão antiga quanto os juízes (23: 21s.); em outras palavras, que o livro era o documento de uma aliança. Na verdade, seria provavelmente o documento da ali-

---

<sup>146</sup> Moshe Weinfeld, "Deuteronomy: the present state of the inquiry", *JBL* LXXXVI, Part III, 1967; *Deuteronomy and the Deuteronomistic School* (1972).

<sup>147</sup> W. E. Albright, *From the Stone Age to Christianity* (2ª edição, 1957), pp. 314-319.

<sup>148</sup> N. Lohfink, "Die Bundesurkunde des Königs Josias", *Biblica*, 44, 1963, pp. 261-288, 461-498.

ança guardado no Templo em Jerusalém. O tom da narrativa sugere que o documento foi reconhecido como genuíno (2 Rs 22: 13; 23: 21) e antigo. Há alguma evidência que sugere que o tal livro era Deuteronômio, quer inteiro quer em parte.<sup>149</sup> Lohfink propõe que o livro de Josias continha aproximadamente Deuteronômio 5 – 28 e aponta as importantes implicações da equação de Deuteronômio com o documento da aliança encontrado em Jerusalém. Não é provável que tenha se originado com os levitas do reino do Norte. É mais provável que os reis de Judá, especialmente Davi, tenham feito todos os esforços possíveis para incorporar as antigas instituições anfitriônicas ao culto real de Jerusalém. Assim, Davi trouxe a arca para Jerusalém, que se tornou o centro religioso da nação. Lohfink argumenta que houve uma linha de continuidade legal, estendendo-se desde o documento original da aliança, talvez à época de Davi ou mesmo a Siló, até o Deuteronômio dos dias de Josias. Sem dúvida ocorreram revisões por pessoas autorizadas, apesar de não ser possível precisar sua extensão.

Pode ser argumentado como extensão da posição de Lohfink que o formato completo da aliança exigiria uma introdução histórica, uma cláusula relativa ao documento e uma seção recapitulativa<sup>150</sup> e, como tal, não estaria completo sem capítulos como 1 a 3, 27, 29 e 30. Em outras palavras, o documento encontrado ao tempo de Josias continha os capítulos 1 a 30. Não nos é possível determinar até que ponto este documento representava uma expansão do documento original.

#### D. *Uma data pós-exílica*

Dois autores modernos que servem como representantes da posição pós-exílica para a data de Deuteronômio são o alemão G. Hölscher<sup>151</sup> e o inglês R. H. Kennett.<sup>152</sup>

Em 1922 Hölscher propôs que as exigências impraticáveis de Deuteronômio, tal como a de um único santuário, teriam sido mero idealismo em tempos pré-exílicos. Ele perguntou, por exemplo, se poderia ser levada a sério a idéia de que toda a população devia peregrinar a Jerusalém e ali permanecer por uma semana para uma festa religiosa, deixando seus

<sup>149</sup> Cf. 23: 3 com expressões deuteronômicas comuns como “cortar (fazer) uma aliança,” “andar após”, “mandamentos, testamentos e estatutos”, “todo o seu coração e toda a sua alma”, observando ainda Dt 16:1, onde a Páscoa é prescrita.

<sup>150</sup> Consultar a p. 19.

<sup>151</sup> “Komposition und Ursprung des Deuteronomiums”, *ZAW*, XL, 1922, pp. 161–255.

<sup>152</sup> R. H. Kennett, *Deuteronomy and the Decalogue* (1920).

## DEUTERONÔMIO

animais de fazenda cuidarem de si mesmos. Tal objeção, porém, não é insuperável, já que algo semelhante era feito ao tempo do Novo Testamento.

Hölscher citou vários exemplos de todas as áreas de Deuteronômio para demonstrar quão impraticável seria a aplicação de suas leis ao tempo de Josias. Propôs, portanto, que Deuteronômio não era um programa de reforma mas uma ilusão criada por sonhadores idealistas pós-exílicos. Procurou também mostrar que Deuteronômio foi escrito por sacerdotes por volta de 500 AC. Ele encontrou apoio para esta idéia no fato de que havia pouco contato entre Ageu e Zacarias 1 - 8 e Deuteronômio, mas muitas referências a Deuteronômio em Malaquias.<sup>153</sup> A linguagem de Neemias 13: 25-27 também é Deuteronômica. Na verdade, Deuteronômio era um documento particular para sacerdotes levíticos em Jerusalém; não era o programa Josiânico de reforma mas um sub-produto de tal evento. Hölscher assumiu assim uma posição de completa oposição a Wellhausen, considerando Deuteronômio um trabalho sacerdotal e não profético. Era de caráter idealista, escrito numa época em que o reino judaico já não existia e o povo judeu era subserviente a um poder gentílico. Deuteronômio foi escrito por volta de 500 AC e não durante o reinado de Josias.

O erudito inglês R. H. Kennett antecipara por dois anos as posições expostas por Hölscher, argumentando que o livro de Deuteronômio tinha sido compilado por círculos sacerdotais na Palestina durante o século VI AC, isto é, durante o exílio. Refletia predominantemente os interesses dos levitas. Uma fraqueza desta teoria é a de não poder apresentar provas da presença de tais grupos influentes de sacerdotes em Judá durante o período exílico.

Que nos cabe dizer, então, sobre a data e a autoria de Deuteronômio? É bem óbvio que não existe acordo entre os eruditos. É amplamente reconhecido que grande parte do livro é de origem bem antiga, surgindo provavelmente nos dias dos juízes, quando a estrutura política de Israel era bem semelhante à de uma liga anfitriônica. Alguns escritores modernos defendem a posição de que qualquer investigação sobre a origem de Deuteronômio acabará por levar à pessoa de Moisés.<sup>154</sup> Aceita a historicidade de Moisés e a profunda significância de seu papel no aparecimento de Israel como nação, parece totalmente provável que ele tivesse oferecido alguma orientação àqueles que havia escapado do Egito havia tão pouco tempo, guiando-os quanto à organização da vida em sua nova terra. Mesmo, entretanto, que a essência e o espírito de Deuteronômio sejam mosaicos, surge a pergunta significativa sobre quão próximos a Moisés podemos levar os detalhes de seu conteúdo. Boa parte do material do livro é com-

---

153 1:2, 6, 8; 2:1, 2s., 4, 5, 8; 3:1, 3.

154 Consultar a p. 61, n. 138.

patível com uma data de composição em praticamente qualquer época da história de Israel, particularmente em vista do fato que Israel preservava cuidadosamente suas tradições mais antigas e procurava uma continuidade em muitas áreas de sua vida, social, legal e religiosa. Quando Jeremias falou das *veredas antigas* (Jr 6: 16), tinha em mente as veredas da antiga aliança entre Javé e Israel, boas veredas que deveriam ser colocadas diante de Israel em todas as épocas e que eram aplicáveis a toda nova situação.

O presente autor acha muito difícil decidir sobre a data em que Deuteronômio atingiu sua forma definitiva e sente que há valor na posição de que embora Moisés tenha dado a Israel o cerne de Deuteronômio, foi necessário, em novas situações, rerepresentar as palavras de Moisés e demonstrar sua relevância numa nova era. Pode-se pensar em pontos-chaves da história israelita em que tal processo tenha ocorrido; os dias em que a monarquia foi estabelecida, sob as égides de Saul, Davi e Salomão; talvez durante o período crítico da divisão do reino, que se seguiu à morte de Salomão, ou mesmo em várias outras circunstâncias nos séculos críticos que se seguiram.

No estágio atual de nosso conhecimento há algumas coisas claras. O livro é firmemente baseado na figura histórica de Moisés e, duma ou doutra forma, preserva palavras que ele dirigiu a Israel nas planícies de Moabe. Por outro lado, processos de editoração deram ao livro sua forma definitiva e atual. A forma exata dos discursos de Moisés é impossível de precisar. Igualmente impossível de precisar é a data exata da composição definitiva do livro. A posição adotada pelo presente comentário é que uma porção substancial de Deuteronômio vem de um período muito anterior ao século VII AC. Na verdade, pode ter assumido parte de sua forma presente no período geral da Monarquia Unida. Tal posição daria um data entre os séculos XI e X AC, dois os três séculos depois da morte de Moisés.<sup>155</sup>

## VIII. A TEOLOGIA DE DEUTERONÔMIO

Tanto a forma literária de Deuteronômio quanto seu conceito central subjacente oferecem um indício importante quanto à teologia básica do livro. Javé, o Deus de Israel, aparece num contexto fortemente aliancista. Ele é o grande Rei, o Senhor da aliança. Deste conceito cen-

---

<sup>155</sup> Cf. G. J. Wenham, "Deuteronomy and the Central Sanctuary", *TB*, 22, 1971, pp. 116-118. Este artigo expressa a posição de que Deuteronômio teria sido um documento apropriado para ser usado por Reoboão quando foi a Siquém para sua coroação depois da morte de Salomão (1 Re 12: 1). Esta posição sugere uma composição durante o período da Monarquia Unida.

tral derivam as idéias mais refinadas da teologia israelita.<sup>156</sup> O estudo de G. E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East* (Lei e Aliança em Israel e no Oriente Próximo, 1955)<sup>157</sup> deixou claro que as formas históricas e a linguagem dos antigos tratados haviam sido adaptadas para expressar a visão que Israel tinha de Deus. A aliança mosaica retratava Deus como o grande Rei que entrava numa aliança (fazia um tratado) com Israel, de modo que Ele se tornava seu Deus e eles se tornavam Seu povo. Boa parte da linguagem aliancista do Velho Testamento é paralela, etimologicamente ou semanticamente, à linguagem dos tratados seculares. Javé é apresentado como Rei, Senhor, Juiz e Guerreiro, ao passo que Israel é retratado como um servo cuja obrigação é “ouvir, obedecer” (*šāma'*) e “servir” (*‘ābad*).

#### A. *Javé, o Senhor da aliança*

Os tratados seculares começavam com um preâmbulo em que se fazia referência a “Fulano de tal, o *grande rei*”.<sup>158</sup> Vários epítetos eram então usados para descrever o rei: *poderoso, favorito dos deuses, valoroso* e outros semelhantes.

Não é possível identificar um preâmbulo detalhado como tal em Deuteronômio. Em estrutura, o primeiro elemento claramente identificável do padrão da aliança é a introdução histórica.<sup>159</sup> Há, contudo, através do livro, vários epítetos que bem poderiam ser ajuntados e constituir um preâmbulo. Não há qualquer referência inequívoca a Javé como Rei (*melek*).<sup>160</sup> O uso do termo *Rei* para Javé no Velho Testamento é comparativamente raro. Isto pode se dever à ambiguidade do termo, que era usado pelos reis das pequenas cidades-estado na terra à qual Israel se dirigiu depois do êxodo. A realeza de Javé, o Senhor de Israel, era a antítese da soberania insignificante de tais reis, pois a soberania de Javé era de escopo

<sup>156</sup> Já em 1935, antes que surgisse nossa atual compreensão da significação dos antigos tratados do Oriente Próximo para estudos bíblicos, Ludwig Koehler afirmou, em sua *Teologia do Velho Testamento*, que “a declaração fundamental na teologia do Velho Testamento é esta: Deus é o Senhor dominante”. Ver ET (1957), p. 30.

<sup>157</sup> Publicado inicialmente como dois artigos em BA, XVII, N<sup>o</sup> 2, Maio 1954, pp. 24-46, e N<sup>o</sup> 3, Setembro 1954, pp. 45-76.

<sup>158</sup> ANET, pp. 202, 203.

<sup>159</sup> Meredith G. Kline, *Treaty of the Great King* (1963), pp. 7s., considera 1: 1-5 como o preâmbulo que introduz o mediador da aliança. Talvez a breve expressão em 1: 6, *Javé nosso Deus*, possa ser considerada um preâmbulo. É contudo breve demais.

<sup>160</sup> A tradução de 33:5 na RSV *Javé se tornou rei* não é necessária. Ver o comentário sobre a passagem.

cósmico. *A Javé pertencem os céus e os céus dos céus* (10: 14), e *Ele é Deus dos deuses e Senhor dos senhores* (10: 17). Como tal, Ele é único. *Não há outro além dele* (4: 35). A compreensão que Israel tinha de Javé é apresentada sucintamente nas palavras *Javé nosso Deus, Javé é um (ou único)* (6: 4).<sup>161</sup>

Como Senhor soberano sobre todas as coisas, Javé exigia lealdade absoluta por parte de Seu povo. Ele era um *fogo devorador, um Deus zeloso* (4: 24). O adjetivo “zeloso” ou “ciumento” (*qannā*) não tem a conotação do adjetivo português, representando antes aquele cuidado ativo extremo por parte de Javé em manter Sua própria singularidade e santidade. Ele não repartiria Sua soberania com qualquer outra divindade. Idolatria ou lealdade dividida era merecedora do Seu julgamento.<sup>162</sup>

Foi no caráter de soberano Senhor que Javé fez sua aliança com Israel (*kārat ḥēřft*) (4: 23, 31; 5: 2, 3; 9: 9; 29: 1, 12). Ele se lembraria de Sua aliança e a guardaria (7: 9, 12). Ele demonstraria “fidelidade à aliança” ou “lealdade constante” (*hesed*, 5: 10; 7: 9, 12). Ele era *justo* (*šaddîq*) e *reto*, (*yāšār*), *um Deus de fidelidade* (*’el ’emûnâ*), *sem injustiça* (32: 4), *Pai* (32: 6), e *Rocha* (*šûr*, 32: 15, 18, 30, 31).

O alcance da soberania sugerida por tais epítetos é vasto. O Senhor de Israel era o Senhor de todo o universo, com autoridade soberana não apenas sobre Seu povo Israel mas sobre todo o mundo.

## B. *Javé, o Deus da história*

Uma característica importante dos tratados de suserania do antigo Oriente Próximo era o prólogo histórico que passava em revista os relacionamentos passados entre o grande rei e o vassalo e estabelecia padrões para os relacionamentos futuros entre os dois países.<sup>163</sup> Era comum reconstituir a história por certa extensão passada sempre que possível, para assim enfatizar a bondade do suserano para com seu vassalo. Tal fato tinha uma razão. O vassalo devia uma obrigação de perpétua gratidão para com o grande rei por causa da bondade e favor que ele e seus antepassados haviam recebido. O vassalo trocava obediência futura a ordens específicas pelos benefícios *passados* que havia recebido sem que a eles tives-

<sup>161</sup> Ou seja qual for a tradução desta frase enigmática de quatro palavras. Ver comentário.

<sup>162</sup> Compare a injunção de Mursilis, o grande rei hitita a Duppi-Tessub de Amurru: *Não voltes teus olhos para mais ninguém. Teus pais pagaram tributo ao Egito, tu não o farás.* ANET, p. 204, fim do parágrafo 8.

<sup>163</sup> Consultar ANET, pp. 203s.

## DEUTERONÔMIO

se direito.<sup>164</sup> Este tipo de pensamento é evidente em Israel também. Assim, na passagem clássica de Êxodo 19: 4-6, diz assim o relato bíblico: *Tendes visto o que fiz aos egípcios, como vos levei sobre asas de águias, e vos cheguei a mim. Agora, pois, se diligentemente ouvirdes a minha voz e guardardes a minha aliança, então sereis a minha propriedade particular dentre todos os povos. . .* Era num contexto de grande atos redentores e libertadores que Javé podia apelar a Israel que aceitasse Sua suserania. O padrão fica bem claro em Deuteronômio. Os capítulos 1 a 3 retratam a atividade salvadora de Javé desde o Sinai até os portais da terra prometida. Segue-se o apelo em 4: 1: *Agora, pois (we'attâ) ouve os estatutos e os juízos.* Os atos salvadores de Javé quando da libertação de Israel do Egito não ficam no esquecimento e são a base para este apelo (4: 34; 5: 6; 6: 21-23; 7: 8, 18, 19; 9: 26; 26: 8; 29: 2, 3; 34: 11, 12, etc.).

Há um vocabulário amplamente reconhecido para a atividade redentora de Javé no Velho Testamento. Em referência ao Êxodo, o verbo "agir", "fazer" (*'āsâ*) é usado com freqüência (4: 34; 7: 18; 29: 2; 34: 12) mas é uma palavra muito geral e carece de algo da força de outros verbos como *salvar* (*hōšī'a*) e *redimir* (*padâ*) que têm uso metafórico.

Como foi que Javé agiu em benefício de Seu povo? Ele os *redimiu*. Deuteronômio tem várias ocorrências do verbo *padâ*, cuja raiz em outras línguas semíticas é usada para descrever o ato de libertar alguém do poder de outrém pelo pagamento de um resgate.<sup>165</sup> O verbo tem, assim, fortes associações metafóricas. É usado em 7: 8; 9: 26; 15: 15 e 24: 18 com referência à redenção de Israel do Egito, e em 21: 8 em sentido mais geral.

Em outras passagens onde a idéia é de trazer para fora aqueles que estão numa situação de aperto e angústia, colocando-os num lugar amplo ocorre o verbo *salvar* (*hōšī'a*). Assim em 20: 4, Javé salva o Seu povo quando seus inimigos vieram atacá-los depois de sua saída do Egito, ao passo que em 33: 29 Israel é descrito como um povo *salvo por Javé*, o escudo que os guarda e sua gloriosa espada. Em 32: 15 Javé é chamado a rocha de sua salvação (*yešūâ*).

Em outras passagens a obra de Javé é descrita como *tirar* a Israel do Egito (*hōšī'*, 1: 27; 4: 20, 37; 5: 6, 15; 6: 12, 21, 23; 7: 8, 19; 8: 14; 9: 12, 26; 1: 1), ou ainda *introduzir* Israel na terra prometida (4: 38; 6: 23; 8: 7; 9: 4, 28; 26: 9; 30: 5; 31: 20). A obra salvadora de Javé ao tirar a Israel do Egito é descrita em vívidas metáforas antropomórficas. Israel foi retirado de uma fornalha de ferro (4: 20), pela atuação do braço estendido de Javé (4: 34; 5: 15; 7: 19), por provações, sinais e maravilhas, pela

<sup>164</sup> Consultar G. E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East* (1955), p. 32.

<sup>165</sup> Como em árabe, acadiano e ugarítico.

guerra e pelos terrores (4: 34; 6: 22; 7: 19). Tal linguagem deu expressão clara ao caráter poderoso dos atos redentores de Javé.

Deuteronômio ensina que a libertação de Israel do Egito por Javé e sua orientação segura durante as peregrinações pelo deserto tinham todas como objetivo o cumprimento de Sua promessa aos patriarcas. Javé, o soberano Senhor do universo era também o Senhor da história e dirigiria o curso da história para atingir Seus próprios fins. Sua promessa aos patriarcas de que seus descendentes seriam numerosos e que habitariam numa terra que Ele lhes daria, ocupa lugar preminente nas narrativas patriarcais (Gn 12: 1-7; 13: 14-17; 15: 5, 18-21, etc.). Deuteronômio deixa bem claro, vez após vez, que Javé *jurou* (*nišba'*) dar a terra aos pais (1: 35; 8: 1; 9: 5; 10: 11; 11: 9, 21; 19: 8; 26: 3, 15; 28: 11; 30: 20; 31: 7, 20, 21, 23; 34: 4). Daí a forte ênfase no fato de que a terra era uma dádiva de Javé (1: 20, 25; 2: 29; 3: 20; 4: 40; 5: 16, etc.).<sup>166</sup> Israel não possuía direito natural à terra e ainda precisava da assistência de Javé para entrar de posse de sua herança. Era sob este aspecto que o conceito de Guerra Santa deveria ser considerado.<sup>167</sup>

No antigo Oriente Próximo, o suserano ia à guerra com dois propósitos: proteger o vassalo de seus inimigos, e batalhar contra aqueles que se colocavam no caminho de sua soberania, fossem tais pessoas vassalos insubmissos ou nações vizinhas que impedissem o progresso de seus planos. Javé, como o supremo suserano, também empreendia guerras com finalidades redentoras e punitivas. Ele era, na verdade, *Deus o Guerreiro*. Já que fazia parte dos propósitos de Javé dar a terra de Canaã a Israel, a conquista da terra estaria assegurada desde que fosse empreendida sob Sua direção e com Sua ajuda. Por si mesmo, Israel era *o menor de todos os povos* (7: 7). A conquista de Canaã, entretanto, seria a conquista de Javé. Este fato fica claro em outras partes do Velho Testamento.<sup>168</sup> A conquista da Terra prometida era uma atividade graciosa de Javé a favor daqueles que haviam sido oprimidos e rejeitados. Era também, por outro lado, um ato de julgamento contra o povo da terra; devido a sua corrupção a soberania divina decretara o fim do seu domínio. Deuteronômio 9: 4-7 é especialmente importante em conexão com isto. Israel seria o agente no cumprimento dos propósitos globais de Deus. Como Senhor da história Ele estava trazendo julgamento sobre os cananeus. Ao mesmo tempo, a derrubada dos cananeus era a realização das promessas feitas aos patriarcas (Gn 12: 1-3; 15: 12-21; 17: 1-8) e a complementação da

<sup>166</sup> Há cerca de vinte e cinco referências ao fato em Deuteronômio.

<sup>167</sup> Consultar G. von Rad, *Studies in Deuteronomy* (1953), pp. 45-59; G. E. Wright, *Deuteronomy* (IB, Vol. 2, 1953), pp. 327, 328.

<sup>168</sup> Am 2: 9; Sl 78: 53-55; 80: 8-11; cf. At 13: 16-19.

## DEUTERONÓMIO

obra redentora que começara com a libertação da opressão de Faraó no Egito.

É contra tal pano de fundo que tais passagens como Deuteronômio 7 e 8, 9: 1-6; 11: 1-25; 31: 3-8 deveriam ser lidas. Ninguém mais, senão Javé, removeu aquelas poderosas nações perante Israel (7: 1, 2: 9: 3; 11: 2-4; 31: 3-6). Já que a vitória estava assegurada, Israel era solicitado a confiar em Javé e não ficar temeroso na presença de adversários aparentemente superiores, apesar de sua aparente fraqueza. Na hora da vitória, tudo que normalmente seria considerado despojo de guerra, incluindo os habitantes da terra, seria “devotado” a Javé. Assim, tudo que fosse danoso a Israel deveria ser “queimado” (RSV, “expurgado”) (17: 7, 12; 19: 13; 21: 9, 21; 22: 21, 22, 24; 24: 7) e a terra purificada. Embora o conceito da Guerra Santa<sup>169</sup> possa parecer estranho à consciência iluminada do cristão, tinha, entretanto, valores positivos. Seu contexto é o do monarca universal cuja preocupação é manter a ordem universal. É em tal contexto que a figura do Guerreiro divino assume seu lugar. Ele trabalha por meios mediatos, através de agentes que agem como é apropriado na situação imediata em que se encontram. Às vezes Israel é o agente, mas Assíria, Babilônia e Pérsia também podem servir ao Seu propósito. Positivamente falando, os conceitos de Deus o Guerreiro e da Guerra Santa enfatizam a realidade de que há um poder no universo que combate as forças do mal. Ele não será derrotado na guerra que empreende. O fim será o juízo contra os ímpios e a redenção para os que reconhecem Sua soberania.<sup>170</sup>

Há ainda um outro aspecto da atividade de Deus na história que diz respeito à operação de bênçãos e maldições. Esta é outra faceta da verdade mais ampla de que Deus executa tanto redenção quanto punição através da História. O quadro que Deuteronômio nos apresenta é baseado no padrão dos tratados do Oriente Próximo, nos quais as bênçãos e maldições aparecem como as sanções da aliança. Em geral, a posição expressa em Deuteronômio é que a obediência a Deus e a Sua aliança levava à “bênção”, ao passo que a desobediência levava à “maldição”. A exigência básica da aliança era completa obediência às obrigações nela impostas e expressas na lei. Na esteira da obediência seguiam a “bênção”, a prosperidade, a segurança, a posse contínua da terra, etc. Israel era convocado a *andar em Seus caminhos . . . para que te vá bem e para que o Senhor te abençoe* (4: 40; 5: 16; 6: 3, 18; 12: 28, etc.). Tais “bênçãos”, entretanto, estavam condicionadas à obediência. A lei de Deus deveria ser cumprida para que não houvesse males entre o povo. O pecado na nação profanava a terra e,

---

<sup>169</sup> Consultar a página 26 sobre leis relacionadas à Guerra Santa..

<sup>170</sup> Uma discussão valiosa do conceito de Deus o Guerreiro se encontra em *The Old Testament and Theology* de G. E. Wright (1965), pp. 121-150.

como resultado, a natureza deixava de produzir o que poderia, quer nas colheitas quer nos rebanhos (28: 16, 18, 38-42; cf. Am 4: 6-9, etc.). Além do mais, a terra, que era uma dádiva de Javé sobre a qual Israel não tinha qualquer direito, poderia ser tirada e o povo exilado (28: 25, 47-52, 62-67).

Este ponto de vista, às vezes chamado de “visão deuteronomica da história” é fundamental nos livros de Josué a 2 Reis. Historiadores mais recentes puderam provar através de toda a história de Israel, da conquista à queda de Jerusalém em 586 AC, que a obediência à aliança resultou sempre em bênção nacional para Israel, ao passo que a desobediência resultou em castigo.

As conseqüências da obediência e da desobediência são apresentadas em palavras desafiadoras na comovente conclusão do segundo discurso de Moisés no capítulo 28 (cf. ainda 11: 26-28; 30: 15-20). A questão era de vida ou morte e exigia uma decisão radical por parte de Israel. *Vé que te proponho hoje a vida e o bem, a morte e o mal (30: 15)*. Ou ainda *Os céus e a terra tomo hoje por testemunhas contra ti que te propus a vida e a morte, a bênção e a maldição; escolhe, pois, a vida, para que vivas, tu e a tua descendência, amando ao Senhor teu Deus, dando ouvidos a Sua voz e apegando-te a Ele; pois disto depende a tua vida e a tua longevidade; para que habites na terra que o Senhor, sob juramento, prometeu dar a teus pais, Abraão, Isaque e Jacó (30: 19, 20)*.

### C. Israel, o povo da aliança

Israel era o vassalo de Javé, o Suserano universal. O relacionamento entre Deus e Israel assumira esta forma concreta bem cedo na vida da nação, pelo menos tão cedo quanto os dias de Moisés. Há uma certa inescrutabilidade na razão da escolha de Javé em fazer de Israel Seu vassalo e Seu agente; a nação carecia de qualquer mérito especial que fizesse tal escolha inevitável (7: 6-8). O termo comparativamente raro *sēgullā*, que significa “algo especialmente valioso”, “algo especialmente apreciado” é usado para descrever Israel (7: 6; 14: 2; 26: 18; cf. Êx 19: 5).<sup>171</sup> Um outro termo descritivo usado em relação a Israel é *santo (qādōš)*, que indica algo separado, neste caso para Javé (7: 6). Para Israel todo o poder estava centralizado no grande Suserano e todos os outros poderes no mundo derivavam dEle sua autoridade, ou então se rebelavam contra Seu domínio. O man-

<sup>171</sup> A expressão “propriedade particular” usada pela SBB é um eco do Latim *peculiaris*, já derivada do substantivo *peculium*, um termo técnico que indicava a propriedade particular que uma criança ou escravo tinham liberdade de possuir. Um termo semelhante ocorre em literatura extra-bíblica antiga. Assim, em Alalakh, o rei era descrito como *sikiltu* ou “possessão especial” do deus. Há ainda outros exemplos.

## DEUTERONÓMIO

damento *Não terás outros deuses diante de mim* pode ser entendido como uma declaração de que o mundo era uma monocracia política. Israel fora separado para total lealdade a seu grande Soberano. Isto significava que era obrigado a cumprir as estipulações da aliança.

Havia, antes de tudo, princípios gerais importantes a serem observados. Israel tinha a obrigação de *andar em Seus (de Javé) caminhos* (8: 6; 10: 12; 11: 22, etc.). Em gratidão a Javé por todos os Seus benefícios, era dever de Israel *temer* a Ele (4: 10; 6: 2, 13, 24; 8: 6, etc.), isto é, reverenciá-lo; *amá-lo* (6: 5; 10: 12; 11: 1, 13, 22; 13: 3, etc.); *apegar-se* a Ele (10: 20; 11: 22; 13: 4, etc.) e *servi-lo* (6: 13; 11: 13, etc.). A lealdade de Israel deveria ser completa e indivisível (6: 14, 15; 7: 4; 8: 19, 20; 11: 16, 17, 28; 30: 17, 18).

Tal devoção absoluta a Javé iria se demonstrar numa vida que era a expressão prática da santidade de Israel. Não era pela vivência de tal vida que a nação se tornaria santa; ela já era santa em virtude do fato de Javé tê-la separado para Si mesmo. Tal estilo de vida servia, antes, como expressão de sua santidade, o que tinha significado em todos os aspectos de sua vida: social, político e religioso. Esta exigência era uma obrigação nacional e pessoal. O que deu à idéia de santidade um forte colorido ético foi sua ampla aplicabilidade à vida cotidiana.

A vida cotidiana de Israel, portanto, deveria ser vivida de acordo com as estipulações da aliança. Uma observação casual do amplo espectro de leis nos capítulos 12 - 26 mostrará quão abrangentes eram as exigências de santidade, pois atingiam áreas tão diversas como adoração, comida, lei criminal, higiene, deveres de oficiais e juizes, rei, sacerdotes e profetas, o tratamento de prisioneiros de guerra, heranças, roubo, falso testemunho, bem estar de animais e pássaros, etc. Proibições especialmente fortes são feitas contra muitas práticas dos cananeus, em religião e prática cotidiana. A participação em tais práticas merecia as mais severas penalidades (6: 14; 7: 1ss., 25s.; 8: 19s; 13: 1ss., etc.).

Num certo sentido, todas essas leis eram dirigidas a toda a nação. Em última análise, entretanto, obediência a uma lei qualquer era algo individual e pessoal. Por esta razão as muitas exortações são dirigidas aos corações e vontades de cada um dos ouvintes. A obediência aos mandamentos de Javé tem uma aplicação peculiarmente pessoal ao fim das contas. O cerne do mandamento divino era o Decálogo (capítulo 5), onde os quatro primeiros mandamentos compreendiam as obrigações do indivíduo para com Deus, e os outros seis enfeixavam suas obrigações para com seus semelhantes. Era com o próprio Deus que Israel como nação e como um grupo de indivíduos responsáveis tinha que se haver. Acima de todas as leis estava o *Shema* de 6: 4, 5, ordenando a Israel que amasse a Javé com todo o seu ser (6: 6-9). Todas as outras leis encontravam sua base nesta motivação intrínseca. O amor pelos compatriotas, o amor pelos estran-

geiros residentes, o amor pelos animais, a preocupação com os menos favorecidos na sociedade eram todos a expressão externa do amor do indivíduo por Deus. Uma sociedade onde cada indivíduo amasse a Deus e guardasse as estipulações de Sua aliança seria uma sociedade a experimentar o bem estar total, isto é, *paz (šālôm)*.

#### D. A adoração ao Deus da aliança

Claramente, se toda a vida de Israel devia ser vivida com a consciência do caráter e da atividade de Javé, uma parte importante de tal vida teria que ser, necessariamente, a adoração a Javé, seu Deus. Isto era ainda mais importante à luz da eleição de Israel por Javé, preterindo todas as outras nações da terra, e à luz de Seus atos poderosos em seu favor.

Como, então, deveria Javé ser adorado? Certamente não em um santuário cananeu, nem segundo os ritos cananeus. Ele deveria ser adorado no lugar que haveria de escolher para ali colocar o Seu nome. A adoração ali oferecida, todavia, era apenas parte da adoração de toda uma vida. O caráter pessoal e espiritual da adoração é fortemente enfatizado em Deuteronomio. A atitude do coração é mais importante que atos externos. As disposições íntimas de amor e gratidão são básicas.

A exigência de que Israel *amasse* a Javé ocupa papel preponderante no livro. A nível formal tem-se observado que mesmo em alguns antigos tratados de suserania no Oriente Próximo, o vassalo tinha a obrigação de amar o seu real superior.<sup>172</sup> No caso de Israel, entretanto, algo mais era exigido do que aquele amor ordenado. Javé buscava antes uma resposta pessoal cálida e profunda. Tal atitude deveria caracterizar toda a vida do povo.

A segunda disposição básica, a gratidão, também é enfatizada em Deuteronomio. Israel era convocado a *lembrar-se* de Javé e de todos os Seus atos de libertação (5: 15; 7: 18; 8: 2; 9: 7; 15: 15; 16: 3, 12, etc.). A libertação do Egito deveria ser relembrada a cada observação da festa dos pães asmos (16: 2, 3). A significação motivadora daquela libertação é declarada em ligação com várias leis (15: 15; 16: 12; 24: 18, 22). O verbo *zākar*, “lembrar”, ocorre nada menos que dezesseis vezes em Deuteronomio com referência específica à libertação do Egito (7: 18; 8: 2, 14; 9: 7; 16: 12; 24: 9, etc.). Esta recordação ativa, não apenas por aqueles que haviam participado do êxodo, mas por todos os futuros membros da nação israelita, tinha por objetivo capacitar Israel para uma continuidade de participação nos

<sup>172</sup> W. L. Moran, “The ancient Near Eastern background of the Love of God in Deuteronomy”, *CBQ*, 25, 1963, pp. 77–87; cf. N. Lohfink, “Hate and Love in Osee 9: 15, *CBQ*, 25, 1963, p. 417; D. J. McCarthy, “Notes on the love of God in Deuteronomy and the Father–Son relationship between Yahweh and Israel”, *CBQ*, 27, 1965, pp. 144–147, e *Treaty and Covenant* (1963), pp. 118s..

## DEUTERONÓMIO

grandes atos de libertação realizados por Javé ao longo de sua história. Tal recordação e identificação através da memória e pela fé estimularia tanto gratidão quanto amor nos israelitas de todas as épocas.<sup>173</sup>

O culto de Israel tinha papel importante em trazer tais fatos perante o povo. As festas religiosas, os salmos e, sem dúvida, as orações, faziam referência freqüente ao tema da redenção do Egito. Os eventos do êxodo faziam parte da própria fibra da vida religiosa israelita. Os profetas também faziam menção freqüente ao êxodo. Era por meio de um conhecimento de seu passado que Israel viria a entender sua eleição e permaneceria consciente de sua posição privilegiada e, conseqüentemente, de sua contínua dívida de gratidão para com Deus. Ao trazer seus sacrifícios e ofertas ao santuário, a nação era lembrada de que tais dádivas eram oferecidas para que *aprendas a temer ao Senhor teu Deus todos os dias* (14: 23). O que realmente importava não era tanto as ofertas e sacrifícios mas a atitude do ofertante. O culto era um auxílio à adoração mas não era a sua essência, pois a verdadeira adoração se encontra oculta nos recessos do coração humano e flui em direção a Deus como resultado do amor, da gratidão e da reverência do adorador.

---

<sup>173</sup> O adorador cristão irá recordar, imediatamente, a Ceia do Senhor, que oferece uma oportunidade de "recordar" a morte do Senhor. Tal ato de recordação leva a uma identificação com Cristo e a uma resposta de fé, amor e gratidão.

## **ANÁLISE**

### **A. O PRIMEIRO DISCURSO DE MOISÉS: O QUE DEUS FEZ (1: 1 - 4: 43)**

- I. INTRODUÇÃO GERAL: MOISÉS FALA A TODO O ISRAEL (1: 1-5)**
- II. RETROSPECTO HISTÓRICO: OS ATOS PODEROSOS DE DEUS ENTRE HOREBE E BETE-PEOR (1: 6 - 3: 29)**
  - a. A primeira tentativa de conquista: de Horebe a Hormá (1: 6-46)
  - b. A jornada pela Transjordânia (2: 1-25)
  - c. A conquista da Transjordânia (2: 26 - 3: 11)
  - d. A distribuição da terra conquistada (3: 12-17)
  - e. Preparativos para a invasão da Palestina ocidental (3: 18-29).
- III. AS CONSEQUÊNCIAS PRÁTICAS PARA ISRAEL DOS ATOS LIBERTADORES DE DEUS (4: 1-40)**
  - a. O apelo para que Israel ouça e obedeça (4: 1-8)
  - b. A aparição de Deus no Monte Horebe (4: 9-14)
  - c. Os perigos da idolatria (4: 15-31)
  - d. Israel o povo escolhido (4: 32-40)
- IV. AS CIDADES DE REFÚGIO SÃO SEPARADAS (4: 41-43)**

### **B. O SEGUNDO DISCURSO DE MOISÉS: A LEI DE DEUS (4: 44 - 28: 68)**

- I. INTRODUÇÃO AO SEGUNDO DISCURSO DE MOISÉS (4: 44-49)**

- II. **A NATUREZA DA FÉ DA ALIANÇA: A EXIGÊNCIA FUNDAMENTAL DE ABSOLUTA LEALDADE A JAVÉ (5: 1 - 11: 32)**
  - a. O coração da fé da aliança (5: 1- 6: 3)
  - b. Javé é nosso Deus, Javé é Um (6: 4-9)
  - c. A importância de recordar (6: 10-25)
  - d. A conquista de Canaã: um aspecto da Guerra Santa (7: 1-26)
  - e. Lições do passado: os perigos da prosperidade (8: 1 - 10: 11)
  - f. Uma chamada ao compromisso: que o Senhor teu Deus requer de ti? (10: 12 - 11: 32)
  
- III. **A LEI DE DEUS: AS ESTIPULAÇÕES DETALHADAS DA ALIANÇA (12: 1 - 26: 19)**
  - a. A adoração de um povo santo (12: 1 - 16: 17)
  - b. O caráter dos líderes de Israel (16: 18 - 18: 22)
  - c. Lei criminal: Homicídio e testemunhas (19: 1-21)
  - d. Regulamentos para a Guerra Santa (20: 1-20)
  - e. Leis diversas (21: 1 - 25: 19)
  - f. Dois rituais e exortação final (26: 1-19)
  
- IV. **A RENOVAÇÃO DA ALIANÇA NA TERRA PROMETIDA (27: 1-26)**
  - a. A estipulação final da aliança (27: 1-8)
  - b. O desafio da aliança (27: 9, 10)
  - c. Detalhes sobre a cerimônia no Monte Ebal (27: 11-26)
  
- V. **DECLARAÇÃO DAS SANÇÕES DA ALIANÇA: BÊNÇÃOS E MALDIÇÕES (28: 1-68)**
  - a. As bênçãos (28: 1-14)
  - b. As maldições (28: 15-68)

**C. O TERCEIRO DISCURSO DE MOISÉS:  
RECAPITULAÇÃO DA EXIGÊNCIA DA ALIANÇA  
(29: 1 - 30: 20)**

- I. **ISRAEL É EXORTADO A ACEITAR A ALIANÇA (29: 1-15)**
  - a. Uma recapitulação histórica (29: 1-9)
  - b. A exortação ao compromisso (29: 10-15)

- II. A PUNIÇÃO PELA DESOBEDIÊNCIA (29: 16-28)
    - a. Admoestação contra a hipocrisia (29: 16-21)
    - b. Uma lição para a posteridade (29: 22-28)
  - III. COISAS ENCOBERTAS E COISAS REVELADAS (29: 29)
  - IV. ARREPENDIMENTO E PERDÃO (30: 1-10)
  - V. O APELO SOLENE PARA QUE ISRAEL ESCOLHA A VIDA (30: 11-20)
    - a. A aliança de Deus é acessível a todos (30: 11-14)
    - b. A chamada ao compromisso (30: 15-20)
- D. OS ÚLTIMOS ATOS DE MOISÉS E SUA MORTE (31: 1 - 34: 12)**
- I. AS PALAVRAS DE DESPEDIDA DE MOISÉS E A APRESENTAÇÃO DE JOSUÉ (31: 1-8)
  - II. A CERIMÔNIA DE RENOVAÇÃO DA ALIANÇA A CADA SETE ANOS (31: 9-13)
  - III. O MANDADO DIVINO A MOISÉS E A JOSUÉ (31: 14-23)
    - a. A investidura de Josué (31: 14, 15, 23)
    - b. Introdução ao cântico de Moisés (31: 16-22)
  - IV. A LEI DEVE SER DEPOSITADA NA ARCA (31: 24-29)
  - V. O CÂNTICO DE TESTEMUNHO DE MOISÉS (31: 30 - 32: 47)
  - VI. MOISÉS SE PREPARA PARA A MORTE E ABENÇÕA O POVO (32: 48 - 33: 29)
    - a. Moisés recebe a ordem de subir ao Monte Nebo (32: 48-52)
    - b. A bênção de Moisés (33: 1-29)
  - VII. A MORTE DE MOISÉS (34: 1-12)

## COMENTÁRIO

### A. O PRIMEIRO DISCURSO DE MOISÉS: O QUE DEUS FEZ (1:1 - 4:43)

#### I. INTRODUÇÃO GERAL: MOISÉS FALA A TODO O ISRAEL (1:1-5)

Estes versículos são um exemplo típico dos parágrafos editoriais que aparecem no começo de várias divisões de Deuteronômio e também no início de outros livros do Velho Testamento, como Amós 1:1, Ezequiel 1:1-3, etc.

1. O primeiro versículo do livro explica a natureza de todo o livro, que consiste das *palavras que Moisés falou a todo o Israel*. A expressão *todo o Israel* é muito comum (na verdade poder-se-ia dizer característica) em Deuteronômio, embora a expressão alternativa, *os filhos de Israel*, que ocorre em outros lugares no Pentateuco, também ocorra em 4:33 (cf. 1:3; 32:51; 34:8 onde ocorre a expressão “o povo da terra”). Tais palavras eram dirigidas a toda a nação. Há indicações em outras partes do livro de que “todo o Israel” inclui os antepassados, a presente geração de Israel e aqueles que ainda viriam a surgir (cf. 5:3), ou seja, que a palavra de Deus através de Moisés tinha significação permanente para Israel. Num versículo posterior as palavras de Moisés são definidas como sua tentativa de *explicar a lei* (1:5). Assim, o livro não se propõe ser uma proclamação feita por Deus, mas uma exposição daquilo que Deus já havia falado. Somente numas poucas passagens do livro Deus aparece falando na primeira pessoa (7:4; 11:13, 14; 17:3; 29:6). Como mediador da aliança, entretanto, Moisés pode ser considerando como aquele que traz a palavra de Deus ao povo.

O cenário de tal exposição da lei foi *dalém do Jordão, no deserto*. O lugar específico é de difícil identificação. A frase “dalém do Jordão”

poderia também ser traduzida “na região do Jordão”.<sup>1</sup> O termo *Arabá* é usado para descrever a área da grande fenda do Jordão, um vale que corre ao norte e ao sul do Mar Morto. Parece provável que o que se tem em vista aqui é a parte norte do vale (consultar o versículo 7).

2. Se o Monte Horebe for identificado com uma das montanhas da península do Sinai, a estimativa de uma *jornada de onze dias a pé* desde Horebe (Sinai) até Cades-Barnéia via Monte Seir (Edom) é aproximadamente correta. Todavia, a significância deste versículo em tal posição não é fácil de determinar. Talvez se pretenda conseguir um contraste. Embora a jornada de Horebe a Cades-Barnéia levasse apenas onze dias, toda uma geração havia se passado antes de Israel entrar na Terra Prometida. A localização exata do Monte Sinai é um assunto muito controvertido. Alguns estudiosos têm-no identificado com Jebel Halal, cerca de trinta quilômetros a oeste de Cades-Barnéia. A maioria dos estudiosos, entretanto, localiza o Sinai na parte sul da península do mesmo nome, pois tanto as indicações geográficas e a narrativa bíblica fazem daquela área a mais provável localização.<sup>2</sup> O nome *Horebe* é de uso normal para descrever o Sinai no livro de Deuteronômio, exceto em 33: 2. Fora de Deuteronômio, Horebe só é usado em Êxodo 3: 1; 17: 6; 33: 6; 1 Rs 19: 8; Salmo 106: 19 e Malaquias 4: 4. Horebe (literalmente “desolação”, cf. Jr 44: 2) é um nome bem apropriado, pois a área ao redor do Sinai era estéril e pouco convidativa.

3. A rebeldia do povo havia retardado a consumação da promessa até o *ano quadragésimo*, isto é, a partir do êxodo. A entrada na terra se daria agora pelo leste, não mais pelo sul. Imediatamente antes da travessia do Jordão a partir da planície de Moabe, Moisés apresentou o mandado de Deus ao povo. A única data do livro é apresentada aqui, *no ano quadragésimo, no primeiro dia do undécimo mês*.

4. Acrescenta-se aqui uma orientação histórica. O discurso de Moisés foi feito depois da derrota dos reis dos amorreus (Nm 21: 21-35). Os amorreus habitavam aquela terra desde longa data, sendo que sua presença é documentada desde cerca de 1900 AC em alguns documentos egípcios conhecidos como Textos de Execração.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> B. Gemser, “*Be’èber hajjordèn: In Jordan’s Borderland*”, VT, II, 4, 1953 pp. 349–355. Consultar também R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament* (1970), pp. 637s.

<sup>2</sup> Consultar Y. Aharoni, *The Land of the Bible* (1968), pp. 181, 182, 188.

<sup>3</sup> Os governantes egípcios procuravam controlar seus inimigos escrevendo seus nomes e as maldições desejadas em cujas ou pequenos bonecos de barro, que eram depois quebrados em rituais no templo, de modo a libertar as maldições. Dois grupos de textos de tal natureza, de cerca de 1900 AC se referem aos amorreus na região da Galiléia. Consultar ANET, pp. 328s.

## DEUTERONÔMIO 1:5-6

5. O significado da expressão *dalém do Jordão* é aqui definido como *na terra de Moabe*. A expressão não é, necessariamente, uma indicação de que o escritor da narrativa vivesse a oeste do Jordão, já que a frase é demasiadamente geral (1: 1). Para se chegar a tal decisão é preciso lançar mão de outras provas. Que tal identificação se ajusta ao versículo 1 é corroborado pelo fato do termo “deserto” ou “Arabá” ser usado também para áreas ao norte do Mar Morto, na Fenda do Jordão (1: 7; 11: 30; 1 Sm 23: 24, etc.). O caráter expositivo de Deuteronômio, que será apontado muitas vezes nas páginas deste comentário, é vislumbrado no verbo explicar (Heb. *bē'ēr*, “expor”, “esclarecer”).<sup>4</sup> Uma das características de Deuteronômio é que uma lei é primeiramente declarada e depois explicada pelo material hortatório que a acompanha, inculcando no coração do ouvinte a obrigação que lhe é imposta.

## II. RETROSPECTO HISTÓRICO: OS ATOS PODEROSOS DE DEUS ENTRE HOREBE E BETE-PEOR (1: 6 - 3: 29)

Os atos de Deus a favor de Israel são apresentados como a base de seu apelo a Israel para que entre em aliança com Ele, de maneira muito semelhante à do prólogo histórico dos tratados de suserania do Oriente Próximo. Para Israel, Deus não se havia tornado conhecido através de argumentação mitológica, mística ou filosófica, mas através de Sua palavra e de atos históricos específicos. Ambos os meios foram, mais tarde, explicados por Seus servos, os profetas, e por outros intérpretes inspirados. O mesmo se aplica à palavra proferida por Cristo quanto à Sua morte e ressurreição. Sua palavra e o subsequente cumprimento de tal palavra são a base da interpretação teológica subsequente dos atos de Deus em Cristo.

A presente recapitulação histórica consiste de uma série de breves cenas, cada uma centralizada num discurso em que Javé e Israel participam. Como narrador, Moisés chama a atenção de Israel para incidentes em sua longa jornada quando a nação deixou de cooperar com Javé na execução da Guerra Santa.

Há muitas expressões paralelas entre esta passagem e outras em Êxodo e Números, como se tem observado.<sup>5</sup>

### a. A primeira tentativa de conquista: de Horebe a Hormá (1: 6-46)

O primeiro ato do drama é apresentado sob a forma de vários discurs-

<sup>4</sup> O verbo é raro. Basicamente denota a idéia de “cavar” ou “esculpir”, mas é usado para escrever em pedra (27:8) ou tabletes (Hc 2:2). É utilizado aqui em Dt. 1:5 em sentido metafórico.

nos breves, arranjados de forma literária muito complexa.<sup>6</sup> Ao descrever os eventos em Horebe, Javé fala (6-8), depois Moisés (9-13), depois o povo (14) e em seguida Moisés (15-17). O diálogo seguinte acontece em Cades-Barnéia. Moisés é quem fala primeiro (20-21), seguido do povo (22), dos espias (25), do povo (27-28), de Moisés (29-31), e finalmente de Javé (35-36). A passagem termina com um discurso em que Javé fala primeiro (37), depois o povo (41) e, por fim, Javé (42).<sup>7</sup> O todo tem como referencial maior o primeiro discurso de Moisés, que foi evidentemente trabalhado com cuidado considerável, já que seus discursos contêm um número de expressões paralelas e palavras-chave que são repetidas: *montanha, terra, subir, conquistar, etc.* Poder ter havido um propósito didático em tal repetição. Israel não se mostrara disposto a obedecer a Deus quando de Sua primeira ordem mas precisava ser exortado a *subir, conquistar, etc.* mais de uma vez. A repetição das palavras enfatizava, assim, a magnitude da rebeldia de Israel. Cf. uma técnica literária semelhante em Jonas.

i. Em Horebe (1: 6-8). O nome do Deus de Israel em relação à aliança, Javé, é aqui introduzido na expressão *o Senhor nosso Deus*, literalmente Javé nosso Deus. O nome ocorre frequentemente em Deuteronômio e será usado ocasionalmente nas páginas que se seguem. Ele é descrito como *nosso Deus*, expressão que enfatiza o relacionamento íntimo e pessoal existente entre Deus e Seu povo escolhido. A grandiosa correlação da aliança, “teu Deus . . . meu povo” ocorre muitas vezes em Deuteronômio. Foi Javé, o divino Líder da nação conquistadora, quem deu às Suas hostes a ordem de marchar em direção ao objetivo específico à sua frente, *a região montanhosa dos amorreus* (1: 7), isto é, a região montanhosa que viria mais tarde a ser ocupada pelos dois reinos, Israel e Judá, e *a todos os seus vizinhos*. Os amorreus da região montanhosa (Js 10: 5) eram remanescentes do grande movimento amorreu que varreu a Ásia Ocidental nos últimos anos do terceiro milênio AC. A população da Palestina ocidental, entretanto, era de várias etnias, como se pode perceber pelos nomes encontrados numa variedade de tabletes de barro cozido como os documentos de Amarna,<sup>8</sup> cf. Nm 13: 29.

<sup>6</sup> Tal forma é um *quiasmo*. Um certo número de idéias é alistada numa ordem específica até um ponto central, depois do qual a ordem é invertida; por exemplo, A, B, C, D, E, D<sub>1</sub>, C<sub>1</sub>, B<sub>1</sub>, A<sub>1</sub>.

<sup>7</sup> Os três padrões são: em Horebe; Javé, Moisés, povo, Moisés; em Cades-Barnéia; Moisés, povo, espias, povo, Moisés, Javé; finalmente, Javé, povo, Javé.

<sup>8</sup> Encontrados em Tell el-Amarna, no Egito, em 1877, e datados do começo do terceiro milênio AC. É possível que o termo amorreu possa incluir outros habitantes

## DEUTERONÓMIO 1:9-15

O termo *Arabá* parece se referir a áreas ao norte do Mar Morto (cf. 4: 49; 11: 30; Js 8: 14; 12: 1, 3; 1 Sm 23: 24). A *baixada* (*šēpēlâ*) compreendia o sopé das colinas ao longo do Mediterrâneo (Js 15: 33, 34). O *Neguebe* era a parte meridional da terra, entre as colinas e o deserto, a área onde ficavam Berseba e Cades-Barnéia. A *costa marítima, a terra dos cananeus* se estendia até bem ao norte, talvez até Tiro. Na verdade, o limites ideias da terra chegavam até ao Eufrates. Provavelmente só ao tempo de Davi é que o ideal foi aproximadamente atingido (2 Sm 8: 3; cf. Gn 15: 18). Um quadro mais prático é apresentado em Números 34: 7-11.

Esta era, portanto, a terra prometida a *Abraão, a Isaque e a Jacó* (Gn 12: 1-7; 13: 14-17; 15: 18, etc.) e que iria agora ser possuída. As promessas gêmeas de uma semente e uma terra eram básicas no pensamento israelita e são características proeminentes em Deuteronômio (1: 35; 6: 10, 18, 23; 7: 13; 8: 1; 9: 5; 10: 11). Era algo sobre o que Javé havia jurado.

ii. **A organização do povo** (1: 9-18). A operação da promessa de Deus a Abraão resultou na multiplicação de sua semente ao ponto de se tomarem *multidão como as estrelas do céu*. Esta expressão, como muitas outras no Velho Testamento, é uma figura de linguagem bem vívida. Significa, simplesmente, um grande número. A passagem como um todo trata de arranjos organizacionais que se tornaram necessários para governar tal povo. Alguns comentaristas consideram os versículos 9-18 um parêntese ou digressão provocado pela menção da promessa divina a Abraão. Seu cumprimento evidenciado no grande número de israelitas leva a uma consideração sobre a indicação de Juízes. A narrativa principal é retomada no versículo 19.

9. *Nesse mesmo tempo*. A referência é à indicação de juízes assistentes para auxiliar Moisés (Ex 18: 24). A expressão usada aqui ocorre em Número 11: 14, onde se faz referência à queixa de Moisés aos setenta anciãos.

12, 13. Moisés anteviu o crescimento de problemas e *demandas* (*rib*). Este último termo normalmente indica uma ação judicial qualquer. Claramente, com o aumento da população, seria imperioso haver alguma delegação de responsabilidade como a que fora sugerida por Jetro, sogro de Moisés (Ex 18: 13-27; cf. Nm 11: 14). Agora, homens sábios, homens de discernimento e experiência, foram escolhidos em todas as tribos para serem líderes.

14, 15. O plano foi aceito pelo povo e Moisés indicou homens que exercessem autoridade de vários tipos: militar, judicial, etc. Os termos

nômio. Os *oficiais* (*šōtēr*)<sup>9</sup> eram autoridades subalternas cuja função exata não era definida, mas que eram usados na administração da justiça, na manutenção da ordem civil e da disciplina militar. Talvez sua tarefa fosse fazer cumprir as instruções de seus superiores nos vários setores da vida nacional.

16, 17. Princípios importantes de justiça são aqui declarados. Os juízes deveriam julgar com imparcialidade. A justiça deveria ser estendida ao estrangeiro residente (*gēr*), que era um homem livre, embora não gozasse de todos os privilégios de um verdadeiro israelita. Em geral, era proibido a Israel entrar em aliança com os pagãos. Presumivelmente tais *estrangeiros* tinham aceito a fé e o estilo de vida israelitas, sendo assim poupados das restrições de 7: 1-5. Em outros trechos de Deuteronômio, bem como em outras partes do Velho Testamento, Israel recebe a ordem de observar cuidadosamente os direitos do estrangeiro residente (10: 19; 24: 17; 27: 19; cf. Lv 23: 22; Jr 7: 6; Ez 22: 7, etc.).

A razão de tal justiça imparcial era o fato de Israel ser uma teocracia onde a justiça era preocupação de Deus como Soberano. Casos difíceis deveriam ser referidos a Moisés, fiel mediador escolhido por Deus (cf. 1 Rs 3: 16-28). Era prática comum no antigo Oriente Próximo referir casos difíceis ao monarca. Em Israel Deus era o Monarca, mas agia através de Seu representante.

iii. **De Horebe a Cades-Barnéia (1: 19-46).** Esta seção oferece um resumo dos acontecimentos narrados em Números 13 e 14. Tudo fora feito, da parte de Deus e de Moisés, para trazer Israel rápida e seguramente à terra prometida. Israel, no entanto, teve que permanecer fora da terra por quarenta anos devido à sua rebeldia e resistência contra os mandamentos de Deus. O descontentamento de Israel com a direção divina ficou evidente desde o princípio (cf. Nm 11; 12). A partir daí a rebeldia da nação foi demonstrada vez após vez.

19. A jornada pelo deserto foi, evidentemente, uma experiência extenuante, pois é descrita aqui e em outras passagens em linguagem bem vívida (8: 15; 32: 10). A jornada cobria mais de 160 quilômetros através do ameaçador deserto de et-Tih. No entanto, o Senhor havia ordenado e o povo tinha que marchar. Seu destino imediato era o oásis de Ain Kadesh, a partir de onde iriam penetrar na terra.

20, 21. Moisés dera a ordem de tomar posse da terra (cf. 1: 7, 8). Já que o Senhor colocara a terra diante deles de acordo com Sua promessa aos patriarcas, Israel não deveria temer. Um dos motivos ou temas de Deuteronômio é que Javé, que é o Deus da história, faria com que Sua palavra fos-

## DEUTERONÔMIO 1:22-28

se cumprida.

22-25. O envio dos espías. A decisão de efetuar um reconhecimento parece ter sido prática bem comum (cf. Js 2: 1; 7: 2), mas a sequência da narrativa demonstra que havia pouca ou nenhuma fé entre o povo. Na ocasião do envio tal fato não era perceptível e Moisés aprovou o plano de enviar os espías. Um representante de cada tribo foi enviado (Nm 13: 1-16). Nesta narrativa só se faz menção ao belo Vale de Escol (literalmente, "colcho de uvas")<sup>10</sup> com seus magníficos cachos de uvas. Para o homem de fé, entretanto, isto já seria estímulo suficiente. Os espías relataram: *É terra boa que nos dá o Senhor nosso Deus*. Deus não iludira Seu povo; as promessas estavam diante de seus olhos. Os israelitas podiam confiar nEle.

26-33. A falta de fé em Israel. Havia dois outros aspectos no relatório dos espías; a impressionante estatura dos enaquins que habitavam a terra e as cidades fortificadas espalhadas pela região. Tais coisas, em si mesmas, não precisavam ser consideradas obstáculos à Guerra Santa<sup>11</sup> pois, com Javé comandando os exércitos de Israel, a vitória estava garantida. Por outro lado, recusar ir avante com seu Soberano era rebeldia ao Seu comando (26), rebeldia que encontrou canal na murmuração em que acusaram Javé de más intenções contra eles (27). Ele tencionava levá-los a uma vitória gloriosa, mas eles pensaram que Javé queria vê-los derrotados e murmuraram em suas tendas (27), o que era um sinal claro de desmobilização, e não de ataque. Que reversão dos preparativos para a Guerra Santa!

28. A visão dos gigantescos enaquins e de suas cidades fortificadas fez com que o coração do povo se derretesse.<sup>12</sup> O oposto poderia ter ocorrido. O temor de Israel poderia ter feito com que os corações de seus inimigos se derretessem (Js 2: 11; 5: 1; cf. Dt 2: 25). O resultado final para Israel agora, todavia, havia de ser derrota em lugar de vitória, e uma interpretação distorcida dos poderosos atos de libertação operados por Deus no êxodo, vendo-os como indicação do ódio divino por

<sup>10</sup> Comparação com Nm 13: 22, 23 tem produzido a sugestão geral de que o Vale de Escol era próximo a Hebrom. A passagem não indica obrigatoriamente isso. Consultar F. M. Abel, *Geographie de la Palestine* (3ª edição, 1967), pp. 401s.

<sup>11</sup> A expressão "Guerra Santa", usada aqui e em outras partes deste comentário (por exemplo, 9: 1-6; 20: 1-20; 21: 10-14, etc) se refere àquelas batalhas no começo da história israelita em que Israel, agindo sob o comando de Javé, o Senhor da história, tomou posse de Canaã em cumprimento do propósito de Deus e como resultado da iniquidade das nações que ocupavam aquela terra. Nem todas as guerras de Israel, entretanto, eram parte da Guerra Santa. Consultar a exegese de 9: 1-6; 20: 1-20; 21: 10-14. O conceito de Guerra Santa foi popularizado recentemente por G. von Rad em *Studies in Deuteronomy* (1953), pp. 45-59. Para outras aplicações da expressão...

1.7) e não como uma manifestação de Seu amor (4: 37; 7: 8, etc.).

31. Diante de tamanha covardia, Moisés animou o povo em termos compreensíveis. *Não vos espanteis nem os temais* (3: 2, 22; 7: 18; 1: 18; 8: 1, etc.), *Javé . . . pelejará por vós* (3: 22; 20: 4; Js 10: 14, 42; 1: 30). A evidência do êxodo e do deserto era suficiente para deixar este fato bem claro. Na verdade, nos dias do êxodo o povo havia crido em Deus (Ex 14: 31).

32. A despeito do apelo de Moisés, e a despeito da evidência de anos passados, o povo *não creu*. O perigo mais sutil para Israel era a possibilidade de virem a duvidar da soberania ativa e providencial de Javé em toda e qualquer crise.

33. **O julgamento de Deus sobre o povo.** Em face de tal rebeldia, Javé o Deus de Israel e seu Líder na Guerra Santa, visitou os rebeldes em juízo.

34. O julgamento é expresso em forma de voto,<sup>13</sup> declarando que nem um membro da presente geração de rebeldes sobreviveria para ver a terra prometida. Somente Calebe e Josué, que não participaram no ato de rebeldia, ficaram isentos de tal castigo.

35. O próprio Moisés sofreu o mesmo castigo que o povo, talvez por não haver insistido no ataque. Cf. comentário sobre 3: 26, 27 e a nota de rodapé.

36. *Estar diante* de alguém é uma expressão idiomática hebraica que significa ministrar ou servir a um superior (1 Rs 10: 8). Josué é mencionado várias vezes como "servo" ou atendente" de Moisés (Ex 24: 13; 1: 11; Nm 11: 28; Js 1: 1). A desqualificação de Moisés impunha a indicação de Josué para fazer o povo entrar na terra prometida.

37. A promessa feita aos patriarcas seria agora cumprida na geração seguinte à dos rebeldes e seus filhos, por cuja segurança os rebeldes haviam expressado receio (Nm 14: 3), herdariam de fato a promessa, pois haviam sido inocentes quanto à rebeldia por não terem capacidade de *distinguir entre bem e mal*.

38. À ordem de Deus, Moisés e o povo voltaram ao deserto, em direção ao Mar Vermelho e à região de Edom (cf. 2: 1).

39. **De Horebe a Cades-Barnéia.** O incidente em Hormá foi um ato de presunção por parte de Israel e demonstra o fato de que nem todas as batalhas em que Israel se empenhou faziam parte válida da Guerra Santa (cf. p. 86, nota de nota de rodapé nº 11 e a Introdução, p. 71).

40. **Nem sempre é possível ou permitido recuperar uma oportu-**

## DEUTERONÓMIO 1:43-2:1

nidade perdida por causa da incredulidade. Foi, na verdade, um outro ato de presunção por parte de Israel a tentativa de um ataque tardio contra Canaã, diante da proibição de Javé. É responsabilidade clara do povo de Deus obedecer sem demora e “remir o tempo” enquanto a oportunidade existe (cf. Ef 5: 15-17; Cl 4: 5). Deus não estaria no meio de tal povo e a derrota era inevitável.

43, 44. Propenso à desobediência, o povo subiu à região montanhosa contra os amorreus, somente para ser rechaçado e derrotado. O ataque presunçoso, longe de evitar o veredito de Deus contra eles, tornou sua situação ainda pior. Os detalhes da derrota não são fornecidos, mas os amorreus perseguiram os israelitas, que fugiram de diante de seus inimigos como homens fogem de diante de um enxame de abelhas, até a derrocada final próximo a Hormá, na terra de Seir. A referência é, provavelmente, a um lugar próximo às fronteiras ocidentais do território edomita, que se estendia a oeste da Arabá. O substantivo *Hormá* é relacionado à palavra hebraica *hërem*, que significa “anátema”, “destruição”. Há um toque de ironia no fato de Israel, derrotado, ter fugido para um lugar cujo nome sugeria aniquilamento.

45, 46. As lágrimas quase nada valem diante da desobediência obstinada. A vitória que estivera ao alcance de suas mãos foi negada aos israelitas e a nação passou longos anos na região de Cades (literalmente, “muitos dias segundo o número dos dias que ali permanecestes”). É fácil ligar isto com 2: 1: “Assim permanecestes muitos dias em Cades. Depois viramo-nos e seguimos para o deserto, caminho do Mar Vermelho (literalmente, o Mar dos Juncos)”.

### b. A jornada pela Transjordânia (2: 1-25)

A jornada através da Transjordânia foi a marcha de aproximação para as vitórias que colocaram a região a leste do Rio Jordão sob domínio israelita. Este capítulo rememora um número de atos de obediência e nenhum ato impulsivo de desobediência. Ao contrário do capítulo 1, aqui não há diálogos, mas uma alternância de ordens divinas e respostas obedientes por parte de Israel (3 e 8; 13a e 13b; cf. 3: 2 e 3). As ordens divinas não eram instruções uniformes de avançar e lutar. Israel deveria conquistar algumas regiões e circundar outras. Desta maneira a extensão precisa da terra a ser ocupada foi definida por Deus e as egoístas ambições humanas foram restringidas.

O relato da jornada através da Transjordânia contém várias fórmulas que ocorrem mais de uma vez. *Levantai-vos* (13, 24), *não contendais* (5, 19), *viramo-nos* (8b; 3: 1). Embora a narrativa se assemelhe à de Números 20 e 21 em alguns aspectos, difere em outros.

1-3. Israel se volta em direção ao Mar Vermelho. Por algum tempo Israel vagou em redor da região montanhosa de Seir. Esta região deve ter ficado nos limites ocidentais do território edomita.

2, 3. A incerteza quanto à localização da área em questão torna difícil reconstituir os movimentos de Israel neste ponto. A instrução para voltar-se para o norte apresenta um problema. Será que nesta ocasião Israel estava em algum lugar da parte sul de Edom, de modo que, voltando-se para o norte, passaria pela fronteira leste de Edom, seguindo para o norte em direção a Moabe? Ou estaria no limite ocidental de Edom, de modo que voltando-se para o Norte, passaria pela Arabá, passando próximo ao planalto de Edom a oeste, até atingir o Wadi Zered, voltando-se, então para o leste, subindo o wadi até finalmente virar de novo ao norte para chegar a Moabe? (Cf. versículo 8.)

4-8. Israel contorna Edom. Israel não atravessou o território de Edom propriamente dito, isto é, a região do planalto que ficava a leste da Arabá. Em Números 20:14ss. temos o relato da recusa de Edom em permitir que Israel passasse através de sua terra. O medo dos edomitas de um bando de nômades errantes é compreensível. Segundo Juízes 11:17, a recusa de Edom foi apresentada enquanto Israel ainda estava em Cades. De qualquer maneira, não era plano de Javé que Israel possuísse Edom àquela época (cf. Dt. 23:7, 8). Ambas as tradições são preservadas em Deuteronômio, ainda que sejam algo superpostas.

6. Cf. Números 20: 14-21. Israel estava preparado para pagar por comida e água.

7. Uma razão pela qual Javé proibiu Israel de ocupar Edom é que ele dera a Seu povo provisões abundantes durante suas jornadas, de modo que nada lhes havia faltado. O contentamento com a provisão divina deveria afastá-los do perigo de cobiçar regiões das quais não precisavam. Aqui está uma lição salutar para todas as épocas.

8. O significado exato de *Passamos, pois, flanqueando nossos irmãos, os filhos de Esaú, que habitavam em Seir, como o caminho do Arabá, de Hute e de Eziom-Geber, viramo-nos e seguimos o caminho do deserto de Moabe* não é claro. Sugestões alternativas já foram apresentadas (ver comentário sobre os versículos 2, 3). Em qualquer caso, a passagem de Israel por estradas que ficassem fora de suas fronteiras não constituía problema. A passagem pela estrada real, que cortava o planalto, todavia, seria cau-

## DEUTERONÔMIO 2:10-12

nho de Abraão, era um dos ancestrais dos moabitas. A localização de Ar, que ficava próxima às fronteiras de Moabe, não é conhecida com certeza. Dois locais já foram sugeridos, Khirbet el-Medeiyineh no vale do Arnon (cf. Nm 21: 15, 28; 22: 36), ou El-Misna', mais ao sul, na parte central de Moabe.

A afirmação de que fora Javé quem dera a Edom e a Moabe os seus territórios é uma declaração de monoteísmo. A Javé, apenas, pertencia a prerrogativa de distribuir aos povos da terra os seus territórios (2: 5, 9; cf. 32: 8s.; Am 1; 2; 9: 7).

**10-12. Uma nota arqueológica.** Esta passagem faz referência aos antigos habitantes de Moabe, os *emins* sobre os quais se afirma terem sido *povo grande e numeroso, e alto como os enaquins*. É impossível descobrir a origem de tal povo. O nome Enaque é bem antigo, aparecendo nos textos de execração do Egito<sup>14</sup> nos séculos XX e XIX AC (cf. 1: 28; Nm 13: 22, 33; Js 11: 21, 22; 15: 14). Um nome que aparece alternativamente é *refains* (Gn 14: 5; Js 12: 4; 13: 12, etc.). Em Gênesis 14: 5 os refains são apresentados como um dos grupos pré-israelitas que foram derrotados pelo rei invasor Quedorlaomer. Também aparecem nas listas de habitantes da terra prometida (Gn 15: 20). Na Transjordânia eles eram chamados por nomes diferentes. Em Moabe eram chamados de emim. Em Amom eram conhecidos por zanzumins. São descritos como sendo *altos como os enaquins* ou *como gigantes*. Talvez os substantivos *rāpā* e *rāpā'* em 2 Sm 21: 16, 18, 20, 22 e 1 Cr 20: 6, 8 sejam formas variantes da mesma palavra, ou seja, *gigantes*. Fora da Bíblia, entretanto, o nome é desconhecido em sentido étnico.

O nome *reṣpā'im* ocorre em Salmos 88: 10 (11 no hebraico); Provérbios 2: 18; 9: 18; 21: 16; Jó 26: 5; Isaías 14: 9; 26: 14, 19 significando as sombras dos mortos em Seol. É possível que os israelitas tenham aplicado o termo aos primitivos habitantes da terra, pessoas de há muito mortas.<sup>15</sup>

12. A natureza dos *horeus* não é clara. O povo assim designado pela Bíblia vivia confinado a uma região de Edom, uma área em relação a qual não há evidência independente de que os hurritas da história da Ásia Ocidental lá tenham habitado. Os nomes dos hurritas em Gênesis 36 são todos semíticos e as tentativas feitas no sentido de equacionar os horeus e os hurritas têm sido questionadas recentemente.<sup>16</sup> A questão, talvez,

<sup>14</sup> Consultar o comentário sobre 1: 4.

<sup>15</sup> Consultar o artigo "Refains" no *NDR*

ainda não esteja clara. É certo que os hurritas se espalharam amplamente pela Ásia Ocidental no segundo milênio AC. A notação histórica da passagem indica que os edomitas desalojaram os horeus, primitivos habitantes do Monte Seir. Uma comparação interessante pode ser feita com as atividades de Israel na frase *como Israel fizera à terra de sua herança, que lhes dera o Senhor*. Assim como os edomitas haviam desalojado os horeus, assim Israel desalojaria outros povos para ocupar a terra que Javé lhes dera. Era prerrogativa de Javé distribuir as terras como bem lhe aprouvesse. A terra de Israel não era apenas a terra a oeste do Jordão; regiões a leste do Jordão foram ocupadas pelas duas e meia tribos (3: 12; Nm 32). O termo *Israel* nesta expressão pode se referir a toda a nação ou parte dela.

13. A narrativa histórica que começou com o versículo 9 e foi interrompida pela nota arqueológica dos versículos 10-12 é agora retomada. Israel recebera a ordem de cruzar o Wadi Zered. A frase *atravessa (SBB, passa)* poderia ser traduzida “caminha ao longo de”, que é uma tradução possível do verbo hebraico.

14, 15. Outra interpolação lembrando o juízo que caiu sobre a primeira geração (1: 35, 40). Trinta e oito anos já se haviam passado desde a partida de Israel de Cades.

16. A morte dos derrotistas que haviam tremido de medo diante do relatório dos espias e não invadiram a terra tornava agora possível o reinício da jornada e o cumprimento da promessa de Deus.

17-19. **Israel e Amom.** Próximo a Ar (2: 9) Israel atravessou a área fronteira a Moabe, provavelmente nas vertentes do Wadi Arnon. Tal trajeto os levou próximo às fronteiras de Amom. Mais uma vez Israel foi impedido de molestar um povo a quem Javé dera sua própria terra. Havia antigos laços de parentesco entre Israel e Amom (Gn 19: 36-38).

20-23. **Outra nota arqueológica.** A área de Amom, como a de Moabe (10-12) também fora ocupada previamente por um povo alto como os enaquins, conhecidos pelos amonitas como zanzumins. Mais uma vez percebemos que Javé, o Senhor das nações, desalojou este povo e deu sua terra a Amom. Os israelitas chamavam a esse povo de Refains (cf. 2: 11), porque havia algo de misterioso a seu respeito. Incidentalmente, diz o escritor, desalojamento semelhante acontecera na região costeira em Gaza (Js 13: 3), onde os caftorins conquistaram os avins. Neste último caso, tal entrega de terra não foi atribuída a Javé como no caso de Moabe, Edom e Amom. A localização exata de *Caftor*, não nos é conhecida mas trata-se provavelmente de Creta.<sup>17</sup> Em outras passagens do Ve-

## DEUTERONÓMIO 2:24-26

lho Testamento (Jr 47: 4; Am 9: 7) o nome parece se referir às regiões litorâneas e às ilhas do Mar Egeu. Os filisteus eram parte dos Povos do Mar que invadiram o litoral do Mediterrâneo oriental no século XIII AC, por causa da pressão das invasões dóricas.

24, 25. Depois de várias interpolações a narrativa prossegue com a conquista da Transjordânia. Houve uma nova ordem divina dirigida contra Seom, rei dos amorreus. *Passa a possuí-la e contende com eles em peleja.* A ordem era apoiada por uma promessa, *Hoje começarei a meter o terror e o medo de ti aos povos que estão debaixo de todo o céu.* Os amorreus haviam possuído aquelas terras desde os primeiros anos do segundo milênio. Javé iria, agora, espalhar pânico entre Seus inimigos, um tema comum da Guerra Santa.<sup>19</sup> Levantam-se aqui questões teológicas interessantes. Pode-se perguntar se tal injunção antiga apresentada a Israel pode ser considerada autoridade para que o cristão de nossos dias participe de uma guerra por justa causa. Sem dúvida permanece o princípio de que o povo de Deus deve se envolver na luta para destronar o mal e levar avante a causa de Cristo, mas haveria profundas discordâncias entre os cristãos quanto à justiça ou injustiça de uma guerra qualquer. Nem todos os crentes sentiriam que a direção para uma situação moderna devesse vir de uma passagem como esta. Os grandes princípios variam em sua aplicação e o que pode ter sido uma aplicação válida no passado distante talvez não seja válido hoje, embora o princípio permaneça. Nos dias da conquista de Canaã, Deus ordenou a Seu povo que entrasse em guerra contra um inimigo (24); no Velho Testamento, entretanto, Ele ordenou uma variedade de coisas que não ordenou na luz maior do Novo Testamento (cf. Mt 5: 43-48).

### c. A conquista da Transjordânia (2: 26 - 3: 11)

Dá-se aqui um breve relato das vitórias principais que levaram à conquista de toda a Transjordânia (cf. Nm 21: 21-35). Dois reinos amorreus ocupavam aquela região: o de Seom, que se estendia do Wadi Arnon ao Wadi Jaboque, e o de Ogue, na parte norte de Gileade e em Basã. O reino de Seom era separado do território amonita pelas vertentes do Wadi Jaboque, que se volta para o sul depois de se estender em direção leste, correndo então aproximadamente em sentido norte-sul.

A questão pode ser levantada sobre se a Transjordânia era ou não parte da terra prometida. Se não era, é possível entender por que Israel foi instruído a fazer paz com Seom (20: 10-18), ao passo que em terras a oeste do Jordão seus inimigos tinham que ser exterminados (7: 1-5).

Deve-se comparar, entretanto, os versículos 34 e 35 deste capítulo. O problema é complexo. Certamente, em séculos posteriores, Israel se empenhou em muitas batalhas para reter a posse das terras da Transjordânia, que evidentemente considerava suas. Talvez a princípio Israel tenha conquistado território que não fazia parte da terra prometida, conforme definida em Gênesis 12 e 15: 18-20. Uma vez conquistadas, todavia, tais áreas foram consideradas território israelita, sendo assim entregues às duas e meia tribos.<sup>19</sup>

**26-37. A derrota de Seom.** 26. A campanha começou com uma representação diplomática. Mensageiros *com palavras de paz* procuraram obter passagem pelas terras de Seom. A expressão *palavras de paz* pode indicar que Moisés estava oferecendo um tratado a Seom. Os tratados do antigo Oriente Próximo são chamados às vezes de “palavras de acordo”, e a frase “estabelecer paz” geralmente significava “fazer um tratado” (Js 9: 15; Js 4: 17; 1 Sm 7: 14; 2 Sm 3: 12s.; 1 Re 5: 12). Naquela ocasião os israelitas estavam em *Quedemote*, que pode ser identificada atualmente com *ez-Za‘ferán*, uns quinze quilômetros ao norte do Arnon.<sup>20</sup>

27, 28. Os termos do acordo proposto são agora apresentados. Fazem lembrar os termos propostos a Edom (Nm 20: 14-21; cf. Nm 21: 21-23).

29. Embora tanto Edom quanto Moabe tivessem se oposto à passagem de Israel pelo coração de seus territórios, ao longo da Estrada Real, não se opuseram à sua passagem pelos flancos de suas terras ou por áreas sob sua “proteção” (2: 2-8).

30, 31. De sua capital em *Hesbom*, que ainda hoje existe sob a forma de um morro de dimensões impressionantes, a doze quilômetros de Madeba, e que se tornou objeto de recente investigação arqueológica, Seom enviou sua recusa de estabelecer um tratado. A razão apresentada para tal recusa é que *o Senhor teu Deus endurecera o seu espírito e fizera obstinado o seu coração* (cf. Êx 7: 3; 9: 12; 10: 1, 20, 27; 11: 10; 14: 4, 8, 17). A outra face da moeda é que Seom endurecera seu próprio coração (cf. Êx 8: 15, 32; 9: 34). Se compararmos os casos de Seom e de Faraó em Êxodo encontraremos muitos paralelos. Em ambos os casos o endurecimento dos corações aconteceu tanto pela ação humana quanto pelo decreto divino, pois tanto Faraó quanto Seom não foram afetados pelas exigências de Deus entregues por Seus servos. Nenhum dos dois monarcas quis dobrar sua vontade diante da vontade de Deus e cada recusa produziu um endurecimento adicional do coração. Assim, as exigências de

## DEUTERONÓMIO 2:32-35

Deus, uma vez rejeitadas se tornaram uma influência endurecedora sobre seu coração e Seom foi incapaz de responder favoravelmente à solicitação de Israel.<sup>21</sup> Os propósitos de Javé para Israel não podia ser frustrados e Ele já começara a *dar Seom e sua terra a Israel*.

32. Foi quando Seom abandonou a proteção de sua linha de postos fortificados e avançou em campo aberto que Israel o derrotou na batalha. Investigações arqueológicas modernas<sup>22</sup> demonstraram que tais reinos eram cercados de pequenos postos fortificados. Agora, entretanto, impelido por uma estranha teimosia, Seom desperdiçou sua única chance de sobrevivência. A identificação de *Jaza* é incerta, mas deve ter sido a atual Jalul ou então Khirbet et-Teim, perto de Madeba. Ambos os locais se ajustam razoavelmente bem às exigências geográficas e topográficas. A cidade é mencionada no século IX AC, na Pedra Moabita, escrita pelo rei Mesa de Moabe.<sup>23</sup>

33. A primeira vitória de Israel, que marcou o começo da expulsão dos amorreus, é atribuída a Javé *que no-lo entregou e o derrotamos a ele e a seus filhos e a todo o seu povo*. Javé era o comandante de Israel na Guerra Santa. (Consultar a Introdução, pp. 71 s.)

34, 35. A vitória foi completa. Os detalhes descritos nestes versículos estão de acordo com as leis da Guerra Santa (20: 10-28). Um aspecto da Guerra Santa era a destruição total de toda a presa. Esta era a lei do *hêrem*. Cidades, povo, rebanhos, etc. eram dedicados a Javé para a destruição, sendo assim afastados de uso pelo homem (cf. Js 6: 21; 7: 20, 21). Em alguns casos a destruição era apenas parcial e certos artigos eram reservados para uso pelo povo. Uma vez atravessado o Jordão a lei foi aplicada rigidamente, pelo menos nos primeiros dias da conquista (7: 24-26; 13: 16, 17; Js 6: 17-19).

A prática da lei do *hêrem* levanta questões teológicas sobre o caráter de Deus. Como acontecê freqüentemente, devemos distinguir entre princípio e prática. O princípio que subjaz é o de que Javé deveria ser o único soberano de Israel. Tudo que se opusesse a Seus propósitos ou à Sua soberania deveria ser removido. Além disso, Sua santidade era ofendida pela iniquidade das nações de Canaã. Não podemos descartar a prática do *hêrem* levemente, como se fosse simples fanatismo. Ela afirma o se-

---

<sup>21</sup> Consultar a valiosa discussão do endurecimento do coração em C. F. Keil e F. Delitzsch, *Commentary on the Pentateuch* (1864), pp 453ss. Este comentário foi recentemente republicado por Wm. B. Eerdmans.

<sup>22</sup> Nelson Glueck, *AASOR*, Vols. 18, 19, pp. 204ss.; *The Other Side of the Jordan* (1940), pp. 139s. A escavação de Hesbon já foi iniciada.

nhorio de Javé sobre Israel e sobre Seus propósitos para Seu povo ao longo da história, e também o Seu juízo sobre nações iníquas. Na Guerra Santa, Javé concretizava tanto Seus propósitos de redenção quanto os de julgamento. A lei do *hêrem* dava expressão a ambos. O cristão irá aceitar os princípios de redenção e juízo divinos na história e também a completa soberania de Deus sobre toda a sua vida. A aplicação do princípio na era cristã, todavia, é bem diferente.<sup>24</sup>

36. A área conquistada nesta ocasião se estendia das montanhas de Gileade à margem norte do Rio Arnon. A localização de *Aroer* é conhecida atualmente e ali foram realizadas escavações em 1965.<sup>25</sup> *Aroer* era uma das fortalezas fronteiriças de Moabe. Sua apresentação como situada à *borda do vale de Arnom* é ao mesmo tempo gráfica e exata. A garganta do Arnon apresenta uma queda de uns 650 metros logo abaixo desta pequena fortaleza. Uma observação significativa é que em toda aquela área *nenhuma cidade houve alta demais para nós*. A referência é a cidades fortificadas que formavam o coração da maioria das cidades da Palestina por muitos séculos. Mais uma vez a vitória é atribuída a Javé.

37. Em obediência à ordem de Javé, Israel não traspassou os limites dos amonitas, evitando até mesmo as margens do Wadi Jaboque. Este foi um exemplo de obediência às ordens de Javé que Israel teria feito bem em seguir nas gerações que se seguiram.

3: 1-11. A derrota de Ogue. 1-3. Estes versículos são quase que exatamente uma repetição de Números 21: 33-35, sendo que a única diferença é a troca dos pronomes, já que aqui o pronome é “nós”, ao passo que em Números “eles” é utilizado. *Basã* era a área ao norte e nordeste da Galiléia, rica em florestas e renomada por suas pastagens e colinas altas, habitada hoje pelos druzos.

4, 5. A presença de cidades muradas indica ocupação urbana. Esta região, conforme foi comum em toda a Transjordânia, fora devastada pelos amorreus no começo do segundo milênio AC. A história de sua recuperação é complexa. No decorrer dos séculos que se seguiram os amorreus provavelmente se estabilizaram e a vida urbana foi gradativamente restaurada. Evidentemente, amorreus como Ogue e Seom eram descendentes dos antigos invasores.<sup>26</sup> A localização de *Argobe* pode ser apenas conjecturada, mas o presente relato sugere que era uma região de muitas cidades,

24 Consultar G. E. Wright, *Deuteronomy* (IB, Vol. 2, 1953), pp. 327s.

25 E. Olávarri, “Sondages à ‘Arô’er sur l’Arnon”, *RB*, Janeiro 1965, pp. 77-94.

## DEUTERONÔMIO 3:6-11

algumas das quais eram fortificadas e outras abertas e sem defesa (cf. 1 Rs 4:13).

6, 7. Como no caso de Seom e de sua capital Hesbom, Israel aplicou a lei do *hērem* (cf. 2: 34, 35) a Ogue e suas cidades. Neste caso, os animais e os despojos foram poupados.

8-10. Estes versículos oferecem um relato resumido da extensão da conquista israelita. Nomes alternativos aparecem para o Monte Hermom. *Siriom* era o nome sidônio ou cananeu. Este nome é usado poeticamente no Velho Testamento no Salmo 29: 6. O nome amonita, *Senir*, ocorre em 1 Crônicas 5: 23; Cantares 4: 8; Ezequiel 27: 5. As duas primeiras referências deixam claro que Hermom e Senir eram distintos em um sentido. Provavelmente Hermom se referisse ao alto pico, coberto de neve, e Senir à cadeia do Anti-Líbano ao norte. Em toda a campanha, cidades foram conquistadas no *planalto (mīšōr)*, o planalto moabita que se tornou o território de Rúbem (Js 13: 9, 16, 17, 21; Jr 48: 8, 21) e em *todo o Gileade, e todo o Basã*.

11. Um detalhe interessante sobre Ogue foi aqui preservado. Ele foi o último dos refains (cf. 2: 10-12), de modo que, estritamente falando, era um descendente dos primitivos habitantes da terra e não um amorreu (cf. 2: 11, 20). Quando de sua morte, foi enterrado num enorme sarcófago (literalmente *enxergão*, “lugar de descanso”) feito de basalto, aqui chamado de *ferro* devido à sua cor. Sarcófagos semelhantes, de igual tamanho, têm sido encontrados na Fenícia, como os de Ahiram e Eshmunzar, por exemplo. De acordo com o registro aqui preservado, o sarcófago podia ser visto em Rabá de Amom (a moderna Amã) ao tempo em que Deuteronômio foi escrito. Suas dimensões são fornecidas como *nove cúbitos por quatro cúbitos*, isto é, mais ou menos quatro metros por 1,8 metros, medidos pelo *cúbito comum* (literalmente “cúbito de um homem”).

### d. A distribuição da terra conquistada (3: 12-17)

Moisés teve permissão de testemunhar o começo da conquista e ele mesmo supervisionou a distribuição da terra (cf. Nm 32; Js 13). Às tribos de Rúbem e Gade coube o reino de Seom, entre os Wadis Arnôm e Jaboque, enquanto que a meia-tribo de Manassés, cujo clã principal era Maquir, recebeu as terras ao norte do Jaboque. Pode bem ter havido um otimismo exagerado na narrativa e, sem dúvida, muita terra ficou para ser possuída depois da conquista inicial.<sup>27</sup>

12. Quanto à expressão *Aroer*, que está junto ao vale de *Arnom*, consultar o comentário em 2: 36. A Pedra Moabita, um registro importante deixado pelo rei Mesa, de Moabe (2 Rs 3: 4),<sup>28</sup> deixa claro que os gaditas ainda eram um grupo considerável no século IX AC. Gileade compreendia duas áreas, Gileade do sul, que ia de Hesbom até o wadi Jaboque, e Gileade do norte, entre os wadis Jaboque e Jarmuque.

13-15. Gileade do norte e todo o Basã, isto é, o território de Ogue, ou em outras palavras, *a região de Argobe*, foi dada à meia-tribo de Manassés. De fato, foi *Jair*, uma das sub-tribos de Manassés, que ocupou esta área, enquanto *Maquir*, outra das sub-tribos, recebeu Gileade, desalojando os amorreus ali existentes (Nm 32: 39).

16. Rúbem e Gade ocuparam as terras mais ao sul, limitadas ao sul pelo fundo da garganta de Arnom e a leste pela parte norte-sul do wadi Jaboque, uns 35 a 45 quilômetros a leste do Jordão.

17. Esta passagem parece ser uma definição de toda a fronteira ocidental da Transjordânia, que compreendia o Arabá desde o Mar Salgado (Mar Morto) até a cidade de *Quinerete*, na margem ocidental do Mar da Galiléia, ao qual dava nome. Quanto ao termo *Arabá*, ver comentário em 1: 1, 5, 7. O Mar Morto é descrito como estando *pelas faldas de Pisgar* (cf. 4: 49; 34: 1; Nm 21: 20; 23: 24), o ponto de onde Moisés avistou as regiões a oeste do Jordão (3: 27). Uma interpretação alternativa do versículo 17 é a de que esta é a área ocupada por Gade (cf. 12, 16, 17; Js 13: 24-28). Há alguma dificuldade de correlacionar as diversas passagens em Números, Deuteronômio e Josué no que tange a fronteiras tribais, mas isto pode se dever à nossa incapacidade de entender o sentido dos textos relevantes.

#### e. Preparativos para a invasão da Palestina ocidental (3: 18-29)

Os homens das duas tribos e meia foram obrigados a auxiliar seus irmãos na conquista das terras a oeste do Jordão antes de se estabelecerem. Deus já lhes havia dado sua herança, mas não deveriam desfrutar dela egoisticamente até que toda a nação tivesse descanso. Em todos os aspectos a nação tinha que agir como um grupo, em comunidade, sob a direção de Javé, um aspecto importante do pensamento bíblico.

18-20. Todos os homens de valor que passariam o Jordão com seus irmãos deixariam suas esposas e filhos, rebanhos e manadas para trás (Nm 32). Se fosse levantada a pergunta quanto a possíveis males que pudessem acontecer às suas famílias e possessões durante sua ausência, a resposta estaria parcialmente no fato de que certos grupos de homens haviam sido deixados também. os de menos de vinte anos e, presumivelmen-

te, aqueles acima de um limite superior de idade. Podem ter existido outras limitações (20: 5-8). Por outro lado, os amorreus haviam sido derrotados tão recentemente que era pouco provável que viessem a criar problemas por algum tempo. A força maior deste versículo, entretanto, é religiosa, encontrada na solidariedade do povo que é aqui ensinada. Não temos meios de dizer quão fielmente o mandamento de Moisés foi executado. Em teoria era um ótimo conceito.

21, 22. Em uma ocasião anterior Josué demonstrara boa liderança em combate (Êx 17: 9-13). Ele é agora lembrado da libertação de Deus na Transjordânia e recebe a promessa de assistência divina do outro lado do Jordão. O que deveria caracterizar a empreitada era a fé e não o temor, já que Javé, seu Comandante na Guerra Santa, lutaria por Seu povo.

23-29. A oração de Moisés. Num diálogo comovente, Moisés se dirige a Deus como *Senhor Deus* (literalmente “Meu senhor Javé”, cf. Jr 1: 6) e Lhe suplica que possa entrar na terra. Moisés tem lugar ao lado de Samuel como um dos dois grandes intercessores do Velho Testamento (cf. Jr 15: 1).

23-25. O verbo aqui utilizado, é muito forte, significando “peticionar”, “implorar o favor”, “suplicar”. Há profundo sentimento em toda a passagem. Moisés apenas começara a ver a grandeza e o poder de Javé, dando cumprimento às Suas promessas ao Seu povo. Deus algum, nos céus e na terra, poderia realizar os feitos que Ele realizara. Com profundo desejo em seu coração Moisés pede permissão para atravessar o Jordão e testemunhar o fim da longa peregrinação que começara sob sua liderança (Êx 3: 10). Tal, entretanto, não haveria de ser. Como Jeremias e outros, Moisés foi solicitado a aceitar em fé o resultado dos propósitos de Deus.

26, 27. A expressão utilizada pela SBB, *por vossa causa (le'ma'anekem)*, exige algum comentário. Alguns comentaristas a entendem como uma indicação de que Moisés morreu fora da terra prometida como um substituto do povo, isto é, que ele sofreu vicariamente por Israel.<sup>29</sup> Embora seja real que Moisés tenha sofrido internamente pela rebelião de Israel, também é certo que ele mesmo tinha pecado contra Javé (32: 51; Nm 20: 12). Sem dúvida ele foi provocado à ira por Israel, mas era, ainda assim, responsável pelas ações por que foi julgado por Javé, e como líder sofreu por seus próprios pecados. Na verdade, os rebeldes morreram no deserto e carregaram seus próprios pecados, de modo que Moisés não morreu *em lu-*

29 G. von Rad, *Deuteronomy* (1966), p. 45; C. F. W. Moore, *Deuteronomy* (1970), p. 100.

deles. A preposição *lema'an* é traduzida de várias maneiras; “por causa de”, “para o bem de”, “com base em”. É difícil argumentar que seja usada, sem ambiguidade, no sentido de “em lugar de”. Certamente é usada com frequência para expressar a idéia de “por causa de”. Na presente passagem é melhor entendê-la com uma indicação de que Moisés foi julgado devido ao fato de que as ações de Israel levaram-no também a pecar. Quão grande é a responsabilidade dos líderes de todas as épocas de agir integralmente e de conformidade com a lei de Deus, a despeito do que outros possam fazer, mesmo quando suas ações forem provocativas. A resposta divina a Moisés foi: *Basta; não me fales mais nisto*. Ainda assim, Moisés teria o consolo de ver a terra do cume do Pisga.

Na oração humilde de Moisés e na resposta firme de Javé discernimos uma profunda comunhão entre Deus e o homem, tal como raramente se encontra na Bíblia, exceto talvez entre Jeremias e Deus. Jesus, é claro, demonstrou tal comunhão de maneira suprema. Trata-se de uma unidade de propósito que leva a palavras como “Se for da Tua vontade, passa de mim este cálice; contudo, não se faça a minha vontade, e sim a Tua” (Lc 22: 42). Só é possível falar assim quando se experimenta uma profunda comunhão com Deus.

Na verdade, a morte de Moisés não é registrada até o capítulo 34, de modo que praticamente todo o livro de Deuteronômio fica emoldurado pelo anúncio da morte iminente de Moisés e o anúncio real de sua morte. O livro é, num certo sentido, o testamento espiritual de Moisés, o grande Legislador de Israel.

28. A morte iminente de Moisés foi a ocasião propícia para a indicação de Josué como seu sucessor. Israel conquistaria a terra pelo Nome de Javé, mas Josué os comandaria, fortalecido pela confiança de que Javé, que começara a boa obra, iria completá-la (21, 28; cf. 1: 38; 31: 7s., 14, 23; Nm 27: 18-23).

29. A referência a *Bete-Peor* identifica o cenário dos atos finais de Moisés (cf. 4: 46). *Bete-Peor* era um lugar próximo ao Monte Pisga, impossível de identificar com certeza hoje, mas que parece ter ficado numa das ravinas que descia para a planície do Jordão (Nm 22: 1).

### III. AS CONSEQUÊNCIAS PRÁTICAS, PARA ISRAEL, DOS ATOS LIBERTADORES DE DEUS (4: 1-40)

O primeiro discurso de Moisés atinge seu clímax neste capítulo. O paralelo entre a estrutura literária do capítulo e a dos tratados de suserania do antigo Oriente Próximo é digno de nota. O autor do tratado é no-

## DEUTERONÔMIO 4:1-6

as sanções do tratado — bênçãos e maldições — são mencionadas, testemunhas são invocadas (26) e a obrigação de transmitir o conhecimento do tratado à geração seguinte é afirmada (10). Embora estes elementos do tratado de suserania do Oriente Próximo não estejam dispostos em forma legal rígida, estando antes entretecidos na fibra do discurso sem preocupações formais estritas, todos podem ser claramente discernidos.

### a. O apelo para ouvir e obedecer (4: 1-8).

A expressão introdutória *Agora pois* (*wé'attâ*) se refere ao recitativo anterior. É preparatória para o apelo a ouvir e obedecer, como se alguém dissesse “Agora pois, à luz dos atos libertadores de Deus, vocês deveriam obedecer os Seus mandamentos” (cf. Êx 19: 5; Dt 10: 12; Js 24: 14, etc.).

1. Moisés instruíra o povo nos estatutos e mandamentos de Deus e instou com eles para que atentassem para eles e os pusessem em prática. A obediência resultaria em bênção, que significava vida e posse da terra. Nesse contexto, a vida provavelmente se refere apenas à vida física, em contraste com a morte e a destruição que seriam o resultado da desobediência. O princípio aqui declarado se tornou conhecido como o princípio deuteronômico. É afirmado várias vezes em Deuteronômio, mas também é encontrado em outras partes do Velho Testamento, quer diretamente quer por inferência.

2. De acordo com o padrão dos tratados de suserania do Oriente Próximo e dos antigos códigos legais, a aliança não deveria ser alterada de modo algum (Cf. Mt 23: 16-26; Mc 7: 9-13.)

3, 4. Uma ilustração vívida do fato de que a desobediência à lei de Deus traz destruição e morte é agora oferecida. Em *Baal-Peor* (Bete-Peor, 3: 29) Israel se envolvera com a idolatria do deus Baal de Peor (Nm 25: 1-9). Quando certos homens israelitas se ajuntaram sexualmente a mulheres moabitas, praticaram ritos idólatras e adoraram o deus Baal. O castigo que se seguiu foi entendido como consequência de tal culto idólatra. Aqueles que permaneceram fiéis em face da tentação escaparam à praga e estavam vivos ao tempo do discurso de Moisés.

5, 6. A significância deste evento é que por meio dele Israel foi advertido de que o único meio de sobrevivência na nova terra era a absoluta fidelidade à aliança de Javé e obediência aos estatutos e ordenanças de Javé que Moisés lhes dera. Na verdade, a sobrevivência nacional estava em jogo, pois Javé, que trouxera à existência a nação e lhe dera uma terra em que habitar, poderia destruí-la se ela rejeitasse Seu senhorio total

riam em Israel qualidades especiais de sabedoria e entendimento. Aí estava a única reivindicação de reconhecimento que Israel possuía entre as nações.

7, 8. Moisés fez duas deduções: primeira, que o fato de ter Deus dado Sua lei a Israel indicava uma intimidade de relacionamento entre Ele e Israel que não existia em qualquer outra religião; segunda, que a lei de Javé, que superava todas as outras leis em justiça, deveria ser o orgulho de Israel (cf. Salmos 119; 147: 19, etc.). A superioridade da lei israelita poderia ser demonstrada com base numa comparação com outros códigos legais do mundo antigo, e também no fato de que qualquer lei vinda de Javé se apoiava na justiça do próprio Deus, de quem a lei era apenas um reflexo.

#### b. A aparição de Deus no Monte Horebe (4: 9-14)

Um segundo evento do passado é relembrado. A referência a estatutos e ordenanças (8) fez lembrar a experiência do povo de Deus no Monte Horebe (Sinai) registrada em Êxodo 19: 16-19; 20: 18, 19. Duas características centrais daquela experiência são aqui destacadas: primeira, que Deus fizera suas *palavras* conhecidas a Israel; segunda, que Israel aprendera que, embora Deus estivesse presente no Sinai e falasse do meio das nuvens, Ele não se revelara em forma física. Israel fora instruído, portanto, que nenhuma representação física de Javé era necessária em seu culto. Nisto Israel diferia radicalmente de seus vizinhos idólatras (Êx 20: 3-6). Este era um fato que Israel não deveria esquecer.

9. As duas ordens *guarda-te a ti mesmo e guarda diligentemente a tua alma* são introduzidas por uma partícula enfática (*raq*), *tão somente*, que normalmente tem um significado restritivo. A frase *guarda-te a ti mesmo* ocorre em muitos contextos em Deuteronômio. A forma verbal é basicamente reflexiva em seu significado,<sup>30</sup> de modo que a ordem é dirigida a Israel em sentido pessoal. Em várias passagens, como acontece aqui, Israel recebe a ordem de cuidar para não esquecer o que Deus fizera por ele (cf. 6: 12; 8: 11). Em outros lugares a nação é exortada a cuidar em não seguir práticas pagãs (13: 20), não oferecer holocaustos em lugares não-autorizados (12: 13), não negar ao levita ou ao próximo o que lhes é devido (12: 19; 15: 9), etc. Tais quebras da aliança eram uma ofensa ao Senhor e seriam merecedoras de Seu juízo. Os grandes eventos de Horebe deviam ser guardados cuidadosamente para não serem esquecidos. Além do mais, a transmissão fiel da história aos filhos era obrigatória para Israel (cf. 6: 20; Êx 13: 8, 14). O apelo a Israel para que se lembre e não se es-

## DEUTERONÓMIO 4:10-11

queça dos atos salvadores de Deus é repetido diversas vezes em Deuteronômio, pois eles eram a base da alegação israelita de ser o povo de Deus e a base sobre a qual Deus desafiara Israel a entrar em aliança com Ele. O mesmo princípio se aplica no Novo Testamento, onde os atos de Deus em Cristo são fundamentais para a igreja e formam a base do apelo divino para que os homens adotem um novo relacionamento com Ele. Estes também devem ser ensinados aos filhos dos cristãos.

10. As *palavras* aqui mencionadas eram as *dez palavras*, isto é, os dez mandamentos (4: 13; 5: 22). Algo mais que o simples escutar de palavras havia acontecido em Horebe. Os atos salvadores de Deus revelados no êxodo e a declaração subsequente das estipulações de Sua aliança, tinham como objetivo provocar uma reação de obediência em Israel. A única resposta adequada da parte de Israel era *temer* a Deus, isto é, reverenciá-lo, reconhecendo Sua soberania. Havia uma conexão íntima entre adoração e vida pois a reverência se expressaria através de adoração e obediência. Por outro lado, o caminho da irreverência diante de Deus era o caminho da morte (30: 15–20). O verbo *temer* e o substantivo correspondente têm uma conotação rica em Deuteronômio e em todo o Velho Testamento. Tanto o verbo quanto o substantivo podem indicar o medo típico dos escravos e são às vezes usados para descrever aqueles que pecaram (Gn 3: 10; Pv 10: 24; cf. At 24: 25; Hb 10: 27, 31; Ap 21: 8). Com maior frequência, porém, a referência é a um medo santo, ou reverência, resultante da percepção que o crente tem do caráter de Deus. O “temor do Senhor” é um dos temas dominantes do Velho Testamento. Deve ser reconhecido como a resposta apropriada do homem a Deus. É concedido por Deus e permite ao homem reverenciar a pessoa de Deus, obedecer os Seus mandamentos e detestar o mal (Jr 32: 40; Hb 5: 7). É o princípio da sabedoria (Sl 111: 10), o segredo da retidão (Pv 8: 13), o dever básico do homem (Ec 12: 13). É apresentado como uma das características do Messias (Is 11: 2, 3). Em todas as épocas o povo de Deus foi exortado a cultivar o temor do Senhor e a andar nele (Sl 34: 11; Jr 2: 19; At 9: 31; 10: 2; Ef 5: 21; Fp 2: 12). Gentios que aderiam à sinagoga eram chamados “tementes a Deus” (At 10: 2; 13: 16, 26). Em Deuteronômio, particularmente, o verbo ocorre em 4: 10; 5: 29; 6: 2, 13; 8: 6; 10: 12, 20; 14: 23; 17: 19; 28: 58; 31: 12, 13, *etc.*<sup>31</sup>

11. Palavras humanas são inadequadas para descrever a glória e a terrível majestade de Deus. O máximo que podemos fazer é lançar mão de expressões simbólicas. Este versículo poderia ser traduzido *A monta-*

31 Consultar o artigo “Temor” no *NDB*, pp. 1567s.; J–J. von Allmen, *Vocabulário Bíblico* (ASTB, 1972).

*nha ardia em chamas até o próprio céu, escuro com as mais densas nuvens (JPSA).*

12. Quando Javé Se revelou o povo ouviu *a voz das palavras* mas não viu *aparência alguma*. Assim, a idolatria foi rejeitada para sempre. Esta era uma característica fundamental da fé israelita em todas as épocas. Foi, é claro, na Palavra encarnada que Deus falou Sua última palavra (Jo 1: 1, 14; Hb 1: 1, 2).

13, 14. Em Horebe também Deus ofereceu ao povo a Sua *aliança*. Há uma identificação parcial, nesta passagem, entre a aliança e o decálogo. A aliança, todavia, é mais ampla que suas estipulações. Por outro lado, entretanto, a aceitação da aliança comprometia Israel a obedecer as suas estipulações. Parte da evidência de que Israel aceitara a aliança era o fato de viver segundo os mandamentos de Javé. Em época bem mais recente, Tiago viria a dizer: “Mostra-me a tua fé sem as obras, e eu, pelas minhas obras, te mostrarei a minha fé” (Tg 2: 18).

A redação das estipulações da aliança num documento era normal em tratados seculares e, na medida em que Moisés viu na aliança um paralelo com o tratado secular, houve por bem registrar as estipulações da aliança num documento ou em documentos como as *tábuas de pedra*. Foi tarefa de Moisés instruir o povo nas estipulações da aliança de modo que Israel pudesse ter um padrão de vida na nova terra. Uma ênfase indevida nas leis, entretanto, poderia levar a uma externalização da aliança, como se tudo o que Deus pedisse fosse obediência a leis. É certo que isso ele exigia, mas a aliança era essencialmente um relacionamento. As leis precisavam ser escritas internamente, no coração, para que as boas novas não se perdessem nas leis (cf. Jr 31:31-34). O livro de Deuteronômio como um todo adverte contra este perigo (cf. 6: 4-9).

Foi proposto recentemente<sup>32</sup> que o paralelo entre a aliança sináutica e os tratados de suserania do antigo Oriente Próximo também foi preservado neste detalhe das *tábuas de pedra*. Quando um tratado secular era estabelecido, faziam-se duplicatas do documento, sendo uma delas retida pelo suserano e a outra pelo vassalo. Uma cópia era guardada no templo de um dos deuses do suserano e outra no templo de um dos deuses do vassalo. Por ser Javé, ao mesmo tempo, o Suserano da aliança e o Fiador do voto de Israel, somente um santuário era preciso para o depósito das duas duplicatas do tratado. Uma posição alternativa à de Meredith G. Kline é a que afirma que as duas tábuas foram utilizadas para acomodar todo o material que precisava ser registrado. Seja qual for a explicação, as duas tábuas foram guardadas na arca (Êx 25: 16, 21; 40: 20; Dt 10: 2).

## DEUTERONÓMIO 4:15-28

### c. Os perigos da idolatria (4: 15-31)

Pelo fato de Deus não Se ter revelado de forma física, Israel não deveria representá-lo de forma física. Desobedecer o mandamento divino neste assunto era invocar sobre si o juízo divino. É interessante notar que esta passagem é um comentário detalhado sobre o segundo mandamento.<sup>33</sup>

16-19. Alguns dos objetos que os homens possivelmente poderiam usar em adoração idólatra são aqui alistados. Exemplos da maioria deles, se não de todos, poderiam ser encontrados nas religiões dos cananeus, dos egípcios, dos hititas, etc. Divindades astrais, também, eram reconhecidas em muitas regiões muito antes da época de Moisés e, certamente muitos séculos antes do aparecimento dos assírios, de quem, segundo muitos eruditos, Israel as teria adotado. Os hititas incluíam regularmente certas divindades astrais entre as listas de deuses que eram invocados em seus documentos de tratado para servirem como fiadores do tratado.<sup>34</sup>

Quando à questão da distribuição dos povos da terra pelas várias regiões, consultar o comentário sobre 32: 8. Presumivelmente, nas regiões por onde foram distribuídos os homens adoravam deuses variados.

20. A posição peculiar de Israel é agora definida. Deus tirara a nação da fornalha do Egito para ser Sua própria herança. A expressão *povo de herança* (lit. "sua própria possessão") ocorre em outras passagens também (7: 6; 14: 2; 26: 18; Êx 19: 5, etc.). O reconhecimento de sua alta posição à vista de Deus deveria ter tido profundas conseqüências em seu comportamento.

21, 22. O juízo que caiu sobre Moisés era uma advertência a Israel quanto às conseqüências de qualquer comprometimento de sua lealdade absoluta a Javé. Cf. 1: 37; 3: 26.

23, 24. A possibilidade de que Israel viesse eventualmente a suportar seu próprio juízo era sombria. Javé era *um fogo devorador, um Deus zeloso* (cf. 5: 9; 6: 15; Êx 34: 14). O termo *zeloso* (*qannā'*) não tem a conotação de ciumento ou invejoso, indicando antes um interesse profundo e ativo na justiça surgido da santidade de Javé. Devido a tal zelo Javé não podia sequer contemplar o compromisso de Israel com qualquer outro deus. Assim, todas as formas de idolatria eram proibidas.

25-28. Havia o perigo de que o desfrute prolongado das bênçãos

da terra resultasse em esquecimento das exigências da aliança, e como resultado, depois de muitos anos, Israel se voltasse à idolatria, provocando Javé à ira. Se isso acontecesse, entrariam em operação as maldições da aliança, aqui definidas como morte da nação (26), afastamento da terra (26) e dispersão dos israelitas entre as nações (27). As maldições deste capítulo são semelhantes às do capítulo 28, embora seja a quebra do segundo mandamento a questão tratada, não a violação de toda a lei. Isso, entretanto, seria sintomático da rejeição interior da soberania de Javé. *O céu e a terra* são invocados como testemunhas da declaração de tais juízos por parte de Javé (30: 19; 31: 28; cf. Mq 6: 1, 2). Se tais juízos viessem de fato a cair sobre Israel e a nação fosse exilada, os israelitas viriam a servir outros deuses em terras estranhas, trocando o Deus vivo, que podia agir em seu benefício, pelas criações sem vida e insensíveis do próprio homem. Na verdade, mais de uma vez na história de Israel partes de seu povo foram levadas para o exílio, notadamente depois da queda de Samaria (2 Rs 17:6) e da queda de Jerusalém (2 Rs 24:14s; 25:10ss.). A advertência divina encontrou assim sua realização.

29-31. Mesmo no sofrimento do exílio Deus poderia ser buscado e encontrado. Uma característica que distinguia a aliança de Javé dos tratados seculares era o fato de um rebelde poder *voltar* (“arrepender-se”) para Javé e ser perdoado, tendo assim a perspectiva de começar uma nova vida de obediência. No campo secular a rebelião raramente era tratada com misericórdia, mesmo se houvesse demonstração de arrependimento. A natureza de Javé, entretanto, era muito diferente da dos reis deste mundo. Ele era um Deus misericordioso, sempre consciente de Sua aliança. Depois da loucura de Israel e de seu castigo Deus concederia o arrependimento, de modo que além do cumprimento das maldições jazia a possibilidade de restauração. A expressão *nos últimos dias* não precisa ser entendida escatologicamente, mas simplesmente com o sentido de “no futuro”. Assim, Javé é um Deus consumidor para o rebelde (24) mas um Deus misericordioso para o penitente.

Não há necessidade de interpretar estes versículos, como têm feito alguns comentaristas, como uma adição pós-exílica ao texto de Deuteronômio. A afirmação é perfeitamente geral e deveria ser entendida no contexto da prática amplamente utilizada de fazer cativos na guerra. Prisioneiros cananeus são representados em monumentos egípcios anteriores a Moisés, por exemplo. A possibilidade de um eventual cativoiro não precisaria ter escapado à atenção de Moisés. Na verdade, os monu-

d. Israel, o povo escolhido (4: 32-40)

Em que bases poderia Israel ter esperança de restauração? Havia duas: a misericórdia de Deus (31) e o fato de Israel ser um povo favorecido. Ambos os versículos, 31 e 32, começam com a partícula *kî, pois, portanto*, e oferecem uma resposta à pergunta. À luz de tais fatos Israel deveria permanecer obediente e desfrutar das bênçãos que Deus planejava para Seu povo.

32, 33. Moisés perguntou ao povo se qualquer outra nação além de Israel, desde a criação do mundo, jamais tivera provas tão claras e diretas da existência de seu Deus e sobrevivera. O contato direto com a divindade estava eivado de graves perigos. No entanto, maravilha das maravilhas, o abismo entre a santidade de Deus e a rebeldia e o pecado de Israel foi vencido. Isto seria causa de eterna reverência e admiração em Israel (Gn 32: 30; Êx 3: 6; 19: 21; 20: 19; 33: 20; Jz 6: 22, 23; 13: 22). O fato do povo de Israel ter permanecido como um grupo identificável, apesar de ter vivido espalhado entre as nações por mais de dois mil anos é um dos fenômenos mais notáveis da história.

34. Mais uma vez Javé fez o que nenhum outro deus poderia fazer. Ele libertou Seu povo das mãos de um poderoso soberano terrestre, confrontando-o com vários testes e exibindo diante dele sinais e maravilhas, realizando poderosos atos de salvamento perante seus próprios olhos. Para Israel, a prova da existência e da graça de Deus vinha do que Ele fizera por Seu povo tanto quanto de qualquer declaração do fato feita por um profeta. Os atos redentores e salvadores de Javé eram fundamentais à fé israelita.

35. As frases *Javé é Deus e nenhum outro há senão Ele* dão expressão ao simples fato de que em Israel somente Javé devia ser Soberano (cf. versículo 39). Não havia outro poder no universo que pudesse determinar os destinos dos homens sobre a terra. Se tal ponto de vista não é um monoteísmo plenamente desenvolvido, certamente é monoteísmo prático. Não há razão, entretanto, para se duvidar que tal ponto de vista simples e pragmático fosse bem antigo na história de Israel.<sup>35</sup>

36-39. As duas características do amor de Javé por Israel e a eleição dos israelitas são aqui enfatizadas. Elas são reiteradas muitas vezes em Deuteronômio. A capacidade que Javé demonstrou de instruir ou disciplinar o povo (36), de amar a seus antepassados, de escolher seus descendentes e libertá-los do Egito (37), e de expulsar os habitantes de Canaã para dar sua terra a Israel (38) leva à conclusão de que Ele é Deus

do céu e da terra. Nenhum outro tem tais poderes.

40. Com base nisso, Israel deveria reconhecer a soberania de Javé e obedecer as estipulações de Sua aliança. O resultado de tal reação seria o desfrute da bênção de Deus sobre aquela geração de Israelitas e todos os seus descendentes. As milagrosas demonstrações de misericórdia no passado e a perspectiva de bênçãos futuras poderiam ser apresentadas enfaticamente como a base de uma avaliação séria da alegação feita por Javé de ser o único soberano sobre toda a terra.

#### IV. AS CIDADES DE REFÚGIO SÃO SEPARADAS (4: 41-43)

Pelo fato de Moisés não aparecer falando nesta passagem, mas ser mencionado na terceira pessoa, estes versículos são às vezes considerados como um apêndice. Uma comparação com Números 35: 1-14 sugere que Moisés aparece aqui executando uma ordem divina. Três cidades foram indicadas na Transjordânia, uma em cada um dos setores, sul, centro e norte, para providenciar asilo para o homem que cometesse homicídio involuntário (*cf.* 19: 1-13). Em sociedades nômades a possibilidade da vingança do sangue agia como um freio sobre os homens. Em sociedades estabelecidas, entretanto havia trâmites legais para o julgamento de tais indivíduos. Até que tais processos fossem estabelecidos, alguma provisão deveria ser feita, semelhante àquela descrita nesta passagem. Parece não haver razão de duvidar que tal prática seja antiga e que seria o tipo de provisão feita por Moisés.

#### B. O SEGUNDO DISCURSO DE MOISÉS: A LEI DE DEUS (4: 44 – 28: 68)

Esta longa divisão de Deuteronômio é realmente o coração do livro. Ela contém as estipulações da aliança (consultar a Introdução, p. 15), primeiramente sob a forma de princípios gerais (capítulos 5 a 11), e depois sob a forma de exigências detalhadas e específicas. Tal método apresenta íntima semelhança ao conteúdo dos tratados de suserania do Oriente Próximo em que, depois do prólogo histórico, a exigência fundamental da absoluta lealdade do vassalo ao suserano era expressa primeiramente em termos gerais e depois nas estipulações específicas do tratado. De maneira semelhante Moisés confrontou Israel com a exigência básica da lealdade total a Javé primeiro em termos gerais e depois

## I. INTRODUÇÃO AO SEGUNDO DISCURSO DE MOISÉS (4: 44-49)

Estes versículos servem ao mesmo propósito que 1: 4, 5, isto é, resumir os acontecimentos históricos que precederam a exigência da aliança que viria a ser apresentada. É como se Moisés tivesse retomado a sua tarefa de discursar a Israel depois de um intervalo, e o fizesse com um breve resumo dos eventos históricos anteriores que formavam a base da exigência de Javé.<sup>36</sup>

44, 45. Cada um dos termos *lei* (*tôrâ*), *testemunhos* (*'ēdūt*), *estatutos* (*hōq*), e *ordenanças* ou *decisões judiciais* (*mišpat*) tem sua própria conotação, embora uma definição detalhada não faça parte do propósito do autor aqui. *Lei* indica “ensino” num sentido muito geral. *Testemunhos* denota as estipulações da aliança. *Estatutos* eram leis escritas ou inscritas em material apropriado. *Ordenanças* eram as decisões de um juiz.

46. Quanto à frase *além do Jordão* consultar o comentário sobre 1:1; 2:26 - 3:11.

47, 48. Consultar o capítulo 3. Um outro nome é dado ao Monte Hermom, *Sí'ōn*, provavelmente o mesmo que Sirion em 3:9 e Salmo 29:6. É desconhecido sob qualquer outro aspecto.

## II. A NATUREZA DA FÉ DA ALIANÇA: A EXIGÊNCIA FUNDAMENTAL DE ABSOLUTA LEALDADE A JAVÉ (5:1 - 11:32)

Em sete capítulos a natureza da exigência de Javé é apresentada sob a forma de grandes princípios. A libertação realizada no passado é a base sobre a qual Moisés apela a Israel que ouça o que Javé deles exige.

Uma das perguntas que surge nesta divisão do livro diz respeito ao uso dos pronomes singulares “tu”, “te” e “ti” e dos pronomes plurais “vós” e “vos”. Em versões inglesas modernas, como a RSV, tal distinção se perde, sendo preservada na AV e nas versões portuguesas. Críticos literários têm abordado tais variações pronominais de maneiras as mais diversas. Alguns poucos argumentam que elas indicam fontes diferentes e independentes. Outros têm sugerido que as passagens “singulares” são originais e que as passagens “plurais” são adições posteriores.

Um estudo cuidadoso do texto demonstra que esta última proposta envolve a interrupção de frases em pontos críticos.<sup>37</sup> Pode ser que a solução para o problema se encontre no fato de estarmos lidando com uma característica do estilo semítico que ocorre em antigos tratados de suserania do Oriente Próximo e em outros tipos de literatura.<sup>38</sup> O propósito visado, com tal recurso não nos é claro, mas pode ser que tal "mistura de número" conseguisse chamar a atenção dos ouvintes e leitores para assuntos particulares.<sup>39</sup> Para obter uma discussão mais completa consulte a Introdução, pp. 21ss.

#### a. O coração da fé da aliança (5:1 - 6:3)

O coração da fé da aliança de Israel se encontra na aliança firmada no Sinai e no decálogo. Deve-se insistir no fato de que a aliança era mais do que uma lista de estipulações. Era fundamentalmente um relacionamento entre Javé e Israel (cf. 4: 13, 14). As estipulações da aliança eram importantes porque definiam suas exigências básicas. Como acontece frequentemente em Deuteronômio, a divisão de 5: 6-21 contém um número de aspectos presentes também nos tratados de suserania do antigo Oriente Próximo.

i. Os dez mandamentos (decálogo) (5: 1-21). 1. O decálogo, a expressão mais básica das exigências gerais da aliança, é aqui apresentado. O primeiro versículo contém quatro injunções, *ouvir, aprender, cuidar e cumprir* (cf. 32, 33). A fórmula solene *Ouvi, ó Israel* ocorre em outras partes de Deuteronômio, introduzindo divisões importantes do livro (6: 4; 9: 1; 20: 3; 27: 9).

2, 3. A aliança original em Horebe é lembrada (cf. Êx 20). Enfatiza-se o fato de que o acontecido em Horebe não é simplesmente um acontecimento do passado, concernente apenas aos antepassados de Israel, mas algo que diz respeito a todos os israelitas de todas as épocas. O Israel original continha em si todos os futuros israelitas. É responsabilidade de todo israelita em todas as eras se identificar com seus ancestrais e participar em memória e em fé da experiência de libertação dada por Deus. De fato, já era uma geração posterior aquela que entrou na terra e herdou as promessas, pois os membros daquela geração que estivera no Sinai já haviam morrido todos. Somente aqueles que eram crian-

<sup>37</sup> E. W. Nicholson, *Deuteronomy and Tradition* (1967), pp. 33s.; G. Minette de Tillesse, *VT*, XII, 1, Janeiro 1962, pp. 29-87.

<sup>38</sup> W. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament* (1966), p. 129.

## DEUTERONÓMIO 5:4-6

ças ao tempo do Sinai sobreviveram para entrar na terra prometida.

A expressão *fazer uma aliança* (literalmente “cortar uma aliança”) é muito interessante. Sua origem não é inteiramente clara, mas pode ter surgido do fato de que, em muitas cerimônias de estabelecimento de alianças, animais eram mortos e cortados ao meio, sendo que depois os dois pactuantes passavam entre os pedaços (Gn 15: 9, 10, 17; Jr 34: 17, 18). Alguns documentos de aliança deixam claro que os pactuantes invocavam sobre si mesmos uma maldição e expressavam o desejo de se tornarem como os animais imolados na cerimônia se viessem a rejeitar a aliança. Seja qual fosse o meio de expressar ou simbolizar o fato, as consequências terríveis da quebra de uma aliança eram claramente expressas em todas as antigas alianças. Por outro lado, bênçãos caíam sobre aquele que cumprisse a aliança. A aliança de Javé com Seu povo Israel, pelo menos em seus elementos formais, tinha muitos paralelos com as alianças seculares. (Consultar a Introdução, p. 15s.)

4. A expressão *Face a face falou o Senhor convosco* (TM; SBB *convosco*) não significa que Israel tenha visto a Deus (cf. 4: 12; 34: 10), sugerindo antes que a aliança foi feita na área de relacionamento pessoal, e não em termos meramente legalistas. (Cf. Êx 33: 11; Nm 14: 14, onde *face a face* parece indicar “pessoalmente”, isto é, em contato pessoal e imediato.)

5. Tanto em Sinai como em várias situações subseqüentes Moisés serviu de mediador entre Deus e Israel. A função de mediador era ainda mais necessária devido ao terror que Israel sentia da flamejante manifestação de Deus (cf. 4: 12; Êx 19: 16-25). Algumas passagens sugerem que Israel ouviu a voz de Javé no Sinai, mas talvez isso se referisse à voz de Moisés, o mediador (4: 12; Êx 19: 9).

6-21. Nestes versículos as dez “palavras” da aliança, os chamados dez mandamentos ou decálogo, são apresentados (cf. Êx 20: 1-17). Estes mandamentos têm sido normativos tanto para Israel quanto para a Igreja cristã através das eras. Sua importância para Israel pode ser atestada nas muitas referências a eles encontradas nos profetas, salmistas e rabis ao longo dos séculos. Jesus se referiu a eles em muitas ocasiões (Mt 5: 21, 27, 33; Mc 12: 29-31; Lc 10: 27; 18: 20) e eles subjazem a muitas afirmações das epístolas (Rm 2: 21, 22; Gl 5: 19s.; Ef 4: 28; 5: 3; Hb 4: 9; Tg 2: 11, etc.).

Basicamente os dez mandamentos afirmam que para o povo de Deus havia duas grandes áreas de obrigação — para com Deus e para com seus semelhantes. A observância cuidadosa a ambas era essencial a uma vida plena. A violação de qualquer das duas era uma violação do relacionamento do indivíduo com o Senhor Deus. (Mt 23: 23)

Javé quanto de seus irmãos na fé. Os primeiros quatro mandamentos dão ênfase aos direitos soberanos de Deus, cuja identidade, natureza, nome e dia devem ser plenamente reconhecidos. Os seis mandamentos seguintes tratam de obrigações para com os pais e com a vida, pessoa, propriedade e reputação do semelhante.

No Novo Testamento enfatiza-se o fato de que a salvação não vem pela lei, mas somente em Deus que nos salva por Sua graça soberana. Contudo, o cristão não pode ser um antinomiano, isto é, uma pessoa oposta à observância da lei. Quebrar a lei em um só ponto era tornar-se culpado de todos (Tg 2: 10, 11). A observância dos dez mandamentos deveria ser um efeito natural da nova vida em Cristo, o resultado de termos a lei escrita nas tábuas de carne do coração (Jr 31: 33; Hb 10: 16, 17).

6. A frase *Eu sôu Javé, teu Deus* anuncia o originador da aliança e corresponde ao preâmbulo dos tratados de suserania. O restante do versículo corresponde ao prólogo histórico de tais tratados. Deus não é definido em termos abstratos, e sim em termos dos atos salvadores que realizou em favor de Israel.

7. O primeiro mandamento é uma declaração límpida de um princípio geral bem amplo. Tal como a maioria dos outros mandamentos é apresentado em forma negativa. Este mandamento dá expressão clara ao princípio de absoluta lealdade a Javé. Quer o povo de Israel, ou mesmo parte dele, admitisse ou não a existência de outros deuses, era-lhes exigido que reconhecessem apenas Javé como seu soberano Senhor. Nesta confissão se encontram as raízes do monoteísmo. Javé não podia tolerar rivais. A frase *diante de mim* (*'al pânay*), que poderia ser traduzida de diversas maneiras, como "junto a mim", "ao meu lado", "contra mim", "em desafio a mim", "em meu detrimento",<sup>40</sup> dá expressão a esse fato. Para Israel, Javé era absolutamente único. O mesmo princípio de soberania divina sobre todas as coisas se encontra aplicado nas leis sobre alimentos (14: 3-21), nas sanções contra a idolatria (capítulo 13), na ordem de destruir os santuários pagãos (7: 5; 12: 3) e nas leis de separação (7: 3, 4), etc.

8. O segundo mandamento do decálogo é quase idêntico em forma à versão de Êxodo 20: 4-6. Pode ter sido dirigido, originariamente, não tanto aos deuses pagãos como contra a falsa noção de adoração a Javé que pudesse levar Israel a representá-lo por uma imagem, conforme o costume dos pagãos (4: 15-19). Era proibido a Israel fazer imagens de toda e qualquer espécie de criaturas, quer dos céus, da terra ou das águas.

## DEUTERONÓMIO 5:9-11

9a. Era absolutamente proibido a Israel prostrar-se perante qualquer imagem, ou servir a qualquer deus assim representado. O verbo *adorar* sugere uma atitude de submissão como aquela a ser adotada por um vasalo perante o seu suserano.<sup>41</sup> O outro verbo, *dar culto* ou *servir*, denota igualmente uma atitude de submissão. Já que o “serviço” a Deus e o ato de prostrar-se perante Ele são ações que expressam adoração, estes verbos são ocasionalmente utilizados para indicar adoração. Em dias nos quais a idéia de adoração e culto perdeu boa parte de seu sentido, estes verbos nos lembram de que um dos aspectos mais importantes da adoração é que o adorador demonstre uma atitude de submissão a Deus. Ao adotar tal atitude ele é despedido de toda vontade própria e se rende a Deus, que é seu soberano Senhor.

9b, 10. Estes versículos constituem uma fórmula que é parte de uma expressão litúrgica bem conhecida, encontrada em forma mais completa em Êxodo 34: 6, 7. Javé é mais uma vez apresentado como Deus zeloso, isto é ativamente envolvido no estabelecimento de Sua própria soberania e que não tolerará qualquer forma de idolatria, uma vez que isso equivale a uma lealdade dividida (cf. 4: 15-31). Tal zelo para com a afirmação de Sua própria soberania pode ser manifesto em juízo ou em bênção até às gerações futuras. Seria demonstrado sob a forma de juízo sobre aqueles israelitas que rejeitassem Sua soberania total e tentassem dividir sua lealdade entre outros deuses, ao passo que seria manifesta num amor leal (*hesed*) aos que o amassem e guardassem seus mandamentos.

Pensamento semelhante é encontrado nos tratados de suserania, onde os vassalos leais e suas famílias recebem a promessa da bênção do grande rei, enquanto que os vassalos desleais nada podem esperar senão juízo sobre si mesmos e seus filhos.<sup>42</sup> Se a fraseologia é a utilizada numa confissão litúrgica pode ainda assim dever algo a seu paralelo secular. As expressões religiosas são, muitas vezes, metáforas extraídas da vida secular.

11a. O terceiro mandamento é uma proibição ao uso leviano do nome Javé ao fazer votos ou ao pronunciar bênçãos ou maldições em fórmulas de vários tipos. No mundo antigo e no pensamento israelita o nome era considerado parte da pessoa que o levava; assim, usar o nome de um deus significava invocar o seu poder sobre uma situação qualquer. Certamente um israelita crente poderia invocar o nome de Javé, mas o uso leviano de Seu nome era proibido.

<sup>41</sup> O verbo hebraico *hištah<sup>a</sup>wá* deriva da raiz *h-w-y*, que em ugarítico é conjugada no grau *hištaphel* (prefixo *hist-*) com o sentido de “curvar-se” “prostrar-se”

11b. Esta parte do versículo vem sob a forma de uma fórmula de maldição, expressando o juízo que sobreviria a quem violasse a lei expressa em 11a.

12-15. O quarto mandamento é expresso de forma positiva, ao contrário dos anteriores. Há diferenças entre a lei aqui formulada e a de Êxodo 20: 8-11. No versículo 12a há a adição das palavras *como te ordenou o Senhor teu Deus*. No versículo 14, a palavra *portas* significa “cidades”. Toda a passagem reflete a sociedade israelita típica com suas três camadas, os israelitas nativos, o peregrino ou estrangeiro residente e o escravo (cf. 14: 21).

A razão apresentada no versículo 15 para a observância do sábado é diferente daquela apresentada em Êxodo 20: 11. Aqui o propósito é a recordação da libertação do Egito. Se Israel recordasse seus próprios dias de servidão, seria estimulado a tratar com misericórdia qualquer homem, mulher ou animal envolvido em serviço diário (cf. 15: 15; 16: 12; 24: 18, 22). Em Êxodo a razão oferecida é que o sábado fora um dia santo desde a criação (Êx 20: 11; cf. Gn 2: 2, 3). Havia assim duas boas razões para a guarda do sábado. Este mandamento tem apresentado muitos problemas para os cristãos. As declarações de Jesus (Mc 2: 27, 28) de que o sábado fora feito por causa do homem e não o homem por causa do sábado, e que Ele, o Filho do Homem, era Senhor do sábado, removeram para sempre a lei das restrições doentias impostas pelos rabis. A observância do domingo pelo cristão é, obviamente, não a guarda do sétimo mas do primeiro dia, tendo, portanto, a natureza de um novo mandamento baseado numa nova aliança. É, contudo, o “cumprimento” do antigo mandamento. O primeiro dia da semana nos oferece oportunidade de comemorar a ressurreição de Cristo, que nos possibilitou a libertação da servidão ao pecado (cf. versículo 12), e a renovação da vida por meio de uma nova criação (cf. Êx 20: 10, 11).

16. Com o quinto mandamento começa a declaração das obrigações que o israelita tinha para com seus semelhantes, isto é, suas obrigações para com a sociedade. A primeira destas obrigações diz respeito ao comportamento do indivíduo dentro da unidade básica da sociedade, a família. A lei é formulada positivamente (cf. 27: 16 e Êx 21: 17, onde é formulada negativamente). A observância desta lei é tão importante que bênçãos eram prometidas aos que a guardassem. A forma em Deuteronômio é mais longa que a de Êxodo 20: 12, e acrescenta mais uma bênção. Este é outro exemplo da tendência deuteronômica de elaborar o material já contido em Êxodo (cf. Pv 19: 26; Mc 7: 9-13).

17-20. Os últimos cinco mandamentos cobrem exigências funda-

## DEUTERONÓMIO 5:20-21

priedade alheia (19), respeito à reputação alheia (20) e, finalmente, a rejeição da cobiça (21). Os quatro primeiros são expressos de maneira extremamente resumida, possivelmente a forma original de todos os dez mandamentos do decálogo.<sup>43</sup> A proibição do assassinato no Velho Testamento, como em outras sociedades antigas, diz respeito à morte individual (*rāṣah*). Em Israel esta lei não cobria a Guerra Santa, nem excluía a morte de idólatras, assassinos e vários outros tipos de transgressores da lei, que é ordenada em diferentes passagens em Deuteronômio (13: 5, 9; 17: 6, 7; 21: 22, etc.). A tentativa de invocar esta lei como base para o pacifismo ou a abolição da pena de morte vem da compreensão errada do versículo 17. A justificativa para tais questões deveria ser buscada em outras passagens das Escrituras e defendida em outras bases. O adultério e o roubo eram considerados males sociais em outras sociedades antigas.<sup>44</sup> O falso testemunho, também, era sujeito a severas penalidades.<sup>45</sup> Nestes aspectos, Israel acompanhou seus contemporâneos, embora Javé tivesse colocado Seu *imprimatur* sobre tais leis em Israel. Estas são apresentadas aqui em forma apodíctica, ao passo que no Código de Hamurábi<sup>45</sup> aparecem em forma casuística.

Vale a pena refletir no fato de que estes cinco mandamentos, que ocorrem tão amplamente em códigos legais do antigo Oriente Próximo, refletem certos requisitos fundamentais a toda sociedade. Podemos crer que eles foram entretecidos na própria fibra da legislação humana e que devem sua origem ao Criador do universo. O fato de fazerem parte do Decálogo é apenas uma indicação de sua origem divina. Os homens têm-se desviado destas leis repetidamente, em muitas sociedades e em muitas eras.

21. A última lei do Decálogo, referente à cobiça, exige comentários especiais. Trata da motivação intrínseca. A fraseologia difere um pouco da utilizada em Êxodo 20: 17, onde a casa do próximo (possivelmente "família e propriedades") é mencionada antes da mulher do próximo e aparece separadamente com o verbo *hāmaḏ*, ao passo que outros itens são mencionados numa outra frase, juntamente com a esposa, governados pelo mesmo verbo.<sup>46</sup> Em Deuteronômio a esposa aparece em pri-

43 J. J. Stamm e M. E. Andrew, *op. cit.*, pp. 18-22.

44 A atitude na sociedade egípcia é refletida no Livro dos Mortos, *ANET*, pp. 34, 35, B 19; B 2, 4, 8; quanto a homicídio, consultar A 14, 15; B 5.

45 Consultar o Código de Hamurábi, Lei I, *ANET*, pp. 163-177; O livro dos Mortos, Lei B 9, *ANET*, p. 35.

46 Pode ser que "casa" fosse um termo coletivo que indicava tudo que pertencia a um indivíduo, de modo que a segunda frase seria uma lista detalhada. Este tipo

meiro lugar, com o verbo *hãmād*, ao passo que os outros itens são agrupados com um verbo diferente (*hiṭ'awwā*). A passagem em Deuteronômio sugere uma atitude diferente da demonstrada em Êxodo para com as mulheres. Há exemplos desta atitude mais sensível para com as mulheres em Deuteronômio, como por exemplo, 21: 10-14; 22: 13-19; 24: 1-5.<sup>47</sup>

ii. A reação de Israel: temor e devoção (5: 22-27). A importância da revelação divina nos dez mandamentos é enfatizada e faz-se referência ao medo gerado em Israel diante da teofania no Sinai e à promessa feita pela nação de obedecer a Javé.

22. Faz-se agora uma breve descrição da teofania narrada em Êxodo 19: 16-20 com a insistência de que tais leis vinham do próprio Javé. Uma das maneiras de expressar tal crença era afirmar que *Ele as escreveu em duas tábuas de pedra*. Ao passo que o decálogo fora dado diretamente por Javé, o restante da lei viera pela mediação de Moisés. A expressão *e nada acrescentou* é incomum e pode indicar que os mandamentos eram um resumo tão perfeito das exigências fundamentais da aliança que nenhuma outra lei lhes precisava ser acrescentada. Toda e qualquer outra lei seria apenas uma interpretação e expansão destes princípios básicos. Sob outro ponto de vista, a expressão pode se referir a ocasião específica em que o Senhor deu a conhecer precisamente estas leis. Outras leis podem ter sido dadas em outras ocasiões, já que o volume total de legislação emanada de Deus e conhecida por Israel era considerável. O significado da sentença *Tendo-as escrito em duas tábuas de pedra* não é claro. Cf. Êxodo 31: 18; 32: 15, 16. Todavia, Deus às vezes usou agentes para realizar Seu propósito e levou à cabo a Sua obra pelas mãos de homens (Is 10: 5, 6; 44: 28; Jr 43: 10-13, etc.). Quando as primeiras tábuas foram quebradas e um segundo par preparado, a sua escrita foi atribuída a Moisés (Êx 34: 28). Não é desarrazoado sugerir que o que aconteceu na segunda ocasião acontecera também na primeira, e que em ambos os casos Moisés fora o amanuense de Deus. Seja qual for o caso, temos aqui um bom exemplo de antropomorfismo, isto é, a atribuição de ações humanas a Deus. Todavia, Deus é espírito e não tem forma física. O antropomorfismo é um recurso literário que visa declarar em termos humanos e limitados o fato de que Deus é pessoal e pode ser conhecido em termos pessoais.

23-27. Foram os representantes de Israel, os cabeças das tribos e os anciãos, movidos por profundo temor diante da presença divina, que pediram que dali por diante a nação fosse representada perante Deus por Moi-

## DEUTERONÓMIO 5:28-6:1-3

sés, que agiria como seu mediador. A presente narrativa trata da aliança feita em Moabe (1: 1; 4: 45, 46; 29: 1) e enfatiza a continuidade das duas alianças, no Sinai e em Moabe. O direito de Moisés de agir como mediador em Moabe partia de suas ações em Horebe-Sinai. Israel, a despeito de seu medo, reconheceu Javé como seu Deus e comprometeu-se a obedecê-lo (27).

iii. Javé aceita um Mediador (5:28-31). 28-30. O Senhor aprovou a promessa de Israel de ouvir e obedecer e expressou a esperança de que a reverente devoção inspirada pela teofania do Sinai continuasse sempre como uma característica da atitude de Israel para com Ele. Em guardar os Seus mandamentos estava o bem estar de Israel.

31. Depois de enviar o povo de volta às suas tendas Moisés permaneceu junto a Deus na montanha e recebeu os mandamentos, os estatutos e os juízos que deveria ensinar ao povo. Tais leis seriam o guia de vida para Israel na terra prometida.

iv. Os benefícios de guardar a lei de Deus (5: 32 - 6: 3). A divisão final desta narrativa é uma exortação ao povo para que obedeça à lei de Deus sem desvios. Estes versículos representam comentários hortatórios e homiléticos maduros. Todo o Israel formava uma unidade com os antepassados que haviam participado dos eventos no Sinai e tinha a obrigação de cumprir a lei de Javé seu soberano Senhor. Era absolutamente impossível questionar tal obrigação se Israel quisesse continuar desfrutando de um relacionamento apropriado com Javé. Havia, entretanto, benefícios adicionais. Enquanto Javé fosse obedecido, Israel desfrutaria da bênção da própria vida, e além disso sua existência seria feliz, longa e perpetuada em prole generosa (5: 33; 6: 3).

32, 33. A ênfase homilética e hortatória é particularmente clara nestes versículos. O elo entre a obediência à aliança de Javé e a bênção nacional e individual é demonstrado claramente pelo uso da expressão “para que”, “com o propósito de” (*lema'an*).

6:1-3. A ordem de 5: 32, 33 é agora expressa com nova ênfase. A expressão *estatutos e juízos*, que acontece em outras partes do livro (5: 1; 12: 1), é aqui precedida pela palavra *mandamento* no singular (*miswá*; cf. SBB, que traz, erroneamente, o plural). O termo poderia ser traduzido como “ordem”. Em maiores detalhes, a ordem é representada por *estatutos e mandamentos*, embora estes não apareçam formalmente senão nos capítulos 12 a 26. A esta altura a preocupação principal é expressar princípios gerais. Israel é exortado a *cumprir e guardar* as leis de Javé e a *temer-lo* (reverenciá-lo). Quaisquer bênçãos que se seguissem seriam o cumprimento da promessa patriarcal (Gn 12: 1-7). A frase descritiva *terra que mana leite e mel* (?) não é apenas um símbolo de

lhante é usada para descrever o norte da Palestina no antigo texto egípcio O Conto de Sinuhe<sup>48</sup> ao passo que um dos textos cananeus de Ras Shamra (a antiga Ugarite) contém as palavras,

“Os céus farão chover leite  
e os vales fluirão com mel.”<sup>49</sup>

A mesma expressão é encontrada quatro vezes em Êxodo (3: 8, 17; 13: 5; 33: 3), uma vez em Levítico (20: 24), quatro vezes em Números (13: 27; 14: 8; 16: 13, 14), e cinco outras vezes em Deuteronômio (11: 9; 26: 9, 15; 27: 3; 31: 20). Era, evidentemente, um motivo literário bem conhecido e usado amplamente nas terras do Levante.

#### b. Javé é nosso Deus, Javé é Único (6:4-9)

Este grande livro prossegue agora para dar expressão ao que era o coração da confissão israelita, ou seja, que Javé não era um panteão de deuses, mas Único. Devia, portanto, ser o objeto único da fé e obediência de Israel. A nação não deveria esquecer Javé nem dividir sua lealdade entre outros deuses nos dias de prosperidade. Além do mais, deveria assegurar a continuidade de tal lealdade e da fé revelada na aliança através do ensino diligente às crianças.

4. *Ouve Israel.* Israel é convidado a responder a Javé com a mesma plenitude de amor demonstrada por Javé em favor de Seu povo. No Novo Testamento o versículo 5 é apresentado por Jesus como o primeiro e grande mandamento (Mt 22: 36-38. Cf. Mc 12: 29-34; Lc 10: 27, 28). Esta breve passagem (4-9) tem sido conhecida pelos judeus durante séculos como o *Shema* (*šēma'*, *ouve* em hebraico) e é recitada junto com Deuteronômio 11: 13-21 e Números 15: 37-41 como oração diária. A referência à colocação das leis de Deus como frontal entre os olhos é comentada em 6: 8. A prescrição do versículo 4 tem sido considerada como uma maneira positiva de enunciar as ordens negativas dos dois primeiros mandamentos do Decálogo (5: 7-10). Esta confissão central da fé israelita consiste de apenas quatro palavras, *Javé, nosso Deus, Javé, Um*.<sup>50</sup> A expressão tem sido entendida de várias maneiras. Traduções possíveis são: *Javé nosso Deus, Javé é um*”, *“Javé é nosso Deus, Javé é um*”, *“Javé é nosso Deus, Javé somente*”. Seja qual for a tradução escolhida, o significado essencial é claro. Javé deveria ser o único objeto da adoração, leal-

48 ANET, pp. 18-25, linhas 80 a 90.

49 “Poemas sobre Baal e Anate”, ANET, p. 140, parte do Texto I, AB, iii a iv, linhas 6 e 7.

## DEUTERONÓMIO 6:5-6

dade e amor de Israel. A palavra “um” ou “Único” implica em monoteísmo, mesmo que não o afirme com todas as sutilezas da formulação teológica. O monoteísmo bíblico tinha uma expressão prática e existencial que levaria ao abandono de pontos de vista como a monolatria. Mesmo que alguém em Israel admitisse a existência de outros deuses, a afirmação de que somente Javé era Soberano e único objeto da obediência de Israel fazia soar o toque fúnebre para quaisquer posições inferiores ao monoteísmo.

5. *Amarás a Javé teu Deus.* A obediência de Israel não deveria surgir de um legalismo estéril baseado na necessidade e no dever. Deveria surgir de um relacionamento baseado em amor. É interessante notar que em alguns tratados de suserania uma palavra semelhante é usada para expressar o relacionamento entre o vassalo e seu suserano.<sup>51</sup> O equivalente hebraico deste uso da palavra “amar” ocorre em 1 Reis 5: 1, onde a SBB traduz “Hiram sempre fora amigo de Davi”. Mesmo em tratados seculares sentia-se a necessidade de um relacionamento mais profundo que o meramente legal. O termo bíblico “amar”, entretanto, tem uma conotação muito mais profunda. Oséias usa o verbo para expressar a afeição de Javé por Israel, fazendo uso de poderosas metáforas, extraídas da vida doméstica, do relacionamento entre marido e esposa (Os 3: 1) e do relacionamento entre pai e filho (Os 11:1). A extensão do amor do homem a Deus deveria ser total. Israel deveria amar a Deus com todo o seu ser. A expressão *de todo o teu coração, de toda a tua alma e de toda a tua força* é uma das favoritas em Deuteronômio (4: 29; 10: 12; 11: 13; 13: 3; 26: 16; 30: 2, 6, 10), e nos oferece uma percepção parcial da antiga psicologia hebraica. O *coração* era considerado a sede da mente e da vontade bem como de uma vasta gama de emoções. O termo *alma* é de difícil definição, mas parece ser referir à fonte de vida e vitalidade, ou mesmo do próprio “ser”. Em Gênesis 2: 7 e 19 homens e animais são apresentados como “seres” viventes. \* Os dois termos, *coração* e *alma* entre si indicam que o homem deve amar a Deus sem qualquer reserva em sua devoção. Para dar mais força à ordem, uma terceira expressão é acrescentada, *de toda a tua força*.<sup>52</sup>

6. A necessidade de ter a lei de Deus *no teu coração* ao invés de

---

<sup>51</sup> W. L. Moran, “The Ancient Near Eastern background of the love of God in Deuteronomy”, *CBQ*, XXV, 1, 1963, pp. 77-87.

<sup>52</sup> O Novo Testamento acrescenta uma outra frase, “de todo o teu entendimento” (Mc 12: 30; Lc 10: 27).

\* N. T. Homem e animais são descritos pelo mesmo termo.

em simples tábuas de pedra é aqui apresentada (cf. 11: 18; Jr 31: 33). A comparação com o Novo Testamento é interessante. O teste do amor de um indivíduo ao Senhor Jesus Cristo é a observância de Seus mandamentos; “aquele que tem os meus mandamentos e os guarda, esse é o que me ama” (Jo 14: 21; cf. 1 Jo 5: 2). Tais passagens mostram que a obediência ao mandamento é um sub-produto do amor. À objeção de que o amor não pode ser ordenado (5) mas tem que ser espontâneo, deve-se dar a resposta de que o amor flui da gratidão e da devoção. Amor é uma expressão de lealdade. O homem que ama alegremente ama com todo o seu ser. A presente injunção foi feita para deixar claro a Israel qual era o caráter de seu relacionamento com Javé, seu Senhor. Qualquer coisa menos que absoluta devoção e lealdade levaria a uma lealdade dividida, que teria sido impossível. A ordem do amor não pode ser interpretada como prova de que o amor seja menos que espontâneo, mas como prova de que apenas um amor que não é dividido pode ser chamado amor em seu sentido mais verdadeiro.

7-9. Quando um homem ama a Deus de maneira total, obedece alegremente às Suas palavras que estão gravadas no coração. A exigência do amor a Deus implica em todas as outras, e a disposição de amar a Deus abrange tanto a disposição de obedecer os Seus mandamentos quanto a disposição de comunicar tais mandamentos às gerações seguintes, de modo a preservar uma atitude de amor e obediência entre o povo de Deus em todas as épocas (7a, 20ss.). O livro de Deuteronômio dá importância especial à tarefa de ensinar a família (4: 9b; 6: 20-25; 11: 19). As exigências da aliança de Javé devem ser o assunto da conversa a todo o tempo, em casa, no caminho, de noite e de dia. *Israel deve ensiná-las diligentemente, falar delas constantemente, atá-las como sinal em várias partes do corpo, e escrevê-las.* O amor de Deus e as exigências de Sua aliança deveriam ser o interesse central e absorvente de toda a vida do homem.

8, 9. O que fora originariamente dado como uma metáfora tornou-se, mais tarde, para os judeus, uma ordem literal. Esta passagem, juntamente com Deuteronômio 11: 13-21 e Êxodo 13: 1-10, 11-16, era escrita em pequenos rolos colocados em pequenos invólucros de couro atados à testa e ao braço esquerdo quando o *Shema* era recitado. A origem dos filactérios (*t<sup>e</sup>pillín*; cf. Mt 23: 5) se encontra neste literalismo. Os filactérios eram usados por todos os judeus homens durante o período da oração matutina, exceto aos sábados e dias de festa, que já eram sinais em si

## DEUTERONÓMIO 6:10-13

encontradas nas cavernas de Qumran e em outros lugares.<sup>53</sup> É óbvio que tais práticas devem ter tido significado profundo para algumas pessoas. As breves passagens da Escritura eram “sinais” que representavam todo o conteúdo da lei, que deveria ser ensinado e observado. Quando, porém a prática se reduziu a mero legalismo, o espírito da antiga ordem foi destruído. O que movia homens à obediência era o amor de Deus e a lembrança de Suas misericórdias passadas. Tais *sinais* já eram suficientes em si mesmos, sem quaisquer lembretes físicos. A recordação dos atos salvadores de Deus e a declaração das exigências de Sua aliança seriam suficientes para manter vivas a fé e a lealdade.

### c. A importância de recordar (6: 10-25).

Na fé bíblica a recordação das misericórdias e atos de libertação passados efetuados por Deus é fundamental. Na hora da prosperidade, ou em ocasiões em que tudo vai bem, os homens esquecem a Deus e podem até mesmo abandonar sua lealdade a Javé. Dois aspectos da importância do recordar são agora levantados. Em primeiro lugar há uma declaração negativa: os israelitas são exortados a não esquecer (10-19). Em segundo lugar, Israel é desafiado a transmitir a seus filhos os grandes fatos da libertação do Egito.

i. O perigo do esquecimento (6: 10-19). 10-13. Em várias passagens de Deuteronômio enfatiza-se o fato de que uma civilização agrária estabelecida aguardava Israel quando de sua chegada à terra prometida. Tudo aquilo seria seu sem qualquer esforço de sua parte. Numa terra de pouca irrigação natural, com uma longa estação seca, as reservas de água eram essenciais à vida. Israel, entretanto, já encontraria cisternas cavadas, vinhas e olivais florescendo, cidades e casas construídas, tudo esperando apenas que os israelitas viessem tomar posse (cf. 8: 7-11; 11: 13-17; 26: 10; 32: 14). Devotar-se a tais tesouros terrenos e esquecer que eram a dádiva do amor de Deus e o cumprimento de Sua promessa aos patriarcas (10) era uma forte tentação para os israelitas. Por isso, Israel não deveria esquecer Javé e seus grandes atos de livramento que haviam resgatado seus antepassados da escravidão do Egito (12). Antes, suas vidas deveriam ser caracterizadas por um santo temor ou reverência — que é a raiz da obediência e a base de atitudes corretas na vida, por um serviço leal surgido dessa reverência, e por fazer de Javé o penhor de sua integridade e honestidade em todas as suas atividades, fazendo votos somente em Seu nome. A história posterior de Israel é cheia de in-

cidentes em que o povo deixou de dar ouvidos a esta admoestação. Por exemplo, durante os prósperos anos do oitavo século AC, Deus era honrado apenas por cerimônias exteriores; as questões mais importantes de Sua lei eram esquecidas (Am 5: 4, 5, 14; 6: 1, 4-6; Os 2: 5, 8; Is 1: 4, 21-23). Numerosos exemplos poderiam ainda ser colhidos na história do povo de Israel e na história da Igreja cristã. Em nossos dias, o nominalismo da igreja na afluyente sociedade ocidental dá testemunho eloquente do fato de que em seus dias de prosperidade a Igreja se esquece de Deus.

14. A tragédia do esquecimento é que Israel viria a se voltar para os deuses das nações vizinhas que, na verdade, nem deuses eram. Eram divindades da natureza e da fertilidade, cujas exigências morais normais nem de longe se podiam comparar com as severas exigências éticas impostas por Javé.

15. Negligenciar deliberadamente a Javé era equivalente a um desafio ao grande e soberano Senhor de toda a vida. No terreno secular um vassalo rebelde era castigado por seu suserano. No terreno em que Javé reinava, "maldições" sobrevinham àquele que quebrava a aliança. Javé, que era um *Deus zeloso* (cf. 5: 9), visitaria Seu povo em juízo. A presença de Javé entre seu povo era um estímulo à boa conduta e oferecia um forte incentivo a que Israel andasse em Seus caminhos.

16. O incidente em *Massá* (Êx 17: 1-7), no qual Israel *tentou a Deus* é agora recordado como outra advertência. *Tentar a Deus* é impor condições a Ele e fazer de Sua resposta à exigência do povo na hora da crise a condição para que Israel continuasse a segui-LO. No deserto, quando o povo precisou de água, os israelitas propuseram a Moisés que o aparecimento de água fosse um teste para determinar se Javé estava ou não em seu meio (Êx 17: 7). Tal ato, entretanto, é uma impertinência e é oposto à fé, pois recusa os sinais oferecidos por Deus e propõe em seu lugar sinais que sejam aceitáveis aos homens. Ao duvidarem da soberania de Deus na hora da crise ou da necessidade, os israelitas procuraram tomar a iniciativa e obrigar Deus a dar provas de Si próprio diante deles por meio de feitos espetaculares que eles mesmos houvessem proposto (cf. 1: 19-46). Em seus dias, Jesus recusou-se a oferecer sinais aos escribas e fariseus (Mt 12: 38, 39; 16: 1-4; Mc 8: 11, 12; Lc 11: 16, 29, 30; cf. 1 Co 1: 22).

17-19. Mais uma vez Israel é exortado a guardar diligentemente as estipulações da aliança, e a fazer aquilo que é reto aos olhos de Javé (17, 18a). Mais uma vez as bênçãos decorrentes da obediência são mencionadas; prosperidade, posse da terra e expulsão de todos os seus inimigos (18b, 19; cf. Êx 23: 27-32).

ii. O ensino da fé da aliança (6: 20-25). 20. Mais cedo ou mais tarde,

## DEUTERONÓMIO 6:21-25

de vida diferente daquela vivida pelas nações vizinhas. Prevendo o futuro, Moisés exortou o povo a ter sua resposta pronta quando seus filhos perguntassem por que razão observavam as estipulações da aliança (*testemunhos*), *estatutos* e decisões judiciais (*juízos*) que Javé dera a Israel.

21-25. A resposta apropriada à pergunta dos filhos seria recitar a narrativa da atividade redentora de Deus na libertação dos antepassados da escravidão no Egito. A crença de Israel em Deus era expressa, assim, não em termos de uma formulação abstrata, mas em termos da atividade dinâmica de Deus. Mesmo as crianças poderiam entender aquela história, pois seu conteúdo era simples: escravidão no Egito (21a), os atos milagrosos de Deus contra Faraó e o Egito, pelos quais Israel foi liberto (21b, 22), a direção cuidadosa e segura de Deus desde o Egito até à terra prometida (23) e finalmente a chegada à terra que Javé jurara dar a seus pais. Este recitativo tem íntima semelhança com outras confissões de fé no Velho Testamento (26: 5-9; Js 24: 2-13).<sup>54</sup> Sem dúvida os freqüentes recitativos dessa narrativa deram origem a uma formulação litúrgica. Foi à luz de tais atos de livramento que Javé pôde convidar Israel a entrar em aliança consigo e a impor sobre a nação, para seu próprio bem, as obrigações da aliança que Israel presentemente observava e que o distinguia de seus vizinhos. Tudo isto seria objeto de inquirição por sucessivas gerações de filhos israelitas. Os mandamentos deveriam ser não um peso a ser carregado mas a provisão graciosa de um guia para uma vida feliz, feita por um Soberano benevolente. Assim Javé preservaria a existência de Israel. A obediência à lei divina seria por *justiça* (*šedāqâ*) para Israel. Esse conceito é de difícil definição. Em algumas passagens do Velho Testamento denota uma norma a ser adotada numa área qualquer. No plural indica "atos salvadores" (Jz 5: 11; 1 Sm 12: 7; Sl 103: 6; Mq 6: 5, etc.). Em outras passagens *šedāqâ* se refere a uma atitude certa, ou um relacionamento certo, para com Javé (consultar o comentário sobre 9: 4a). Quando Abraão creu em Deus, adotou uma atitude correta que o colocou num relacionamento correto com Deus. No contexto que agora observamos o padrão proposto é conformidade à aliança divina, que resultaria no desfrute das bênçãos da aliança. Tal tipo de raciocínio era tacitamente aceito

---

<sup>54</sup> Este recitativo tem sido chamado por Gerhard von Rad e outros de "Credo Cultural" e tem sido usado para argumentar que o evento do Sinai, que não aparece em Dt 26: 5-9, não era parte da mais primitiva fé israelita. O fato de um elemento de um credo ser omitido, contudo, não significa que não tenha existido. Outra forma literária bem conhecida que aparece especialmente em Êxodo liga o evento do êxodo com o evento do Sinai do mesmo modo pelo qual os tratados de suserania ligam o contexto histórico do tratado com as suas estipulações. A verdade completa sobre

no mundo secular em relação aos tratados da época, quando vassallos fiéis e leais desfrutavam do favor de seus suseranos. Comparar Salmo 24: 3-5, onde o homem que guarda a lei de Deus recebe bênção do Senhor e a vindicação ou “justiça” (*šēdāqā*) de seu Deus salvador (Deus da sua salvação). Alternativamente, o termo pode denotar “libertação” ou “salvação”, como em várias passagens do Velho Testamento (Is 41: 10; 46: 13; 51: 1, 5, etc.).

#### d. A conquista de Canaã: um aspecto da Guerra Santa (7: 1-26)

Uma vez estabelecida e reconhecida a soberania de Javé, a Guerra Santa poderia ter início e a conquista da terra poderia começar. (Consultar a Introdução, p. 69). Os capítulos 5 e 6 estabelecem os requisitos fundamentais da fé da aliança, enfatizando ainda a soberania de Javé e a necessidade de obediência absoluta. Isto posto, vêm a seguir algumas instruções quanto à atitude que Israel deveria adotar para com o povo de Canaã e para com seus locais de culto e objetos cultuais. Israel bem podia se perguntar que perigos tinha pela frente e quais suas perspectivas de sucesso agora que estava às portas da terra prometida. Sob que luz deveria se ver ao enfrentar essa nova experiência? É para tais questões que a atenção de Israel é agora dirigida.

i. A atitude de Israel para com o povo da terra, seus santuários e seus objetos de culto (7: 1-5). 1. As sete nações alistadas não reconheciam a soberania de Javé. Além disso, ocupavam a terra que Ele dera a Seu povo. Mais ainda, eram devotos de outros deuses que Javé não podia tolerar em Sua presença. Eram, portanto, objeto mais que apropriado para a Guerra Santa. Apesar de serem alistados aqui sete inimigos de Israel, o número varia de três a dez em outras partes do Velho Testamento (cf. Gn 15: 19-21; Êx 34: 11; Nm 13: 28, 29; Jz 3: 5). Os ferezeus, heveus e jebuseus não aparecem como nações reconhecidas em material extra-bíblico. Os *jebuseus* eram, evidentemente, um grupo cananeu que vivia na região montanhosa próxima a Jerusalém. Os *ferezeus* parecem ter vivido em aldeias sem muros tanto a leste quanto a oeste do Jordão (o texto hebraico de 3: 5 pode conter uma referência aos ferezeus). Os *girgaseus* são mencionados várias vezes no Velho Testamento (Gn 10: 16; 15: 21; Dt 7: 1; Js 3: 10; 24: 11; 1 Cr 1: 14; Ne 9: 8). Parecem ser mencionados em textos egípcios como aliados dos hititas (SBB, *heteus*). Os *heveus* (ou *horeus*) podem ser o povo identificado como hurritas (consultar comentário sobre 2: 12). A conotação exata do nome *heteus* (ou hititas) não é certa. O termo *Hati* era usado de maneira vaga pelos assírios e babilônios de séculos posteriores para descrever a Síria-Palestina. Pode bem ser que a

## DEUTERONÔMIO 7:2-5

descendentes de Canaã, de modo que os heteus, ou filhos de Hete, como poderiam ser chamados, eram realmente um grupo cananeu que habitara a Palestina nos séculos anteriores à conquista.<sup>55</sup> Em qualquer caso, estes também seriam expulsos pelo Senhor.

Os termos *amorreus* e *cananeus* também são difíceis de definir, pois nem sempre são usados de maneira precisa no Velho Testamento. Contudo a incerteza quanto à identificação destes povos não diminui a realidade do fato de que quando Israel entrou em Canaã se defrontou com grupos que eram maiores e mais poderosos. A declaração deste fato tinha como objetivo exaltar o poder de Javé. Nenhum poder escapava ao Seu controle enquanto Ele Se empenhava em cumprir Suas promessas a Israel.

2, 3. Na Guerra Santa, Javé conduzia Seu povo à batalha e o inimigo era completamente vencido. Depois da batalha o povo entregava a Javé, como o Vencedor, os frutos da vitória. Às vezes este despojo incluía homens, mulheres, crianças, gado e possessões (Js 6: 17s.; ISm 15: 3). Algumas vezes a destruição era total. Outras vezes as mulheres, crianças e gado eram poupados. A obrigação de entregar tudo a Javé, entretanto, permanecia sobre Israel, em reconhecimento do fato de que a vitória pertencia a Ele e que Ele tinha direitos exclusivos sobre o despojo, quer para poupá-lo quer para destruí-lo. O despojo oferecido a Javé para destruição era conhecido como *hêrem*. A não ser por determinação contrária, o despojo inteiro, incluindo seres humanos, era banido do uso humano e destruído. O verbo traduzido *destruir totalmente* é derivado do substantivo *hêrem*. Presumivelmente nem todo o inimigo era morto durante a Guerra Santa, pois, instruções posteriores proibem Israel de fazer aliança com os moradores da terra e de estabelecer laços matrimoniais com eles, para que não viessem a enfraquecer a lealdade de Israel a Javé. Quanto a outros aspectos da Guerra Santa, consultar a Introdução, (pp. 71 ss), onde tentamos oferecer uma compreensão deste genocídio ordenado por Deus como o resultado da atividade divina visando a execução de Seu juízo contra a nações ímpias e Seus propósitos redentores para com o Seu povo.<sup>56</sup> Os livros de Josué e Juízes dão evidência da prática de devotar cidades e seus habitantes como um *hêrem* a Javé (Js 6: 21; Jz 1: 17; 20: 48; cf. Jz 1: 25; 1 Sm 15).

4. O perigo de alianças comprometedoras é apresentado aqui. O resultado de tal prática seria o juízo divino por causa da aliança quebrada.

5. Este versículo, juntamente com o versículo 3, sugere que no caso

---

<sup>55</sup> H. A. Hoffner, "Some contributions of Hittitology to Old Testament Study" *TR* 20, 1960, pp. 28-37.

daqueles cananeus que não fossem expulsos, a separação que Israel deveria manter em relação a eles deveria se expressar na recusa de casamentos mistos e na destruição de seus santuários (cf. Êx 34: 13-16). Alguns comentaristas têm sugerido que a ordem do versículo 2 era um ideal, algo nem sempre levado a efeito, mas que permaneceu como mandamento divino para oferecer um quadro bem vívido de como Israel deveria rejeitar qualquer concessão. Consultar o comentário sobre os versículos 2 e 3. Para Israel, a separação daqueles que não reconheciam a Javé era uma questão de vida ou morte, pois sua fé contrastava tão fortemente com a de seus vizinhos que o menor risco de vê-la diluída devia ser evitado. O próprio Israel fora separado para uso exclusivo de Deus.

Os *postes-ídolos* (*ʾāšērîm*) eram objetos cultuais que representavam a deusa Aserá. Eram encontrados nos santuários cananeus (Êx 34: 13) junto aos altares de Baal (Jz 6: 25, 28). Há apoio para tal afirmação em trabalhos arqueológicos realizados em lugares como Hazor, Megido, Laquis, Arade e Bete-Seã, onde templos, altares e objetos cultuais de várias espécies foram descobertos. Em Megido, por exemplo, os escavadores descobriram um enorme altar, datado de cerca de 1900 AC, de dois metros de altura por nove de diâmetro (aproximadamente), dotado de escadas que conduziam ao seu topo. Ao seu lado ficava um pilar de pedra (talvez o símbolo de Baal) e próximo a ambos encontrou-se um buraco para fixação de um poste onde se presume haver ficado um poste-ídolo. Outros exemplos podem ser encontrados em literatura arqueológica.

ii. O caráter de Israel (7:6-16). Por que deveria Israel agir de tal forma? Os versículos seguintes apresentam a razão. Israel era uma nação *santa* ou “separada”, escolhida por Deus e chamada a uma aliança com Ele. Tal fato separava os israelitas de todos os outros povos. Abrir mão de posição tão privilegiada, transgindo com outros povos, era, portanto, inadmissível.

6. A palavra *porque* (*kî*) introduz a razão por que as exigências de Javé eram intransigentes. Israel era *povo santo* (*qāḏôš*) a Javé e *Seu próprio povo* (*sēgullâ*). Essas expressões são reminiscentes de, e sem dúvida baseadas em Êxodo 19: 5, 6.<sup>57</sup> Basicamente, a santidade é um atributo de Deus que o separa de tudo que existe na criação. Seja qual for o significado da idéia subjacente à raiz *q-d-š*, o termo dava expressão a qualidades peculiares à divindade. Algo desta qualidade pode ser conferido por Deus a pessoas ou coisas separadas para Seu uso exclusivo, de modo que “santo” passa a significar num sentido secundário “separado”, isto é, para Deus. Neste sentido, Israel era diferente de todos os outros povos de seu tempo.

## DEUTERONÓMIO 7:7-10

Era o *tesouro peculiar* (*sēgullâ*) de Javé, *escolhido* por Ele dentre todos os outros povos. O verbo “escolher” é comum em Deuteronômio em referência particular a Israel, mas a idéia é bem antiga (Gn 12: 1-3; Nm 23: 19-24). Já no patriarca Abraão, Israel havia sido escolhido.

7, 8. Por que Israel fora escolhido por Javé? Isso era inescrutável. A nação era apenas um pequeno grupo de pessoas sem grande cultura ou prestígio. Israel não possuía qualidade pessoais que motivassem tal escolha. A eleição foi puramente um ato divino (cf. Jo 15: 16). A causa básica de tal escolha se encontra no mistério do amor divino. No entanto, o fato é que Deus *amou e escolheu* a Israel, horando assim a promessa que fizera aos patriarcas. Ele veio a um grupo pobre e oprimido, escravizado a Faraó, e o libertou mediante grandes atos salvadores. O verbo *redimir* (*pādâ*) é freqüentemente usado num sentido secular como “resgatar”. Não precisamos “explorar” tanto a figura de linguagem ao ponto de indagar qual foi o preço pago. A ênfase recai, antes, sobre o resultado, a libertação do povo. Qual era, então, o caráter de Israel? Era um povo cujos antepassados tinham recebido as graciosas promessas de Javé. Fora escolhido em virtude do amor de Javé por ele. Fora libertado do Egito e da escravidão por uma exibição do poder de Javé. Que o povo absorvesse estes grandes fatos e logo perceberia que era mesmo uma nação santa e um tesouro especial. Qualquer tendência da parte de Israel em abrir mão de tão nobre condição era extremamente repreensível.

Vale observar que parte deste raciocínio se transporta para o Novo Testamento. O crente em Cristo também é escolhido por Deus (Jo 15: 16) num ato de pura graça divina. Deus, em Cristo, veio aos homens que eram escravos do pecado, libertando-os do poder das trevas e transportando-os para o reino de Seu Filho amado (Cl 1: 13, 14).

9, 10. Expressões semelhantes a estas ocorrem em outras partes do Velho Testamento (cf. Êx 20: 6; 34: 6, 7) e têm a aparência de fórmulas litúrgicas ou frases de antigas confissões de fé. Quando exatamente assumiram sua forma definitiva jamais poderemos saber com absoluta certeza. Não é inconcebível pensar que Moisés tenha descrito Javé em termos nobres e que a fórmula litúrgica aqui apresentada possa representar uma versão polida e expandida de algo que Moisés tenha dito. Sua forma atual é rica em significado. Javé é descrito como o *Deus fiel* (*ne'ēmān*), ou seja, absolutamente digno de confiança, cumprindo fielmente a Sua promessa. Ele é, além disso, um Deus que *guarda a aliança e demonstra amor leal* — inabalável — (SBB *misericórdia*, hebraico *hesed*). Este termo aparece 245 vezes no Velho Testamento e normalmente denota um aspecto íntimo do caráter que leva Deus ou o homem, à parte de obrigações legais, a demonstrar bondade, magnanimidade e fidelidade a outros indivíduos.

acordos e alianças.<sup>58</sup>

Quando os homens se encontram num relacionamento de *amor* com Javé, descobrem que Ele é fiel à Sua aliança e leal às Suas promessas. O fato maravilhoso a Seu respeito é que, embora Ele pudesse Se julgar desobrigado de Suas obrigações para com Israel, devido à negligência do povo e conseqüente quebra da aliança, Ele permaneceu fiel. Por outro lado, onde não há relacionamento de amor e sim de ódio, em que os homens rejeitam Javé e se tornam tão desleais para com Ele a ponto de desconsiderá-LO, tal quebra da aliança e ingratidão vil os faz provar os julgamentos reservados aos violadores de um pacto feito com Deus. Javé é um Deus zeloso que não tolera desafios à Sua soberania (6: 10-15).

11. À luz de todos esses fatores, Israel é exortado a cumprir plenamente as suas obrigações da aliança.

12-15. Deus derrama as bênçãos de Sua aliança, Sua fidelidade e Seu amor, sobre aquele que são obedientes. Suas bênçãos se estendem a tudo que pertence a tais pessoas, de modo que Israel se multiplicará como povo, enquanto que suas colheitas e rebanhos produzirão abundantemente. Doenças como as que afligiam os egípcios seriam removidas do meio dos israelitas e transferidas para seus inimigos.

Nesta passagem, como em muitas outras no Velho Testamento, retrata-se um relacionamento muito íntimo entre o povo e a terra. Um povo obediente desfruta as bênçãos de Deus em sua terra, ao passo que os desobedientes descobrem que as maldições alcançam sua terra, suas colheitas e seus rebanhos. Uma comparação desta breve lista de maldições e bênçãos com as encontradas em 27:11 – 28:68 e Levítico 26 é instrutiva. As maldições e bênçãos mencionadas nessas passagens fazem lembrar listas semelhantes encontradas em antigos tratados de suserania do Oriente Próximo, no período entre 2500 e 650 AC.<sup>59</sup>

16. A última das bênçãos é a promessa de que Israel consumiria seus inimigos na nova terra (cf. versículos 1, 2). O presente versículo resume a idéia de santidade ou separação e sublinha mais uma vez a necessidade de que Israel seja o obediente agente divino na destruição daqueles que adoram outros deuses.

### iii. As dificuldades da Guerra Santa e a necessidade de fé (7: 17-26)

À primeira vista os inimigos alistados no versículo inicial do capítulo parecem ser formidáveis e irresistíveis (17). Somente a lembrança da liber-

<sup>58</sup> Para um estudo detalhado deste termo consultar N. H. Snaith, *The Distinctive Ideas of the Old Testament* (1944), pp. 94-130; Nelson Glueck, *Hesed in the Bible*, ET (1967).

## DEUTERONÓMIO 7:17-26

tação passada, efetuada por Deus no Egito, e de todos os atos maravilhosos que desde então realizara poderia armar o povo para as dificuldades que se aproximavam.

17-19. A cura para o medo ao inimigo era: *lembrar-te-ás do que o Senhor teu Deus fez a Faraó e a todo o Egito*. A recordação dos atos salvadores de Deus é um tema constante tanto no Velho quanto no Novo Testamento. Ela eleva o homem acima de seus pensamentos e receios íntimos para enxergar algo de objetivo. Para Israel, na Guerra Santa que estava para empreender, a vitória já estava assegurada porque Javé era seu Capitão. Em qualquer hipótese, Ele cumpriria Seus propósitos.

20. Os *vespões* que Deus haveria de enviar representavam algum agente poderoso que Ele usaria na derrocada dos inimigos de Israel (*cf.* Ex 23: 28; Js 24: 12). A conotação exata do termo é discutida. A frase pode ter um propósito razoavelmente literal e se referir a enxames de insetos picantes que auxiliariam o povo de Israel em seus ataques contra os inimigos. Alguns intérpretes vêem no termo uma referência a invasões realizadas pelos egípcios no período que precedeu a conquista israelita, já que alguns Faraós incluíam uma espécie de vespão em sua insígnia. Por outro lado, o termo pode ser usado em sentido simbólico. Assim como o vespão ferroa, Deus proveria agentes que ferroariam os habitantes da terra ao tempo da chegada de Israel.

21, 23. Um aspecto da Guerra Santa era o terror enviado por Javé e que caía sobre os inimigos. Um pânico incontrolável se espalharia entre os inimigos de Israel, que passariam a agir cegamente, levando a cabo sua própria destruição (v. 23; Js 10: 10; Jz 4: 15; 1 Sm 5: 9; 7: 10, *etc.*). Por esta razão, a questão do tamanho das tropas envolvidas na Guerra Santa era irrelevante, pois Deus podia dar a vitória através de muitos ou de poucos (Jz 7: 2s.; 1 Sm 13: 15s; 14: 6, *etc.*). Javé era um grande Deus que devia ser temido (v. 21).

22. Este versículo é na realidade um parênteses que nos transporta além da Guerra Santa. Os inimigos de Javé seriam expulsos gradativamente apenas, de modo que as feras fossem mantidas sob controle. Razões práticas iriam modificar o ritmo no qual Israel poderia se separar dos cananeus. Embora já fossem separados do "mundo" em sua posição, os israelitas não podiam viver fora de seu mundo. A conquista exigiria tempo. Por outro lado, a desobediência a Javé e a Sua aliança também retardariam o processo de conquista, como se pode verificar em Juízes 2: 20-23. Algumas vezes os inimigos de Israel funcionaram como um teste da fidelidade de Israel em andar nos caminhos de Javé (Jz 2: 22).

24-26. Na Guerra Santa era necessário que Israel deixasse de lado

lealdade absoluta a Javé. Esta ordem se aplicava especialmente aos reis que lideravam os inimigos de Israel. Até mesmo sua memória deveria ser extirpada. Semelhantemente, as possessões materiais e os objetos culturais do povo da terra deveriam ser declarados anátema e considerados um *hêrem*. (Consultar a Introdução, pp. 71ss. e o comentário sobre 7: 2, 3.) Nenhuma dessas coisas deveria ser levada para as casas do povo de Deus, para evitar que os israelitas assumissem seu caráter pecaminoso e se tornassem passíveis de “exterminação sagrada” (*hêrem*). Este é o significado da expressão *para que não sejas amaldiçoado, semelhante a ela* (v. 26). Uma ilustração eloqüente do que aconteceria se parte do anátema fosse retido por um indivíduo é oferecida na história de Acã, quando do ataque a Ai (Js 7).

#### e. Lições do passado: os perigos da prosperidade (8: 1 – 10: 11)

Duas lições importantes do passado são aqui mencionadas. Primeiramente, a experiência do cuidado de Deus no período da peregrinação do deserto, quando o povo de Deus ficara totalmente incapacitado e indefeso, lhes ensinara a lição da humildade através da disciplina providencial de Javé. A lembrança dessa experiência deveria afastar de Israel o orgulho pelas suas realizações em meio à segurança e prosperidade da nova terra (8: 1-20). Em segundo lugar, qualquer sucesso de que viessem a desfrutar na conquista que se aproximava não deveria ser interpretado como marca de aprovação divina à sua justiça própria (9: 1-6). Na verdade, tanto no incidente do bezerro de ouro (9: 7-21) quanto em uma série de outros acontecimentos (9: 22, 23), Israel demonstrara ser obstinado e rebelde. A nação só escapou à ira de Deus depois da intercessão de Moisés (9: 24-29). As experiências passadas deveriam ensinar ao povo que precisava de disciplina para seus caminhos de rebeldia. No entanto, durante todas as recalitrâncias de Israel, Javé permanecera fiel, mesmo ao ponto de lhes conceder duas novas tábuas de pedra depois que o primeiro par foi quebrado (10: 1-11; cf. Êx 32: 19; 34: 1-4). Todas as experiências do passado destacavam o fato de que Israel dependia de Javé quanto ao cuidado, à provisão, à proteção e ao perdão divinos. Esquecer tais fatos era demonstrar uma ingratidão vil e um orgulho auto-deificante.

i. A disciplina do deserto e suas lições (8: 1-10). 1. Israel recebe ordem de atender ao desafio que Moisés colocava à sua frente. O substantivo singular *mandamento* parece ser um coletivo que indica todo o corpo legislativo ou talvez o próprio desafio apresentado por Moisés. Somente cumprindo tal desafio poderia Israel desfrutar das bênçãos da ali-

## DEUTERONÔMIO 9:2-3

2. A recordação dos atos de libertação e de juízo realizados por Deus forneceria a motivação para o futuro. A recordação das dificuldades enfrentadas no deserto produziria um espírito de humildade em Israel. Já durante os quarenta anos de peregrinação Deus ensinara a Israel a absoluta dependência dEle para seu suprimento de água e comida. Fome e sede não poderiam jamais ter sido satisfeitas por auxílio humano, somente por Deus. A necessidade de tal provisão divina na hora de maior necessidade do povo não poderia deixar de humilhá-lo. A intenção de Deus era, sem dúvida, humilhá-los e colocá-los à prova para descobrir seus motivos reais, isto é, *o que estava no teu coração*.

3. Uma boa ilustração da idéia apresentada no versículo 2 estava prontamente disponível. Depois de lhe ter sido permitido vagar com fome pelo deserto, Israel foi alimentado com uma comida estranha, *mana* (*hammân*; Êx 16; Nm 11), da qual não tinha qualquer conhecimento prévio. O maná pode ter sido a substância adocicada que se encontra nas tamargueiras e vegetação rasteira da área do Sinai do início do verão. Alguns pensam que era uma substância secretada por pequenos insetos que sorviam a seiva da árvore, extraindo o de que necessitavam e exudando o resto.<sup>60</sup> Parte da seiva podia escorrer da própria casca e se ajuntar junto às raízes. De acordo com Josué 5: 12 a provisão do maná cessou assim que Israel atravessou o Jordão e entrou na terra de Canaã. A provisão de um alimento que Israel antes desconhecia deixou claro que a vida não provém do simples alimento. Sem a palavra divina o próprio alimento pode faltar. *Não só de pão viverá o homem mas de tudo o que procede da boca do Senhor*, isto é, de conformidade com Sua ordem. O sustento material é importante e essencial à vida, mas a vida é mais que o alimento. A cada passo do caminho o povo foi alimentado por Javé, de Quem dependia. Nada era possível sem Ele e até mesmo para comer os israelitas dependiam de Sua boa-vontade. A lição mais profunda a ser aprendida da ilustração concreta do pão para o corpo é que existem dimensões mais profundas na vida do que a fome física. O maná fora dado a Israel como um teste (Êx 16: 4; Nm 11: 6; 21: 4, 5), no qual a aventura da fé era contrastada com a segurança meramente humana (Êx 16: 3; Nm 11: 5).

Esta passagem foi citada por Jesus por ocasião de Sua tentação. Sua resposta ao Diabo, quando tentado a ordenar às pedras que se transformassem em pães, foi citar estas palavras como algo que estava *escrito* (Mt 4: 4; Lc 4: 4). Evidentemente, para Ele, aquilo que estava escrito oferecia resposta adequada ao Tentador. O livro de Deuteronômio é freqüentemente citado no Novo Testamento, nos Evangelhos, nas cartas de Paulo, em Atos

e em Hebreus. Claramente era um livro de grande importância para a igreja primitiva.

4. Uma ilustração adicional do cuidado de Javé para com Israel é apresentada em vívida linguagem simbólica, significando simplesmente que Deus lhe supria todas as necessidades (29: 5; Ne 9: 21 e cf. Mt 6: 25ss.).

5. O propósito de tais experiências era educacional. Frequentemente no Velho Testamento Deus aparece mandando sofrimento para humilhar e disciplinar os Seus servos, a fim de que aprendam lições que de outra forma ignorariam, e.g. as provas por que passavam Abraão, Jó, José e Jeremias. Os métodos divinos não mudaram com o decorrer dos séculos. A família de Deus ainda aprende lições através do sofrimento.

6. A nova geração recebe a ordem de guardar os mandamentos de Javé, de andar em Seus caminhos e de temê-lo (reverenciá-lo). A fórmula é usada frequentemente em Deuteronômio. Ela serve para introduzir o argumento já esboçado em 6: 10-15.

7-9a. Imediatamente se apresenta um contraste. O Senhor os está levando a uma terra boa, cujos recursos agrícolas fariam vibrar a imaginação de um povo que até então vivera uma existência nômade. Havia reservas naturais de água, rios, fontes e mananciais profundos que jorravam nos vales e montes. Tais recursos hídricos garantiriam as colheitas de cereais e de frutas.

9b. A referência a *ferro* e *cobre* nos montes é notavelmente exata. Antigas minas e fundições de cobre têm sido descobertas em datas recentes na Arábia, abaixo do Mar Morto,<sup>61</sup> e pesquisas geológicas têm demonstrado a presença de minérios de cobre e ferro nas colinas próximas.

10. Provisão tão abundante deveria gerar contínuo louvor a Javé, por Sua bondade. Claramente Deus desejava que Seu povo desfrutasse plenamente de Suas boas dádivas. Uma visão da vida que dela alije o deleite e o prazer não encontra lugar na fé bíblica. Dizer que aqueles que vivem segundo as leis de Deus são infelizes é, sem sombra de dúvida, ignorar o verdadeiro sentido dos fatos. O ponto de vista bíblico não é "puritano" no sentido comumente (e pejorativamente) empregado para o termo (cf. Sl 42: 4; 67: 4; Is 12: 3; Jo 15: 11; Fp 4: 4, etc.).

ii. Exortação contra o orgulho e o esquecimento (8: 11-20).

11. Israel está profundamente obrigado a obedecer a Javé à luz de Sua grande bondade.

## DEUTERONÔMIO 8:12-9:1-2

12-17. Numa das sentenças mais longas da literatura hebraica, Israel recebe uma severa exortação. Quando os homens têm abundância de comida e grandes posses (12, 13), têm a tendência de esquecer o abismo de que foram tirados e o caminho pelo qual atingiram sua prosperidade. Para a nação de Israel não haveria prosperidade se Javé não os houvesse tirado da escravidão no Egito e não tivesse cuidado deles durante as peregrinações pelo deserto (14-16). Há sempre o perigo de que os corações dos homens se elevem com o orgulho (14) e, esquecidos das realidades da vida, declarem, *A minha força e o poder do meu braço me adquiriram estas riquezas* (17; Sl 127: 1; Pv 30: 9; Os 13: 6). Tal afirmação é uma elevação arrogante do eu à condição de Deus.

18. Israel é então exortado a lembrar que Javé, e apenas Ele, lhe dera força para adquirir tal riqueza. Além do mais, todas as bênçãos de que a nação desfrutava eram o resultado de Sua aliança com os israelitas e o desfecho de Sua promessa aos patriarcas. Esta lição para Israel tem amplas implicações para toda a humanidade. Riqueza e prosperidade jamais podem ser consideradas direitos naturais. São uma dádiva de Deus. Uma vez que a maioria dos homens na terra não possui riquezas, aqueles que as possuem precisam cuidar para que o orgulho por suas próprias conquistas não os domine, causando assim a sua ruína.

19, 20. Esta divisão se encerra com uma nota solene. Israel precisava aprender que se como nação desonrasse sua aliança com Javé, perderia todo e qualquer direito em seu relacionamento com Ele e, quando enfim lhe viesse o juízo, teria apenas que olhar para sua desobediência e seu esquecimento para encontrar a razão. Cada nova geração de israelitas precisava se apropriar deste fato e decidir por si ser obediente a Javé que os amara e os escolhera para Seus próprios propósitos inescrutáveis. De tal decisão dependiam a vida e a morte (*cf.* 30: 15-20).

iii. A conquista é resultado da vontade de Javé, não da justiça de Israel (9: 1-6). Na breve divisão com que nos defrontamos, dois pontos são enfatizados: primeiro, que na Guerra Santa de conquista o vencedor real seria Javé e Israel seria apenas Seu agente; segundo, uma vez que seria Javé quem daria a vitória, Israel não devia alegar que fora conduzido à vitória devido a alguma virtude ou justiça inerente que possuísse. Somente Javé possuía justiça. Por outro lado, havia o fato da iniquidade dos povos de Canaã. Israel, é verdade, não se destacava em qualquer comparação, como se Javé fosse dar a vitória ao mais justo de dois grupos contendores. A justiça comparativa, seja qual for o caso, é difícil de avaliar.

1, 2. Há um otimismo grandioso na convocação de Israel (*cf.* 1: 28-30; 20: 2-5). As dimensões da oposição são aqui descritas em termos

Suas cidades são *grandes e amuralhadas até aos céus*. O único grupo de inimigos mencionado é de origem muito obscura, os *enaquins*, sobre quem as lendas falam como de gigantes, de quem os outros povos indagavam, *Quem poderá resistir aos filhos de Enaque?* A linguagem hiperbólica servia para aumentar o prestígio de Javé, capaz de derrotar mesmo a tais inimigos (cf. 2: 10).

3. Javé é agora apresentado como um *fogo devorador* que derrotaria e expulsaria os inimigos. Não há aqui quaisquer restrições, como acontece em 7: 22. A convocação urgente a batalhas iminentes não permitia uma discussão detalhada do tempo envolvido na execução da tarefa. Era claro que, se Javé prometera uma terra aos patriarcas e essa terra estava ocupada por outros povos, seria necessária uma conquista que envolvesse uma Guerra Santa.

4a. Como iria Israel interpretar tal vitória? A nação poderia argumentar que embora a vitória fosse somente de Javé, era ainda uma vitória que lhe pertencia por direito. A grande palavra *justiça* é agora introduzida. Conforme já temos visto, o termo tem como conotações as idéias de “certo”, “padrão”, “norma”. Há coisas que são “certas” para Deus e outras que são “certas” para os homens. Nas cortes de justiça o inocente era declarado “certo” (*saddiq*), ao passo que o culpado era declarado “errado” (*rāšā'*). Em escala mundial, Javé se ocupava em estabelecer o que era “certo” segundo Sua perspectiva. Na situação corrente era “certo” para Javé o assistir a Israel na conquista da terra, pois esta era a divina promessa. Canaã era ocupada por pessoas que estavam “erradas”. Na busca ativa pela obtenção de Seu propósito de tornar “certas” todas as coisas, Javé conduziu Israel na Guerra Santa. Quando Israel finalmente ocupou a terra, não lhe cabia argumentar que estava “certo” por si mesmo e que Javé nada tinha a fazer senão lhe entregar a terra como recompensa por sua “justiça”. Na verdade, Israel estava longe de ser “certo” (cf. versículo 6). Seus “direitos” neste caso sequer entraram em discussão. Deus tinha Seus próprios propósitos a executar. Em tal execução Ele demonstraria a Sua *justiça*. Ele era “certo” por natureza e ativamente iria estabelecer no mundo o que era “certo”. Para tanto, Ele, como justo Senhor, poderia convocar e utilizar agentes humanos como Israel para trazer a juízo aqueles que eram “ímpios” ou “errados”. A demonstração de elementos como “ira”, “zelo” e “indignação” era apenas uma faceta da justiça de Deus. Na Guerra Santa Javé estava ativa e justamente em ação.

4b 5. Dois fatores estavam em operação: a justiça de Javé e a iniqüidade dos povos de Canaã. O que o futuro reservava para Israel estava nas mãos de Deus. Já que a nação fora escolhida para cumprir os propósi-

## DEUTERONÓMIO 9:6-11

propósitos (cf. Assíria em Is 10: 5, 13, 15; Babilônia em Jr 25: 9; 27: 6; Pérsia em Is 44: 28; 45: 1-6). As duas razões aqui apresentadas para a conquista de Canaã são a *maldade destas nações* (cf. Gn 15: 16), e *para confirmar a palavra que o Senhor teu Deus jurou a teus pais*.

6. Realmente, a alegação de justiça por parte de Israel é expressamente rejeitada. Longe de ser justo, Israel é taxado de “rebelde” (literalmente *duro de pescoço*). O fato de Javé ter persistido com tal nação se deve única e exclusivamente ao Seu grande amor (cf. 7: 6-8; cf. Rm 5: 6-8).

iv. A rebeldia de Israel (9: 7-29). O fato da rebeldia de Israel é ilustrado agora através de alguns relances de suas experiências passadas. O principal incidente aqui mencionado é o do bezerro de ouro (8-21). Os demais são mencionados apenas brevemente (22, 23). Há muitos paralelos entre a presente narrativa e a encontrada em Êxodo 24: 12-18 e Êxodo 32 a 34, incluindo citações diretas. De fato, a presente narrativa pode ser considerada uma reconstituição livre da história de Êxodo.<sup>62</sup>

Em retrospecto, a intercessão de Moisés (18-20, 25-29) é contrastada com a rebelião de Israel (7-17, 21-24). Desta maneira, o amor e a misericórdia de Javé para com Israel são ressaltados.

7, 8. A memória e o esquecimento aparecem em agudo contraste uma vez mais. O duplo imperativo, um em forma positiva, outro em forma negativa, acrescenta peso ao que se segue, ou seja, que Israel havia *provocado Javé à ira* (ou juízo) desde o dia em que saíra do Egito. Esta era uma severa recordação a Israel de que qualquer alegação de justiça era apenas fachada. O supremo exemplo da rebeldia de Israel ocorrera em *Horebe* (Sinai), logo depois de ter aceito, de bom grado, os termos da aliança (Êx 32-34). A história é agora recontada nos versículos 9 a 21.

9-11. As *tábuas de pedra* ou *tábuas da aliança* eram os “documentos” nos quais a aliança fora registrada. Este era o costume tradicional dos tratados de suserania do Oriente Próximo, o serem registrados em *tábuas*. Talvez o mesmo termo seja o pretendido aqui, e daí a tradução “tábuas de pedra” (5: 22; Êx 31: 18; cf. Êx 32: 15s.; 34: 1).

Vários elementos desta narrativa soam de maneira estranha a ouvidos ocidentais: abstinência de água e comida por quarenta dias, a apresentação das placas de pedra a Moisés por Deus e a inscrição dos mandamentos nas placas pelo dedo de Deus. Tal linguagem é comum no Velho Testamento e comum no Oriente. É caso para debate aberto, por exemplo, se o número *quarenta* poderia talvez denotar algo como “por tempo consi-

derável”, ou até mesmo “um período solene de espera e preparação” (cf. Gn 7: 4; 1 Rs 19: 8; Jn 3: 4; Mt 4: 2; At 1: 3). A expressão ocorre em literatura extra-bíblica na Estela de Moabe, linha 8. Mais uma vez, é comum no Velho Testamento atribuir eventos à atividade de Deus quando, na verdade, tais eventos tenham sido realizados por Seus agentes, embora Ele tenha recebido o crédito. Assim, a conquista de Canaã foi obra Sua, embora tenha sido empreendida por Israel. Neste capítulo, Javé aparece como aquele que expulsa os povos de Canaã (4). Nossas mentes ocidentais procuram depressa demais imprimir explicações literalistas e materialistas a tais expressões. Será que esta passagem não poderia simplesmente indicar que, durante um período de preocupação solene com uma santa missão, sob a direção de Deus, o próprio Moisés selecionara as placas e nelas escrevera? No entanto, ele podia perfeitamente dizer que Deus lhe dera as placas e que as palavras que nelas inscrevera eram a própria escrita de Deus. Não são desconhecidas em nosso linguajar moderno expressões como “o Senhor me abriu uma porta”, ou “O Senhor conseguiu um visto para mim”, etc. Tais antropomorfismos são necessários em vista de nossas limitações humanas, se desejarmos apreender, mesmo de maneira limitada, os mistérios da pessoa e da atuação de Deus. (Veja o comentário sobre 5: 22).

12-14. Mal completada a tarefa, Moisés foi dominado por uma sensação de urgência em retornar ao acampamento israelita, onde o povo que ele trouxera para fora do Egito havia feito uma *imagem fundida* (Êx 32: 7-10, 15, 19, 20) e se envolvido em atividades que demonstravam claramente terem eles quebrado sua aliança e dado sua lealdade a outro deus. Isto resultaria na entrada em operação das maldições previstas na aliança, duas das quais são mencionadas aqui, a destruição das pessoas envolvidas e a remoção de seus nomes da memória humana. Em tal contexto Javé sugeriu que Ele poderia igualmente bem cumprir seus propósitos através de Moisés e de seus descendentes, que eram, é claro, descendentes de Abraão.

A natureza do bezerro de ouro exige algum comentário. Era, em qualquer hipótese, uma contravenção do segundo mandamento (5: 8). Tem-se sugerido que esta imagem deve ser comparada às imagens de animais em outras religiões do Oriente Próximo, que serviam como pedestais de apoio para as divindades. Vários exemplos excelentes de tal costume ainda existem hoje.<sup>63</sup> Num exemplo particular, o deus da tempestade adorado em Canaã ficava de pé sobre o dorso de um touro. Outras divindades apareciam sobre outros animais. Estes não eram propriamente objetos de culto mas símbolos das divindades. Em alguns exemplos do antigo

## DEUTERONÔMIO 9:15-24

Oriente Próximo os animais aparecem sozinhos, mas o contexto sugere que eles representam uma divindade.<sup>64</sup> A tentativa de simbolizar a presença de Javé entre Seu povo por meio de um bezerro de ouro só poderia levar a profunda confusão, pois sugeria idolatria, mesmo que a sua intenção fosse animar os fracos de coração de Israel, simbolizando a presença de Javé entre eles.

15-17. Quando Moisés desceu da montanha carregando o documento da aliança em suas mãos, descobriu que a aliança já havia sido quebrada. Ele confirmou esta quebra da aliança partindo em pedaços o documento em que ela estava registrada. Numerosos documentos hoje existentes confirmam que esta era a praxe no caso de quebra de tratados no antigo Oriente Próximo.<sup>65</sup> Se a aliança viesse a ser subsequentemente renovada era obrigatória a preparação de outro documento.

18, 19. O tema dos *quarenta dias e quarenta noites* reaparece, denotando desta vez um prolongado período de intercessão por parte de Moisés. Devido à violação da aliança Israel se tornara suscetível às suas maldições (19). O medo de tais conseqüências levou Moisés a interceder perante Javé em favor do povo. O conteúdo da oração é apresentado nos versículos 25-29. Os outros versículos nesta divisão (20-24) são realmente um parênteses.

20. A intercessão de Moisés por Arão não é mencionada em Êxodo. Isto é surpreendente pois fora Arão quem fizera o bezerro de ouro (Êx 32: 1-6), e era de se esperar que o juízo caísse também sobre ele. Até mesmo o Sumo-sacerdote de Israel precisou ser resgatado do juízo iminente, segundo Deuteronômio. Quão desprovido de mérito, portanto, e quão dependente da misericórdia de Deus era um povo cujo próprio sumo-sacerdote tinha que ser resgatado à morte! O incidente é mencionado aqui não em ordem cronológica, necessariamente, mas por causa de seu valor probatório no contexto da exposição da rebeldia de Israel.

21. A ação de Moisés ao esmagar aquela *causa pecaminosa* oferece uma poderosa ilustração do que se deve fazer em tais casos. Há numerosas ordens em todo o livro de Deuteronômio para destruir todos os objetos de culto pagão (cf. 7: 5, 25; 12: 3, etc.).

22-24. O incidente de Horebe não foi o único. Houve ainda os incidentes de *Taberá* (Nm 11: 1-3), onde o povo murmurou; de *Massá* onde Deus foi posto à prova quando faltou água para o povo (6: 16; Êx 17:

64 O. R. Gurney, *The Hittites* (1964), pp. 134, 149.

65 E. F. Weidner, "Politische Dokumente aus Kleinasien" *Babylonian*...

1-7; Nm 20: 10-13); de *Quibrote-Taavá*, onde o povo murmurou por causa do maná (Nm 11: 31-34); e de *Cades-Barnéia*, onde a mais crassa falta de fé foi demonstrada quando os espias trouxeram seu relatório (1: 21-36; Nm 13: 14). Em cada um destes casos Israel questionou o plano de Deus para a sua vida; nem creram em Suas promessas nem obedeceram Seus mandamentos.

25-29. Depois das digressões tópicas, a narrativa retorna à oração mediatória e intercessória de Moisés. Não fosse por essa oração e pelo perdão de Deus, Israel teria perecido em Horebe. Foi poupado apenas para se rebelar vez após vez. O incidente em Horebe devia ter-lhe revelado seu caráter rebelde, e a oração poderosa de Moisés e a misericórdia de Javé deveriam ter encorajado a nação a demonstrar a lealdade apropriada a seu soberano Senhor. Infelizmente, seu caráter era incrivelmente obstinado. Israel precisava continuamente do perdão divino e da intercessão de Moisés para sua preservação. Moisés cumpria uma função múltipla; era o líder carismático de Israel, seu mediador entre a nação e Deus (5: 23-29), seu intercessor (Êx 32: 11-14, 31, 32; 33: 12-16; Nm 14: 13-19) e até mesmo aquele que sofreu por causa do pecado de Israel (1: 37; 3: 23-29; cf. Êx 32: 32). Consultar o comentário sobre 3: 23-29. Os detalhes da oração de Moisés são significativos. Ele lembra a Deus que aquele era o povo que Deus havia *redimido* (*pādâ*) do Egito *com poderosa mão* (26). Além disso, este mesmo povo produzira aqueles que haviam sido obedientes, Abraão, Isaque e Jacó. Inda mais, se a destruição viesse sobre aquele povo, os egípcios iriam zombar dEle, dizendo que Aquele que os tirara do Egito não fora capaz de levá-los à terra prometida (28). Portanto, a despeito da rebeldia e iniquidade do povo (27), e em consideração tanto ao seu prestígio e autoridade entre as nações quanto à Sua promessa aos patriarcas, Moisés insta com Deus para que detenha Sua mão de juízo. Se Ele destruísse Israel naquele momento, mesmo que tal ação fosse apenas o resultado natural de uma aliança quebrada, e mesmo que, mais tarde, Ele viesse a cumprir Suas promessas aos patriarcas de outro modo, Sua ação seria mal interpretada. Isso porque o êxodo fora ao mesmo tempo um julgamento contra a pecaminosa nação egípcia e a redenção de Seu próprio povo oprimido, a Sua herança. Se Ele não realizasse cabalmente essa redenção, levando Seu povo até a terra prometida, os homens perderiam o temor por Ele, pensando que Seus poderes eram limitados. As sanções da aliança quanto a maldições e bênçãos seriam desprezadas.

O papel de Moisés como intercessor se destaca fortemente aqui (cf. Êx 32: 11-14, 31, 32; 33: 12-16; 34: 9; Nm 14: 13-19). Embora sua atua-

## DEUTERONÓMIO 10:1-4

tra que, não fosse pela intercessão totalmente altruísta de Moisés e pelo perdão misericordioso de Deus, a nação teria sido destruída. Moisés assume, assim, lugar junto àqueles de quem Tiago (5: 16) diz, “Muito pode pela sua eficácia a súplica do justo”. (Cf. Abraão em Gn 18: 23-32; Samuel em 1 Sm 8: 6-9, 21, 22; 12: 7, 17s.; Elias em 1 Rs 18: 36-39; Daniel em Dn 6: 10; os cristãos em Atos 4: 23-31.) O exemplo de muitos no Velho Testamento e a exortação à oração intercessória (1 Ts 5: 17; 1 Tm 2: 8, etc.) permanecem com o crente de nossos dias. “Muito mais se realiza através da oração do que este mundo jamais sonhou” (Tennyson). O perdão misericordioso de Deus para com os homens pecadores está intimamente ligado à intercessão constante.

v. A renovação da aliança (10: 1-11). No campo secular, a renovação de uma aliança, depois de sua violação, envolvia a preparação de novos documentos e a declaração de novos votos de fidelidade. Assim aconteceu com Israel (Êx 34: 1-4). Nos versículos que se seguem temos um registro condensado do incidente, sem atenção especial a uma cronologia exata. Era suficiente chamar atenção a alguns dos aspectos mais importantes de tais eventos que presumivelmente todos conheciam. Moisés desejava chegar à conclusão do argumento e a importante pergunta: *Agora, pois, ó Israel, que é que o Senhor requer de ti?* (12).

1-4. Nestes versículos o relato da construção da arca como receptáculo para as tábuas de pedra é interligado com o relato da preparação e inscrição das tábuas que mais tarde seriam nela depositadas. Esta divisão tem um propósito sintetizador, visando declarar de maneira abrangente e geral que Deus, em Sua misericórdia, havia renovado a aliança com Seu povo rebelde. A arca é mencionada como sendo o lugar em que o documento da aliança estava guardado. Coisas que estavam intimamente relacionadas são aqui unidas, sem atenção estrita a ordem cronológica ou intervalos de tempo. Na verdade, todo o processo levou algum tempo, pois os documentos tinham que ser preparados, a arca tinha que ser feita e o tabernáculo construído. Os detalhes são apresentados em Êxodo 35: 30ss.; 36: 2; 37: 1; 40: 20, 21. Quanto às expressões *Escreverei nas duas tábuas as palavras que estavam nas primeiras . . .* (2) e *Escreveu o Senhor nas tábuas, segundo a primeira escritura* (4), consultar o comentário sobre 9:9-11.

A exigência de que o documento da aliança fosse alojado na arca é um reflexo do costume secular no antigo Oriente Próximo. Era normal colocar cópias dos documentos de tratados nos santuários das partes contratantes, onde estariam sob a vigilância das divindades que garantiriam o tratado e, em caso de violação, visitariam a parte ofensora com julgamento e castigo. Incidentalmente, os tratados eram escritos em duas cópias, uma para cada parte.

que ela parece ter tido um papel importante na vida de Israel.<sup>66</sup> Tal fato pode se dever, entretanto, à ênfase que Deuteronômio dá à própria aliança, e não à construção da arca ou aos rituais associados com o santuário central. Tais rituais eram, de qualquer modo, apenas uma expressão de lealdade e reverência a Javé, o Deus da aliança. Deve-se notar que as novas tábuas eram idênticas às primeiras, que Moisés quebrara, *i.e.* a mesma aliança foi renovada depois de Javé conceder perdão ao povo (o versículo 4 pressupõe 9: 19 e 10: 10). Javé tinha apenas uma aliança para com Seu povo, que surgira dos mesmos atos poderosos e que fazia as mesmas exigências ao povo. Mesmo no grande dia de renovação visualizado por Jeremias (Jr 31: 31-34), esta mesma lei será escrita no coração, a eterna lei de Deus. O sentido em que a lei poderia ser nova naquele dia é que ela seria administrada de maneira diferente, teria um novo mediador, e seria escrita nos corações, mas seria fundamentalmente a mesma aliança. O grande tema dos dias de Moisés era “Eu serei o vosso Deus e vós sereis o meu povo” (Lv 26: 12), e “Eu vos tomarei por meu povo e serei o vosso Deus” (Êx 6: 7). A mesma fórmula é utilizada nos dias apostólicos (2 Co 6: 16) e no Apocalipse (Ap 21: 3). No entanto, embora a fórmula permaneça a mesma, adquire um novo significado à medida que os séculos transcorrem, até ganhar significado tão profundo que a velha aliança mal pode ser reconhecida nela, de modo que é chamada uma “nova aliança”.

5. Toda uma série de eventos posteriores, cobrindo um grande período, é registrada numa frase bastante condensada.

6, 7. Este pequeno fragmento é relatado na terceira pessoa, como um parêntese no argumento central. Se Deuteronômio assumiu sua forma final algum tempo depois da morte de Moisés, estes dois versículos podem ser considerados um fragmento de um antigo itinerário citado de uma fonte desconhecida e aqui preservado. Sua origem não é conhecida, como também não é a razão de sua inserção neste ponto da narrativa. Os lugares *Beerote-Bene-Jaacã* (os poços de Bene Ja'akan) e *Moserá* são conhecidos em Números 33: 30-32, onde aparecem em ordem inversa. Obviamente existiam listas diferentes de lugares visitados durante a viagem. O Velho Testamento nem sempre se interessa na ordem ou na cronologia exata (*cf.* a ordem das tentações em Mateus 4 e em Lucas 4 no Novo Testamento). Os poços de Bene Jaacã são, possivelmente, a moderna El Birein, doze quilômetros ao norte de Cades-Barnéia (Ain Kadesh), enquanto que Moserá deveria ser buscada uns quinze quilômetros a leste, em 'Abde ou no Wadi Harouniyeh.

66 Consultar R. de Vaux. *Ancient Israel* (1962), pp. 297-302, onde há um

## DEUTERONÓMIO 10:8

Deuteronômio registra a esta altura a morte de Arão. Em outros lugares ela é reportada como tendo acontecido no Monte Hor, “nos confins da terra de Edom” (32: 50; Nm 20: 22-29). As duas áreas são aproximadamente idênticas. Uma conjectura interessante foi feita uns cem anos atrás,<sup>67</sup> de que Números 33: 36b-41a, vinha imediatamente após o versículo 30a e que a ordem original das paradas fora: o deserto de Zim (Cades), Monte Hor, Moserote, Bene-Jaacã, Hor-Gidgade, Jotbata, Abrona, Ezion Geber, Zalmona, etc. Em tal caso, Moserá era próxima ao Monte Hor. A observação, e *Eleazar, seu filho, oficiou como sacerdote em seu lugar*, indica que além de restaurar a aliança, Deus restaurara o sacerdócio de Arão e, a despeito do pecado de Arão em Sinai, investira seu filho com seu alto posto quando de sua morte. Isto foi, sem sombra de dúvida, graça e misericórdia.

8. Depois do parêntese dos versículos 6 e 7 somos novamente levados de volta aos acontecimentos em Horebe (5). Os detalhes são fornecidos em Êxodo 32: 25 - 29, onde se descreve a consagração da tribo de Levi. Os levitas haviam sido separados para os sagrados deveres do Tabernáculo devido ao zelo por Javé. Enquanto que os deveres sumo-sacerdotais do santuário central ficavam limitados à família de Arão, a tarefa de guardar a lei e a arca onde os documentos da aliança ficavam guardados fora entregue aos levitas. Comparar Números 3 e 4 quanto aos detalhes sobre a consagração dos levitas. Nos séculos que se seguiram, os levitas, espalhados por toda a terra, devem ter executado uma grande quantidade de ministério fiel. Não é nada improvável que grupos de levitas fiéis tenham preservado a verdadeira fé na aliança em dias de apostasia. Três funções principais dos levitas são aqui apresentadas: a. *levar a Arca da aliança* (Nm 3: 31; 4: 15), tarefa especial dos coadjuvantes, uma família não sacerdotal da tribo de Levi. A arca é mais amplamente descrita como *a arca da Aliança de Javé*, i.e. e arca que continha os documentos da aliança, as tábuas da Lei; b. *estar diante de Javé, para O servir, etc.* A expressão *estar diante de* é uma frase idiomática que significa “atender a”, “servir”. É utilizada para vários tipos de serviço no Velho Testamento, tais como o de um vasalo a seu senhor, um profeta a Deus e um sacerdote a Deus (17: 12; Jz 20: 28; 1 Rs 10: 8; 17: 1; 18: 15; Jr 52: 12; Ez 44: 15). Esta tarefa é aqui limitada aos levitas sacerdotes (18: 5; 21: 5; Nm 6: 23s.). Os levitas não-sacerdotes, contudo, os auxiliavam (18: 7); c. *abençoar em seu nome*, tarefa limitada aos levitas sacerdotes (21: 5; Lv 9: 22; Nm 6: 23). Em raras ocasiões este ministério era realizado pelos reis (2 Sm 6: 18; 1 Rs 8: 14, 55). Para um tratamento mais completo do assunto do lugar dos levitas veja o comentário sobre 18: 1-8.

9. Devido a estas responsabilidades a tribo de Levi não tinha uma porção ou herança na terra, *i.e.* nenhuma área lhes fora designada para que dela derivassem o seu sustento. Em lugar disso a tribo de Levi era sustentada pelos dízimos e outras ofertas trazidas ao Senhor pelo povo. Este é o sentido da expressão *Javé é a sua herança* (*cf.* 12: 12b; 14: 27b, 29; 18: 1). A despeito da frase *como Javé teu Deus lhe tem prometido*, não há qualquer registro no Pentateuco de tal pronunciamento a toda a tribo de Levi. Em Números 18: 20 a frase é dirigida a Arão mas isto, sem dúvida, foi entendido como algo dirigido a toda a tribo, como é sugerido pelos versículos seguintes, 21-24.

10, 11. Os resultados da intercessão de Moisés são resumidos (9: 18, 25). Uma vez mais Javé retivera Sua mão de Juízo (*ainda por esta vez; cf.* 9: 19). Antes, Moisés recebeu a ordem de reiniciar a jornada à frente do povo.

**f. Uma Chamada ao Compromisso: Que o Senhor Teu Deus Requer de Ti? (10: 12 – 11: 32)**

A expressão *E agora* é comum em contextos onde, depois de um recitativo dos atos de Deus, o povo precisava ser levado a um ponto de decisão pessoal quanto a determinado assunto (*cf.* 4: 1; Êx 19: 5; Js 24: 14, *etc.*). Tal decisão equivalia a escolher entre a bênção e a maldição (11: 26-32). Quem os chamava à obediência era Javé, o seu Deus. Ele era o Juiz de toda a terra, cujo julgamento imparcial já se fizera conhecido no Egito e no deserto (11: 1-7) e viria a ser novamente manifesto em Canaã (11: 8-25). O que, então, Javé, o Deus de Israel, exigia de Seu povo? Em resumo, total lealdade a Ele e plena obediência às exigências de Sua aliança.

i. O que é que o Senhor teu Deus exige de ti? (10: 12-22). 12, 13. A pergunta retórica *Agora, pois, ó Israel, que é que Javé teu Deus requer de ti?* deveria ser comparada a Miquéias 6: 8. A totalidade dos requisitos de Deus pode ser resumida sob cinco exigências: *temê-IO* (reverenciá-IO), *andar em todos os Seus caminhos, amá-IO, servi-IO* com a totalidade do ser, e *guardar Seus mandamentos e estatutos*. Os verbos *temer* (reverenciar), *andar, amar, servir e guardar* ocorrem muitas vezes em Deuteronômio (*e.g.* 6: 13s.; 10: 12, 20; 11: 22; 13: 4, *etc.*). Eles representam atitudes interrelacionadas. A base de toda obediência se constitui de reverência por e amor a Deus (6: 4-19). Pessoas em quem tais atitudes estejam presentes irão *andar* nos caminhos de Deus, *servir* a Ele e *guardar* Suas leis. O homem que ama a Deus há de servi-IO e observará Suas leis, pois *haverá sempre um modo de amar a Deus enquanto negligencia Sua lei.*

## DEUTERONÓMIO 10:14-15

Deus não é um fardo a ser carregado, mas a graciosa provisão divina para o bem de Israel (13). Viver bem significa obedecer a lei de Deus, e obedecer pressupõe um amor reverente por Aquele que deu a lei (cf. 11: 1-25).

14, 15. Por que deveria Israel responder a Javé seu Deus com lealdade tão completa? As profundezas são medidas pela resposta que se segue. Não era apenas por causa de Seus atos salvadores ou porque o bem estar de Israel estivesse condicionado a tal obediência. A razão real era mais profunda. Israel devia amar a Deus porque Deus o amara primeiro. Eis aqui um quadro magnífico da grandeza de Deus, a Quem pertencem os céus e a terra. O contraste com o insignificante Israel é chocante. No entanto, Deus amou a Israel. Os termos em que a completa independência de Deus é descrita são superlativos. A expressão *os céus dos céus*, i.e. os mais altos céus, exaure a idéia de céu. A Deus pertencem não apenas os céus, mas os mais altos céus. A terra e tudo que nela há também Lhe pertencem. Deus parece estar acima de qualquer necessidade pessoal. Fosse Ele buscar a companhia dos homens era de se esperar que buscasse nações grandes e poderosas. Aquele, entretanto, que habita a eternidade (Is 57: 15), a quem pertencem as alimárias aos milhares sobre as montanhas (Sl 50: 10), e perante quem as nações são como gotas de um balde (Is 40: 15), amou a Israel acima de todas as outras nações. Há aqui um profundo mistério. É por esta razão, basicamente, que Israel deveria responder a Ele em reverência e amor. Javé determinara Seu amor para com os patriarcas e elegeu seus descendentes após eles. Em particular, Ele escolhera aqueles que ali se encontravam (cf. 7: 6-11). Esta realidade é ressaltada pelo forte advérbio disjuntivo e restritivo "entretanto", ou *tão somente (raq)*, que estabelece um vívido contraste entre todo um universo e aquele pequeno grupo de pessoas de quem se diz que *Javé se afeiçoou* deles. O verbo denota "ligar-se a" ou "ter prazer ou deleite em". Por que razão teria Ele desejado amar especificamente os patriarcas permanece um mistério oculto na mente divina.

O cristão é imediatamente lembrado das muitas afirmações neotestamentárias do amor de Deus para com Seus filhos. Em particular, o amor de Cristo por aqueles a quem redimiu é constantemente ressaltado (Jo 3: 16; 13: 1; Gl 2: 20; Ef 2: 4; 5: 2, 25; 2 Ts 2: 16; 1 Jo 4: 10, 11; Ap 1: 5). É importante que o cristão compreenda que no Novo Testamento, a igreja cristã (grego *ekklesia*) é considerada o verdadeiro povo de Deus (Tg 1: 1; 1 Pe 2: 5, 9, 10). Os cristãos são os verdadeiros "judeus" (Rm 2: 29; cf. Ap 2: 9), o verdadeiro Israel (Rm 9: 6), Israel segundo o Espírito (Rm 8: 1-11), a semente de Abraão (Gl 3: 29), o Israel de Deus (Gl 6: 16), a circuncisão (Fp 3: 3; Cl 2: 11), o povo de propriedade exclusiva (Tt 2: 14; 1 Pe 2: 9s.; cf. Ex 19: 5). A igreja primitiva não se considerava uma seita no Israel maior ou judaísmo...

ele vê apenas um Israel no qual os gentios são enxertados, de modo que não há diferença entre a igreja e Israel. O verdadeiro Israel era constituído através de um relacionamento de fé, e não meramente na base de descendência física.<sup>68</sup>

16. A metáfora da circuncisão é agora empregada com referência ao coração. Um coração incircunciso é aquele que é, podemos dizer, fechado e imune à penetração de Deus, assim como ouvidos incircuncisos (Jr 6: 10) são aqueles que, cobertos, ouvem imperfeitamente, e lábios incircuncisos (Ex 6: 12, 30) são aqueles que falam incoerentemente por estarem selados, total ou parcialmente. Se o impedimento é cortado (o paralelo com a circuncisão física é óbvio), então o coração circuncidado se torna aberto e, livre de impedimentos e obstruções, torna-se maleável e ameno à direção de Deus. O resultado de tal circuncisão será submissão à vontade de Deus e o fim da rebeldia. Nada menos que isso faz jus ao inescrutável amor eletivo de Deus. Realmente, sem circuncisão do coração são impossíveis o verdadeiro temor e o verdadeiro amor a Deus. Paulo viria a declarar, séculos mais tarde, “Nós somos a circuncisão, os que adoramos a Deus no Espírito, e nos gloriamos em Cristo Jesus e não confiamos na carne” (Fp 3: 3; cf. Rm 2: 25-29). Consultar o parágrafo final do comentário sobre os versículos 14, 15 acima.

17, 18. A majestade de Javé e Sua tremenda justiça ofereciam um motivo adicional para a obediência. Claramente, este é o Deus com quem os cristãos têm que se haver. Na presença de tal Deus, somos exortados pelas palavras de Hebreus 12: 28s.: “. . . sirvamos a Deus de modo agradável, com reverência e santo temor; porque o nosso Deus é fogo consumidor.” É de particular interesse que Hebreus, assim como Deuteronômio, se relaciona ao êxodo e à peregrinação pelo deserto. O escritor aos Hebreus, cerca de 1400 anos depois dos acontecimentos originais, ainda estava imbuído de profunda reverência e temor.

O notável acúmulo de títulos para Deus no versículo 17 tinha como propósito, sem dúvida, enfatizar a singularidade, a absoluta supremacia e total soberania de Javé sobre todos os outros poderes do universo. Javé é *o Deus dos deuses* e *o Senhor dos senhores*, i.e. o supremo Deus e o supremo Senhor, o governante irrestrito de todos os poderes nos céus e na terra (Sl 95: 3). Estes não eram simples títulos honoríficos como os utilizados numa religião politeísta, mas eram basicamente uma afirmação de monoteísmo. Uma vez que se aceite que nenhum outro deus ou senhor tem poder ou significância além de Javé, e que Ele e somente Ele é digno de adoração e devoção, o politeísmo está eliminado. A declaração adicio-

## DEUTERONÓMIO 10:19-20

nal, de que Javé é grande, poderoso e temível, lembraria a Israel os poderosos atos de livramento que Ele executara nos dias do Êxodo. O adjetivo poderoso (*gibbôr*) é usado comumente para descrever guerreiros, e parece ter matizes da Guerra Santa na qual Javé, como líder na batalha, exibia as qualidades de um guerreiro (Sl 24: 8; Is 9: 6; 10: 21; 42: 13; Jr 20: 11). Também se podem distinguir nuances de reverência e temor no uso deste adjetivo. Um Deus que podia visitar o obstinado Faraó do Egito com juízos tão variados e eficazes devia, certamente, ser temido e reverenciado. Mais uma vez Javé é apresentado como um Deus imparcial (literalmente, “ele não levanta rostos”). Ele não faz acepção de pessoas. Perante o Seu tribunal de justiça todos os homens são iguais. Com Ele não haverá jamais o aborto da justiça por meio do suborno.

No aspecto positivo e ativo, e como outra faceta de Sua “justiça”, Ele se preocupa em estabelecer justiça para os fracos e desvalidos, para os órfãos, viúvas e estrangeiros (*gēr*).<sup>69</sup> Destes últimos se diz que Javé os ama e provê suas necessidades. Qualquer grupo de estrangeiros residentes está sempre em perigo de opressão, tanto no Israel antigo quanto na sociedade moderna. Em Deuteronômio e em outras partes do Velho Testamento, Israel é exortado a mostrar bondade a tais pessoas (1: 6; 10: 19; 24: 14, 17: 27: 19; Êx 23: 9). Em muitas passagens eles são incluídos com os israelitas no desfrute das bênçãos da aliança, de modo que também se esperava que cumprissem a lei e celebrassem as festas religiosas (16: 11, 14; 26: 11; 29: 10, 11; 31: 12). Em outras passagens, como nesta, eles são incluídos com os órfãos e as viúvas como objeto de cuidado (14: 29; 24: 17-22; 26: 11-13). É claro que neste aspecto o cristão em nada difere do israelita e a ênfase deste versículo em uma consciência social é igualmente aplicável. O Novo Testamento tem muito a dizer sobre a responsabilidade dos cristãos nesta área, quer diretamente quer por implicação (Rm 12: 13; 1 Co 16: 1s.; 2 Co 8: 1-6; Tg 1: 27; 2: 1-7).

19. Uma razão para o amor ao estrangeiro residente pode ser inferida da discussão acima: ele deve ser amado porque Deus o ama. Outra razão é agora apresentada. Israel mesmo conhecera a condição de estrangeiro residente no Egito e podia dar o devido valor a tal cuidado amoroso (5: 15; 15: 15; 16: 12; 24: 18-22). A injunção “Amarás ao teu próximo como a ti mesmo”, embora não apresentada formalmente em Deuteronômio, é claramente apresentada neste princípio. Tal injunção era evidentemente conhecida em Israel, a julgar por Levítico 19: 18.

20. Cf. versículos 12, 13.

21, 22. Javé é descrito, finalmente, de duas maneiras. *Ele é o teu louvor, i.e.* Ele deve ser o objeto do louvor de Israel. Novamente, *Ele é o teu Deus*, Aquele que executou poderosos atos de livramento. Israel fora testemunha daqueles atos divinos, não especificamente as pessoas que se achavam nas planícies de Moabe, mas Israel como nação (1: 5; 29: 1). De fato, a geração mais velha, os que tinham estado fisicamente presentes ao êxodo, haviam morrido no deserto. De acordo com Números 14: 29, 30, pessoa alguma de mais de vinte anos de idade ao tempo da rejeição do relatório de Josué e Calebe, em contradição ao relatório negativo dos demais espias, entraria na terra prometida. Presumivelmente, portanto, os de menos de vinte anos de idade tinham a possibilidade de entrar. No que diz respeito à nação como tal, todavia, era verdade que tinha testemunhado os atos de onipotência divina que haviam encheido os homens de temor e tremor. O simples fato de ter transformado um pequeno grupo de setenta indivíduos (Êx 1: 5) numa nação de tamanho considerável, não era o menor de Seus milagres. A expressão *como as estrelas do céu em multidão* é um exemplo típico de hipérbole oriental (1: 10; 28: 62). Este simples fato constituía uma razão por que Javé podia reivindicar a gratidão e a lealdade de Israel.

ii. Um apelo ao passado. A relação da obediência à bênção (11: 1-9). Com o capítulo 11 encerra-se a discussão dos princípios gerais que deveriam governar a vida de Israel. O capítulo deve ser entendido como uma reenfatização de tais princípios antes que as leis detalhadas do chamado Código Deuteronomico (12:1 – 26:9) sejam apresentadas. A lógica do argumento contido nos capítulos 5 a 11 pode ser apresentada da seguinte maneira: uma introdução geral centralizada nos Dez Mandamentos (capítulo 5); declaração e discussão dos princípios gerais (capítulos 6 e 7); lições importantes da história (capítulos 8 - 10: 11); a exigência divina (10: 12-22); peroração final (capítulo 11).

Numa perspectiva ampla, o capítulo 11 trata da importância da escolha que se acha diante de Israel – obediência ou desobediência. Israel é exortado a obedecer a Deus no reconhecimento pleno do fato de que a desobediência leva a conseqüências desagradáveis (vv. 1-9). Há uma íntima ligação entre a obediência e um desenvolvimento bem sucedido na terra prometida (vv. 10-17, 22-25). Estes fatos tão importantes deveriam ser ensinados aos filhos (vv. 18-21). A escolha final com que Israel se deparava era obediência ou desobediência, bênção ou maldição (vv. 26-32).

1. Este versículo estabelece a conexão com o parágrafo de 10: 12-22, onde o pronome da segunda pessoa do singular é usado. O uso do pronome

## DEUTERONÓMIO 11:2-9

Aqui o mandamento duplo é *amar a Javé teu Deus e guardar os seus preceitos*. As duas idéias são intimamente relacionadas, como já vimos. A palavra *preceitos* (*mišmeret*) ocorre apenas aqui em Deuteronômio. Em outras partes do Velho Testamento ela se refere às exigências de Javé quanto a observância religiosas (Lv 8: 35; 18: 30; 22: 9; Nm 9: 19, 23), ou mais geralmente a qualquer exigência feita por Javé (Gn 26: 5; Js 22: 3; 1 Rs 2: 3).

2.4. A audiência a quem foram dirigidas estas palavras nas planícies de Moabe era bem diferente daquela que testemunhara os poderosos atos de Deus nos dias do êxodo. Toda a geração anterior havia morrido no deserto e aqueles que haviam escapado do Egito estavam reduzidos aos que tinham menos de vinte anos de idade naquela ocasião (Nm 14: 29. Cf. comentário sobre 10: 21). A esses se somavam aqueles que haviam nascido durante a peregrinação no deserto. O povo presente em Moabe testemunhara algo das maravilhosas intervenções de Deus, ou delas sabia por ouvir dizer. Moisés se dirigiu a todos eles e os exortou a considerar a *disciplina* (*mūsār*) do Senhor, *i.e.* Sua instrução. Segue-se uma série de substantivos no caso acusativo, como se estes constituíssem a instrução mencionada — *a grandeza de Javé, a sua poderosa mão, e o seu braço estendido, e também os seus sinais, as suas obras que fez no meio do Egito a Faraó*. O espectro de termos aqui utilizados aparece em outros lugares no Velho Testamento e parece representar uma forma padronizada de expressão (3: 24; 4: 34; 6: 22; 7: 8, 19; 9: 26). Cada expressão tem referência ao juízo divino contra o Egito. Havia aqui instrução para o homem de discernimento em Israel.

5-7. A atenção dos ouvintes é dirigida aos incidentes ocorridos durante a peregrinação pelo deserto. O episódio de *Datã e Abirã* é mencionado em particular. Vemos em Números 16 que estes homens se rebelaram contra a autoridade de Moisés, o líder escolhido por Javé, sendo destruídos com suas famílias e propriedades quando a terra os engoliu. A narrativa em Deuteronômio não se refere a Coré. A lição pertinente era, obviamente, que a recusa em aceitar o homem a quem Deus indicou por líder era equivalente à rejeição do próprio Deus. A rejeição de um líder indicado por Deus não se limita apenas a esta história do Velho Testamento. Tal foi a experiência comum de profetas como Amós (Am 7: 12-16), Jeremias (Jr 1: 18s., etc.), Ezequiel (Ez 3: 4-9). O clímax de tal atividade se deu com a rejeição do próprio Senhor Jesus, como os evangelhos testemunham repetidas vezes. Tal tendência, entretanto, é universal e surge da falta de disposição do homem em se sujeitar à condição de criatura sob a soberania divina.

povo. A conjunção *para que* (*lema'an*) acrescenta um tom carregado de contingência. O cumprimento da promessa divina não era automático. Se fosse necessário Deus poderia cumprir Sua promessa unicamente através de Moisés e seus descendentes (*cf.* 9: 14). A promessa se baseava não somente em descendência física mas principalmente na obediência.

iii. A bênção de Javé na terra prometida é apenas para os obedientes (11: 10-25). Traça-se aqui uma comparação entre o Egito e a terra prometida. No Egito a terra produzia seus frutos somente em resposta ao esforço do homem, cuja parte era simplesmente irrigá-la com as abundantes águas do Nilo. Em Canaã, onde não havia irrigação, o povo teria que depender de Deus para seu suprimento de água. Se Israel amasse e servisse a Javé em obediência a Seus mandamentos, Ele derramaria bênçãos naturais abundantes sobre a nação. A desobediência e a rebelião, por seu turno, resultariam em falta de chuva e a conseqüente falta de produtos agrícolas.

10. Durante o período de opressão no Egito, os Israelitas haviam se envolvido com todo tipo de serviço rural, tendo assim se familiarizado com os métodos egípcios de agricultura (*Êx* 1: 14). O Nilo, alimentado pelas neves da África Central, fornecia água abundante, que era levada às áreas cultivadas por meio de valas e canais. A água era tirada do rio com um instrumento simples, o *shaduf*, que consistia de um recipiente preso à extremidade de uma haste suspensa. Era, assim, jogada em canais maiores, dos quais fluía para uma complexa rede de valas mais estreitas. À medida que cada área recebia a água necessária, as valas eram obstruídas por um simples empurrar de montes de terra com os *pés*. Subseqüentemente a água podia ser readmitida àquela vala, removendo-se com o pé a terra que a obstruía. O Egito era *como uma horta*, exigindo cuidado constante mas produzindo colheitas magníficas. O dispêndio contínuo de esforço humano poderia dar a impressão de que a produtividade da terra se devia inteiramente ao trabalho humano.

11, 12. Canaã, a nova terra, era de terreno acidentado, e não possuía as vantagens do Egito, com seus constantes recursos hídricos, de modo que devia sua prosperidade eventual à chuva que Javé mandasse. Depender somente de Javé era uma prova para a fé. Daí a terra da promessa ter-se tomado uma terra de significado religioso para Israel.

13-15. Se Israel amasse e servisse a Javé com todo o seu ser (*coração e alma*), Javé lhe daria a seqüência regular de chuvas em sua estação própria, *as primeiras* (*yôreh*), que caem sob a forma de fortes aguaceiros

## DEUTERONÓMIO 11:16-17

chuvas da primavera em março-abril eram as últimas antes do verão e lançavam um manto verde sobre a terra. Entre estes dois períodos havia outras épocas de chuva. Na verdade, a chuva que caía entre os dois períodos aqui mencionados era, sob alguns aspectos, a mais importante, caindo em forma de tempestades e aguaceiros durante toda a estação chuvosa.<sup>70</sup> A última chuva era indispensável às árvores frutíferas e à consolidação da colheita. Havendo tais chuvas os agricultores colheriam seus cereais, suas uvas e azeitonas para prover comida para o povo. As chuvas também asseguravam pastagens para os rebanhos.

16, 17. Se Israel atribuísse tais bênçãos a outros deuses, tais como Baal, Hadade, etc. (cf. Os 2: 7-14), Javé as retiraria de Seu povo, pois tal ato seria equivalente a um rompimento da aliança e resultaria na entrada em vigor das maldições nela prescritas. Falta de chuva, colheitas fracassadas e destruição da vida eram maldições-padrão em todo o Oriente Próximo, achando-se escritas em vários tratados que nos foram preservados. Estes versículos dão expressão à crença, encontrada em muitas outras partes do Velho Testamento, de que havia uma íntima conexão entre a lealdade e a obediência a Javé e a bênção material (cf. Am 4: 6-10). Deus era soberano tanto sobre a natureza quanto sobre a história e podia fazer com que o clima e outros fenômenos naturais contribuíssem para a realização de Seus propósitos na história (Gn 6 - 9; 1 Rs 17: 1; Jl 2: 11; Am 4: 7; Ag 2: 17; cf. 1 Co 11: 29s.; Tg 5: 17s.). Esta é uma doutrina de difícil interpretação em casos particulares, sendo a outra face da moeda da idéia de que o sofrimento é sempre resultado do pecado (e.g. Jó). Frequentemente acontece que alguns homens prosperam apesar de intenso pecado, e que países desfrutam de grande produtividade natural apesar de seus habitantes rejeitarem a soberania de Deus. A doutrina expressa, todavia, uma verdade mais profunda, a de que a natureza está debaixo da soberania de Deus e que os fenômenos da natureza são, de algum modo, uma expressão de Sua vontade. Se um povo fiel aprendesse através disso a agradecer a Deus cada colheita farta, e permitir que infortúnios naturais fossem sempre uma ocasião para auto-exame e arrependimento por quaisquer males em suas vidas, então a doutrina, apesar de suas dificuldades, deixaria de ser apenas uma luz sobre a função judicial de Deus para ter grande importância prática. Permite que o povo de Deus apreenda firmemente verdades tais como a de que a natureza não é independente de Deus, que a boa produtividade do campo e dos rebanhos é motivo de gratidão e louvor a Deus, e que estações de seca e pouca produtividade agrícola são fortes estímulos a que se abandone toda a forma de mal reconhecível. Em qualquer hipótese, sempre há necessidade de arrependi-

mento em alguma área da vida. Se a prosperidade torna o homem esquecido, ingrato e complacente, ao passo que a escassez de bênçãos materiais e naturais o conduz ao arrependimento, esta última é uma bênção camuflada.

18-21. Já que a obediência a Javé era fundamental ao bem-estar de Israel, os mandamentos dados por Moisés precisavam ser inculcados no coração daquela geração e cuidadosamente transmitidos às gerações futuras.

18-20. Estes versículos são uma repetição de 6: 6-9 com ligeiras variações. Consultar o comentário acima.

21. Lealdade para com a aliança resultaria na posse permanente da terra prometida. A expressão *como os dias do céu acima da terra* é uma maneira bem vívida de dizer “para sempre”. A promessa divina, jurada aos pais jamais falharia àqueles que obedecessem a Deus. Por outro lado, entretanto, Israel perderia sua terra caso se mostrasse infiel.

22. Parece haver uma certa contingência no cumprimento da promessa no que tange a um indivíduo ou geração qualquer. Se Deus, em Seus propósitos, desejar cumprir de forma definitiva Sua promessa, não está todavia obrigado a cumpri-la no caso de uma nação desobediente. Por isso, Israel devia tomar muito cuidado (o texto hebraico emprega o chamado infinitivo absoluto para acrescentar ênfase ao verbo) em fazer o que Deus lhe ordenara através de Moisés. Não se trata, entretanto, de mera obediência formal e legalista; Deus pede obediência baseada em amor e íntima ligação com Ele.

23. Ver o comentário sobre 7: 1, 2; 9: 1-6.

24. A extensão da terra prometida é vagamente esboçada em 1: 7 e aqui, no versículo 24a, como *todo lugar que pisar a planta do vosso pé* (cf. 28 5; Js 1: 3; 14: 9). Aqui, todavia, é mais definida em termos dos limites ideais *desde o deserto até<sup>71</sup> o Líbano*, i.e. da região do Sinai e do Neguebe às montanhas do Líbano, no sentido norte-sul, e *desde o rio, o Rio Eufrates até ao mar ocidental* (o Mar Mediterrâneo), no sentido leste-oeste. Na verdade, somente nos dias de Davi é que Israel teve posse de território aproximadamente equivalente (cf. Gn 15: 18).

25. Durante o desenvolvimento da Guerra Santa de conquista Javé

---

<sup>71</sup> Provavelmente há aqui um erro de copista. A passagem define os limites norte-sul e leste-oeste. O texto hebraico traz “do deserto e do Líbano”, mas o senti-

## DEUTERONÔMIO 11:26-29

infundiria terror nos corações dos inimigos (2: 25; 7: 21-24; cf. Ex 23: 27).

iv. O apelo à decisão e à escolha (11: 26-32). Os princípios gerais que deveriam caracterizar a perspectiva de vida de Israel foram cuidadosamente expostos nos capítulos 5 a 11. Chega, assim, a hora de exigir uma decisão (cf. 30: 15-20). Dois caminhos se apresentam — o caminho da obediência, que conduz à bênção, e o caminho da desobediência, que conduzirá à maldição. A neutralidade nesta decisão é simplesmente excluída. Israel é chamado a assumir um compromisso.

26. Alguns dos tratados seculares de suserania se referem tanto a bênçãos quanto a maldições no mesmo documento.<sup>72</sup> Quando um vassalo aceitava o tratado, aceitava ambas. Qual delas viria a se cumprir dependia da conduta do vassalo para com seu suserano.

27, 28. A atitude de Israel para com as estipulações feitas por Javé para a aliança era crucial. Estes versículos chamam à atenção do povo o fato de que Israel podia escolher entre dar sua lealdade a Javé ou a outros deuses que não conhecestes. Pode haver alguma ênfase no verbo *conhecer*, que frequentemente conota um relacionamento mais íntimo do que o simples conhecimento intelectual (9: 24; Gn 4: 17, 25; 19: 5, 8; Os 8: 2; 13: 4; Am 3: 2; Na 1: 7; Sl 36: 10; 144: 3, etc.). Além disso, é claro, fora Javé quem criara a Israel e dele cuidara, não aqueles outros deuses que eram impotentes para agir. Ao nível mais profundo da vida de Israel era Javé quem o *conhecia* e quem podia ser *conhecido* pela nação.

29-32. Estes fatos deveriam ter significado permanente para Israel, e por isso a nação deveria, de tempos em tempos, renovar sua aliança e ouvir novamente as maldições e as bênçãos. A aliança que fora ratificada pela primeira vez no Sinai (Êx 19: 2-8), e agora renovada nas planícies de Moabe (29: 1), precisaria ser renovada assim que Israel atravessasse o Jordão. O fato de tal cerimônia ter sido executada fica bem claro em Josué 8: 30-35. Há aqui um paralelo entre esta exigência e os tratados seculares. Com a morte do vassalo, que era na realidade o chefe de um estado vassalo, o novo líder era solicitado a renovar o tratado feito por seu predecessor. Israel também, com a morte de Moisés e a ascensão de Josué, precisava renovar sua aliança com Javé. O paralelo vai mais além. Não era raro o caso de um rei, pouco antes de sua morte, exigir de seus vassalos a lealdade ao seu su-

---

<sup>72</sup> Os tratados seculares de suserania não são coerentes quanto a este aspecto. Tratados hititas freqüentemente contêm os dois (ANET, p. 205, no tratado entre Muršiliš e Duppi-Teššub; p. 206, no tratado entre Šuppiluliumaš e Mattiwaza). O

cessor.<sup>73</sup> Se Moisés, o regente e representante do Grande Rei, estava para ser substituído em breve por Josué, a renovação da aliança em Moabe pode ser vista como uma garantia para a sucessão de Josué depois da morte de Moisés. Javé continuaria, é claro, a ser o Rei, mas Sua soberania estaria garantida na mudança de liderança de Moisés para Josué se a aliança fosse renovada antes da morte de Moisés. Ela seria renovada ainda uma vez quando a terra estivesse finalmente ocupada, sob a liderança de Josué (Js 24).

29. Este tópico é abordado mais uma vez, de maneira detalhada, no capítulo 27. Consultar o comentário sobre aquela passagem. O *Monte Gerizim* fica ao sul e o *Monte Ebal* ao norte do vale através do qual passa a estrada que liga Siquém a Samaria. Siquém ficava ao lado da estrada, entre os dois montes (a palavra hebraica *šəqem* significa “ombro”). A expressão *colocar a bênção sobre o Monte Gerizim e a maldição sobre o Monte Ebal* significa, primariamente, proclamá-las daqueles pontos, como indica a versão da SBB. Pode, entretanto, ter havido algum significado simbólico. Siquém e os dois montes se encontram no coração da terra e ali, no ponto focal da terra prometida, se achavam as duas testemunhas silenciosas da exigência feita por Javé a Israel que escolhesse a quem iria dedicar a sua lealdade. Gerizim, ficando ao sul, ou à mão direita de quem olhasse para o nascer do sol, ficava no lado do favor e, portanto, da bênção (Gn 35: 18; Mt 25: 33). A posição relativa dos dois montes deveria ser identificada num mapa.<sup>74</sup>

30. Faz-se aqui uma tentativa de definir mais exatamente a posição dos montes Gerizim e Ebal. O versículo, entretanto, colocado em forma de pergunta, é-nos obscuro hoje em dia, por mais lúcido que possa ter sido àqueles que primeiramente o ouviram. Quatro características identificatórias são apresentadas: a. *além do Jordão*, i.e. a oeste do Jordão da perspectiva de alguém que estivesse em Moabe; b. *a oeste da estrada, em direção ao por do sol* (literalmente, “por trás do caminho da descida do sol”), uma frase de difícil compreensão. *Por trás do caminho* significa “a oeste de” ou “além de” uma estrada qualquer, talvez a estrada principal que corta a Palestina ocidental de norte a sul, de modo que a expressão pode significar apenas “além da estrada ocidental”. A LXX traz a frase “atrás, em direção ao por do sol”. c. A terceira definição é que os montes se achavam *na terra dos cananeus que habitam no Arabá*. Esta última palavra indica aqui o Vale do Jordão (1: 7; 3: 17; 4: 49; Js 8: 14; 1 Sm 23: 24, etc.)

73. Como apontam nos tratados de Eschbadden com seus vassalos antes de

## DEUTERONÔMIO 11:32-12:1

onde moravam os cananeus. Toda a Palestina ocidental é, às vezes, chamada “a terra de Canaã (Nm 13: 29; Js 5: 1; 13: 4, etc.). d. Finalmente, os dois montes se encontravam *defronte de Gilgal, junto aos carvalhais de Moré*. Esta última frase também é de difícil explicação. O nome traz consigo o artigo definido, “o Gilgal”, (ou o círculo de pedras, o dólmen), o que sugere um lugar proeminente, o que parece eliminar o Gilgal próximo a Gerizim e Ebal. Por outro lado, a preposição “defronte” ou “com vista para” pode significar “além de”, ou seja, que os dois montes se localizavam além de Gilgal, o primeiro lugar de parada dos israelitas dentro da terra prometida. Outra explicação proposta é ligar as frases “na terra dos cananeus que vivem no Arabá” e “a estrada ocidental”, de modo que o texto indique o ponto no qual Israel deveria deixar o caminho por onde vinha desde a travessia do Jordão, encaminhando-se em direção a Siquém. O versículo poderia ser assim parafraseado: “Os montes, fiquem sabendo, estão além do Jordão, ao fim da estrada ocidental na terra dos cananeus que vivem nas proximidades de Gilgal, perto dos carvalhais de Moré. Os *carvalhais de Moré* ficavam situados perto de Siquém (Gn 12: 6; 35: 4; Js 24: 26; Js 9: 6).<sup>75</sup>

31. 32. A longa seção iniciada em 5: 1 chega agora ao fim. Israel está prestes a atravessar o Jordão para tomar posse da terra prometida (4: 1; 5: 32; 9: 1). Uma vez que, em última análise, o sucesso na empreitada dependia da obediência, a exortação final é que Israel seja cuidadoso em cumprir *os estatutos e os juízos* com que Moisés confrontara o povo.

### III. A LEI DE DEUS: AS ESTIPULAÇÕES DETALHADAS DA ALIANÇA (12: 1 – 26: 19)

Estes capítulos consistem parcialmente de leis que tinham referência a circunstâncias não vislumbradas pelas leis apresentadas no Sinai (Êx 20: 1 – 23: 19) e parcialmente de leis que já eram conhecidas. Como um todo já eram designadas para regular a vida religiosa, civil e doméstica de Israel na terra de Canaã de modo condizente com sua vocação de nação santa. É claro que as leis do Sinai tinham sido formuladas com um toque de atemporalidade. Por isso, chegavam a cada nova geração como se acabassem de ser apresentadas. O apelo não era, portanto, de simples interesse histórico, pois tinha também uma aplicação presente. “Não foi com nossos pais que fez o Senhor esta aliança, e, sim, conosco, todos os que

hoje aqui estamos vivos" (5: 3). Tal declaração era pertinente em qualquer época posterior ao Sinai, e certamente o era nas planícies de Moabe. Igualmente aplicável o era quando Deuteronômio atingiu sua forma definitiva (consultar a Introdução). Hoje ainda, cerca de 3000 anos depois, as grandes exigências centrais de Deuteronômio ainda atingem o leitor com autoridade divina, embora o contexto imediato tenha mudado e alguns detalhes já não sejam relevantes.

Há um elo literário interessante entre os capítulos 11 e 12. Na conclusão dos capítulos 5 a 11, que consideramos conter as estipulações gerais, há uma sub-divisão, 11: 26-32, que pode ser analisada da seguinte forma: (a) bênção e maldição (26, 27); (b) Gerizim e Ebal (29, 30), (c) a ordem de obedecer os mandamentos (31, 32). As capítulos seguintes, 12 a 28, apresentam os mesmos elementos em ordem inversa: (c<sup>1</sup>) os mandamentos (12: 1 – 26: 19); (b<sup>1</sup>) Gerizim e Ebal (27: 1-8, 11- 26); (a<sup>1</sup>) bênçãos e maldições (28: 1-68).<sup>76</sup> Este uso da técnica literária do *quiasmo* já foi observada em outros lugares de Deuteronômio.<sup>77</sup>

O método literário empregado em muitas passagens nos capítulos que se seguem é, primeiro, declarar a lei ou princípio básico, depois interpretá-lo e, finalmente, enfatizar sua significância contemporânea por meio de exortação, advertência e promessa. Esperava-se, evidentemente, que o Israel novo, vivo, respondesse com obediência e dedicação, tal como aquela geração que estivera presente em Sinai.

Tem sido costumeira a referência ao material contido em 12: 1 – 26: 19 como o Código de Deuteronômio, ou Código Deuteronômico. A expressão pode ser utilizada, uma vez que se entenda que estes capítulos não constituem um código formal de leis, mas uma re-declaração da lei, num contexto positivo e homilético.

<sup>76</sup> Observe que 27: 9–10 é realmente uma frase introdutória. Consultar a Introdução, pp. 23, 24. G. J. Wenham, em sua tese de doutorado (não publicada) *The Structure and Date of Deuteronomy* fornece outra ilustração na junção dos capítulos 4 e 5, se 4: 41–49 for omitido como uma frase introdutória.

4: 34, 35 Êxodo do Egito	a
4: 36 Revelação em Horebe	b
4: 37–39 Relacionamento de aliança	c
4: 40 Estatutos e Mandamentos	d
5: 1 Estatutos e Juízos	d <sup>1</sup>
5: 2 Aliança	c <sup>1</sup>
5: 4–5 Revelação em Horebe	b <sup>1</sup>
5: 6 Êxodo do Egito	a <sup>1</sup>

Semelhantemente N. Lohfink (*Das Hauptgebot*, p. 67) observou que há uma intrincada ponte literária ligando os capítulos 5 e 6. Tais observações indicam unidade

## DEUTERONÔMIO 12:1

O espírito íntimo que deveria caracterizar os membros da família da aliança de Deus fora delineado de maneira geral nos capítulos 5 a 11. De acordo com a estrutura literária dos tratados do Oriente Próximo antigo, as estipulações específicas seguem os princípios gerais. Os capítulos 12 a 26 tratam da aplicação detalhada dos princípios gerais. A divisão como um todo é introduzida com as seguintes palavras: *São estes os estatutos e os juízos que cuidareis de cumprir na terra que vos deu Javé, Deus de vossos pais, para a possuídes todos os dias que viverdes sobre a terra* (12: 1).

Na verdade, estes capítulos não apresentam apenas estatutos e juízos formais. Uma comparação com Êxodo 20: 22 - 23: 19, o chamado "Livro da Aliança", demonstrará a diferença entre material legislativo codificado e pregação baseada em mandamentos. Na exposição dessas leis antigas, elementos homiléticos são tirados dos capítulos 5 a 11, sendo usados repetidamente para motivar Israel à obediência. Assim, há numerosas referências à terra como um dom de Javé, à Sua promessa de bênção a um povo obediente e maldição se Israel fosse desobediente, e aos Seus atos de livramento tanto no êxodo quanto em épocas subsequentes da história de Israel. Além disso, uma variedade de frases originárias desta antiga tradição da aliança ocorre nestes capítulos, *e.g. assim eliminarás o mal do meio de ti* (nove vezes), *e te alegrarás perante Javé* (três vezes), *lembrar-te-ás que foste servo na terra do Egito* (quatro vezes), *etc.*

Não é fácil discernir qualquer arranjo claro e lógico das leis contidas nestes capítulos, a não ser em linhas muito gerais. Quatro áreas podem ser sugeridas: adoração (12: 1 – 16:17); organização do estado (16: 18 – 20: 20); vida familiar, a qual foram juntadas leis de vários aspectos (21: 1 – 23: 1); leis de pureza, às quais foram associadas várias leis sociais (23: 2 – 25: 19). Em 26: 1-15 dois rituais são acrescentados e finalmente há uma exortação final em 26: 16-19.

Deve ser observado que as leis originais de Deuteronômio foram escritas para oferecer orientação a uma pequena nação agrícola há mais de 3000 anos, de modo que em muitos casos elas não se aplicam à nossa situação moderna. Contudo, tais leis foram apresentadas num contexto de aliança, e o modo pelo que os princípios amplos da aliança foram desenvolvidos nas situações da vida cotidiana é de extremo interesse para o intérprete moderno. Uma grande variedade de leis, algumas delas extraídas da legislação comum a todo o Oriente Próximo antigo, são aqui apresentadas num contexto pactual<sup>78</sup> com a motivação de obediência a Javé, o soberano Senhor de Israel.

**a. A adoração de um povo santo (12:1 – 16:17)**

A primeira seção representa aproximadamente um terço do chamado Código Deuteronômico. É eminentemente típica da forma literária que domina o livro e oferece muitas ilustrações do modo pelo qual leis mais antigas da aliança foram reapresentadas com um desafio renovado à dedicação e à obediência.

A ligação deste primeiro bloco de material com a idéia de adoração é, sem sombra de dúvida, intencional. A não ser que Israel estivesse corretamente relacionado a Javé, o divino Governante da nação, jamais atingiria sua real nacionalidade. Em sua adoração, Israel reconhecia a soberania de Javé e dava ouvidos à Sua Lei. Vários aspectos importantes da adoração a Javé são tratados nesta divisão: o santuário central (capítulo 12); idolatria (capítulo 13); proibição de ritos pagãos para o luto (14: 1, 2); dieta para um povo santo (14: 3-21); a entrega de dízimos (14: 22-29); o ano de remissão (15: 1-11); a limitação do endividamento e da escravidão (15: 12-18); ofertas de animais (15: 19-23); páscoa (16: 1-8); pentecostes ou festa da colheita (16: 9-12); festa dos tabernáculos (16: 13-15); peregrinações anuais (16: 16, 17).

**i. A adoração no santuário central<sup>79</sup> (12:1-28).**

Depois de uma frase resumo, que é realmente uma introdução a todo o Código Deuteronômico, surgem duas perguntas: qual a atitude de Israel para com santuários pagãos e qual a importância do *lugar que Javé vosso Deus escolher?* Ambos eram importantes nos dias da antiga confederação tribal, onde um santuário central era necessário para oferecer coesão entre as várias tribos, da mesma forma que o santuário central das anficionias gregas e romanas constituía um foco para várias cidades-estado.<sup>80</sup> Depois do surgimento do reino, o exército e o serviço civil preservavam a unidade da nação. Em épocas mais antigas, entretanto, o sentimento de unidade era criado parcialmente pelas cerimônias de renovação da aliança no santuário central e parcialmente pelos líderes carismáticos nacionais. Tem-se argumentado que em tempos pré-monárquicos o santuário central se movia de um lugar para outro, Siquém (Js 24: 1), Betel (Jz 20: 18, 26, 27) e Siló (Jz 18: 31; 1 Sm 1: 3, 21; 4: 3, 4), e que,

<sup>79</sup> Ver a discussão sobre "Deuteronômio e o Santuário Central" na Introdução

## DEUTERONÓMIO 12:1

cada lugar por sua vez, se tornava o lugar que Javé teu Deus escolher.<sup>81</sup> O uso freqüente desta última expressão em Deuteronômio provavelmente aponta para as antigas tradições da confederação tribal. Naquele lugar as tribos se reuniam para as cerimônias de renovação da aliança, para outras cerimônias cultuais, e também para determinar a vontade de Javé quando procuravam se entregar a uma empresa comum.

A exigência de um santuário central não era, assim, algo novo quando Josias procurou centralizar o culto de Israel no templo de Jerusalém no sétimo século AC. Naquela altura, entretanto, o santuário central perderia algo de seu caráter original. Já não era necessário para dar unidade política, pois esta era fornecida pela máquina estatal. Sua função principal era religiosa. As antigas cerimônias cultuais eram observadas ali. *O lugar que Javé escolher para ali colocar o Seu nome* era, e o vinha sendo desde o tempo de Davi, a cidade de Jerusalém. A idéia de um santuário central era tão antiga quanto Moisés.

A questão realmente crítica quanto ao capítulo 12 é se está primariamente ligado à centralização do culto ou à pureza do culto e ao reconhecimento apropriado da soberania de Javé em Israel. Uma ênfase que não pode ser evitada é que este capítulo destaca que Israel não deveria utilizar os numerosos centros cultuais espalhados pela terra para o culto a Javé. Pelo contrário, os israelitas deveriam destruir todos eles e trazer suas ofertas queimadas, seus sacrifícios e dízimos e primícias ao "lugar" (12: 6, 11). Não é inteiramente claro, contudo, se o que se tinha em vista era um único santuário ou se uma multiplicidade de santuários também seria permitida. Claramente o número de santuários de Javé deveria ser limitado, uma vez que se fazia provisão especial àqueles que viviam muito distantes do santuário. À primeira vista 12: 1-7 parece enfatizar unidade de culto em um só altar. Pode-se argumentar, entretanto que isto representa o último passo na revisão de uma antiga exigência, cuja preocupação principal era outra. De fato, a parte maior de Deuteronômio trata de ordenanças que nem exigem nem mencionam a exigência de centralização. O capítulo 27 é um problema difícil. Uma cerimônia especial no Monte Ebal envolvia o levantamento de um altar e a oferta de holocaustos é ali ordenada (ver comentário *in loc.*). Seria o Monte Ebal "o lugar", ou seria apenas o lugar em que a aliança seria renovada, ao passo que "o lugar que Javé escolher para ali colocar o Seu nome" ficaria em outro lugar? Em outras palavras, o que é ordenado no capítulo 12 é um santuário "central" mas não um santuário "único". Se assim

<sup>81</sup> Esta, pelo menos, é a posição de Martin Noth, embora outros tenham questionado a exatidão desta interpretação. A maioria dos comentaristas modernos...

for, Deuteronômio bem pode datar de um período anterior aos dias de Ezequias e Josias, que desejavam limitar *todo* o culto a um *único santuário*.

Embora se possa argumentar que boa parte do livro de Deuteronômio se reporta em última análise a Moisés, tanto em espírito quanto em conteúdo, mas de modo *mediato* aos dias da antiga confederação tribal baseada em Siquém (*cf.* referências a Ebal e Gerizim em 27: 4-14), deve-se reconhecer que os grandes princípios ganhavam expressões distintas com a passagem do tempo, de modo que certa atualização de tais princípios para que se adaptassem a práticas mais recentes bem pode ter acontecido. É precisamente neste ponto que tem surgido considerável desacordo entre os eruditos, pois embora a possibilidade de revisão possa ser reconhecida não é fácil decidir categoricamente quando tal revisão teria sido feita. É por esta razão que datas consignadas ao livro de Deuteronômio são tão distantes quanto os dias de Samuel, de Salomão, de Manassés, de Josias e até mesmo da época pós-exílio.<sup>82</sup> O que se precisa entender, contudo, é que o conceito de um santuário central, onde a soberania de Javé sobre Israel era reconhecida publicamente a intervalos regulares, remonta a tempos pré-monárquicos em Israel. Ao mesmo tempo, por outro lado, a evidência dos livros de Josué, Juízes e Samuel é suficientemente forte para demonstrar que este santuário central não era o único lugar de adoração e sacrifício em Israel.

Amplamente falando, o capítulo 12 se divide em duas partes: versículos 1-12, onde se usa a segunda pessoa do plural,<sup>83</sup> e versículos 13-28, onde se usa a segunda pessoa do singular.<sup>84</sup>

Uma divisão alternativa útil deste capítulo é em quatro partes: a. versículos 2-7; b. versículos 8-12; c. versículos 13-19; d. versículos 20-28. As várias exigências são apresentadas em forma de ordens diretas (futuros, 2, 3, 5, 6, 7, 11, 12, 18, *etc.*) ou de proibições (4, 8, 16, 17, 24). Temos aqui, portanto, o tipo apodíctico de legislação, em distinção ao tipo casuístico.<sup>85</sup>

12: 1-7. A lei do santuário central. 1. A sentença que abre a seção é um título de identificação típico. Não há outros títulos até 29: 1, de modo que os capítulos 12 a 28 parecem representar uma unidade em sua forma final.

---

<sup>82</sup> Ver Introdução, p. 41.

<sup>83</sup> Exceto no versículo 5, onde o texto massorético tem o singular. O Pentateuco Samaritano e a LXX têm a segunda pessoa do plural.

## DEUTERONÓMIO 12:2-3

2-7. É difícil evitar a impressão de que a exigência nesta passagem é a de um santuário específico no qual ofertas queimadas, sacrifícios, dízimos e primícias deviam ser oferecidos, *i.e.* o santuário central. Os santuários do povo que habitava Canaã deveriam ser destruídos e Israel deveria adorar num local determinado e ali oferecer seus sacrifícios e ofertas e participar de suas refeições comunitárias e de ocasiões de regozijo.

2, 3. A expressão *destruirei por completo* vem em forma enfática no hebraico, ênfase esta conseguida pela adição de uma segunda forma verbal antes da forma finita do verbo.<sup>86</sup> A ordem de destruir os santuários pagãos com seus símbolos e instrumentos de idolatria pressupõe que Israel disporá da força para fazer isso. Tal ordem seria apenas um ideal nos dias de Moisés, mesmo se concedermos que Israel estava preparado para obedecer a injunção divina. Somente em época posterior, quando Israel viesse a possuir tal poder, seria esta ordem realizável (*cf.* 7: 5, 25; Êx 23: 24; 34: 13). O costume de estabelecer lugares santos em montes e colinas e sob árvores frondosas é referido em outras partes do Velho Testamento como uma prática comum dos cananeus. Foi copiada pelos israelitas em épocas de apostasia (1 Rs 14: 23; 2 Rs 16: 14; 17: 10; 2 Cr 28: 4; Is 57: 5; Jr 2: 20; 3: 6, 13), tomando necessárias reformas religiosas. Quando os israelitas se encontravam na Transjordânia, com Moisés por líder, os santuários cananitas infestavam a terra prometida. O sistema sacrificial dos cananeus pouco diferia do israelita, visto superficialmente,<sup>87</sup> mas era dirigido a outras deidades. Era, portanto, natural que Moisés pedisse a destruição de tais santuários, mas não foi senão mais tarde, quando Israel tinha o controle efetivo da terra que o ideal se transformou numa possibilidade. Na verdade, quando a possibilidade surgiu, faltou a vontade e Israel tolerou a coexistência de outros santuários, em desobediência à injunção de Moisés. Tentativas de reforma foram feitas por Asa (1 Rs 15: 11-14), Ezequias (2 Rs 18: 3, 4) e Josias (2 Rs 23: 4-25; 2 Cr 34: 3-7). Somente esta última logrou medida considerável de sucesso, mas com a morte do rei o culto pagão reapareceu, como as profecias de Jeremias e Ezequiel mostram claramente.

Pesquisas arqueológicas modernas têm revelado a natureza de alguns dos itens mencionados nestes versículos. Os *altares* eram similares ao descrito em Êxodo 20: 25, 26.<sup>88</sup> As *colunas* (*massêbâ*) eram grandes pedras em formato vertical associadas com os altares nos santuários cananeus,

---

<sup>86</sup> O chamado *infinitivo absoluto*. Podemos perceber parte do sentido desta forma traduzindo "destruindo, destruirás". Estritamente falando, esta forma é um substantivo verbal e não um infinitivo.

simbolizando possivelmente o deus Baal,<sup>89</sup> ao passo que os *Asherim* (SBB “*Postes ídolos*”) eram símbolos da deusa-mãe, Aserá, evidentemente feitos de madeira, pois podiam ser derrubados, cortados e queimados. Buracos para a colocação de tais postes, nos quais a madeira apodreceu, têm sido encontrados em santuários cananeus na Palestina. *As imagens esculpidas (pāsîl)* eram provavelmente feitas de pedra e podiam ser quebradas. Uma vez destruídos estes símbolos, os cananeus não poderiam estabelecer contato com os deuses e com o correr do tempo estes seriam esquecidos e seu nome desapareceria do lugar onde antes haviam sido adorados.

4. O significado da frase *Não fareis assim para com Javé vosso Deus* não é inteiramente claro. Pode simplesmente significar que Javé não estava preso aos antigos santuários de outros deuses, mas era livre para decidir Seu próprio lugar de adoração, de modo que Seu culto fosse distinto em lugar e maneira do culto aos Baalins (cf. 5: 30). Alguns comentaristas têm visto aqui um protesto contra o culto a Javé em muitos lugares, conforme a prática dos cananeus, sublinhando assim o contraste entre muitos santuários e um único santuário. Israel foi exortado a não construir altares nem oferecer sacrifícios a Javé em qualquer lugar à sua escolha, mas somente (vv. 5ss.) no lugar que Ele iria escolher para eles. Enquanto os cananeus podiam buscar e adorar seus deuses da natureza onde quer que pudessem discernir a presença da divindade, Israel deveria ir apenas ao lugar designado pelo Senhor.

5. Um número de questões aparece aqui para o intérprete. Antes de tudo há a questão sobre o texto a ser adotado. A expressão traduzida por *e sua habitação (lešiknô)* parece conter o substantivo *šeken*, “habitação”, mas esta seria a sua única ocorrência no Velho Testamento. A Versão Autorizada inglesa faz com que a expressão seja dependente do verbo *buscareis: buscareis a Sua habitação*. Por outro lado, a Versão Revista inglesa considera o verbo *buscareis* como verbo principal e vocaliza as consoantes *lškn* como *lešakkênô*, ou seja, como o infinitivo piel do verbo *šākan*, que significa “fazer habitar” ou “tabernacular”. O verbo é assim utilizado em 12: 11 e 26: 2 e este pode ter sido o seu emprego original nesta passagem. Quando os israelitas viessem a este lugar, o lugar do nome, estariam perante Javé (7: 12; 26: 2, 5).

Uma outra sugestão quanto ao significado da frase *pôr ali o Seu nome* é a de que ela seja equivalente à expressão acadiana *šakanum šumam*, que indica uma alegação de soberania. Esta proposta evita qualquer sugestão de que Javé ficasse de algum modo confinado ao santuário central. Como Deus de toda a terra Ele Se podia fazer conhecido e podia aceitar os

## DEUTERONÓMIO 12:6

sacrifícios e a adoração de Seus filhos onde quer que escolhesse afirmar a Sua soberania.

Uma expressão semelhante ocorre no Velho Testamento. Num bom número da passagens onde Deus reivindica propriedade, posse ou soberania com respeito a um lugar, povo ou nação, é utilizada a frase *que se chama pelo Meu (Teu) nome* (cf. 2 Sm 12: 28; 1 Rs 8: 43; 2 Cr 7: 14; Jr 7: 10, 11, 14, 30; 34: 15; Dn 9: 18, 19). A expressão é usada para indicar a soberania de Deus sobre Seu povo (Dt 28: 10; 2 Cr 7: 14; Is 63: 19; Jr 14: 9; Am 9: 12).

Onde, então, ficava este lugar? Embora viesse mais tarde a ser identificado com Jerusalém, certamente não o era nos dias da velha confederação tribal mas, como já temos visto,<sup>90</sup> deveria ser identificado com um santuário central que ficou situado em vários lugares em épocas distintas. Numa época de transição Javé podia escolher vários lugares, cada um por vez, até que finalmente o lugar preciso e permanente fosse escolhido. Tal lugar passou a ser Jerusalém a partir do tempo de Davi, embora tal escolha não pudesse ser contemplada ao tempo de Moisés. Fosse qual fosse o lugar, entretanto, teria a presença e a autoridade divinas a lhe dar seu significado.

6. As ofertas que deveriam ser apresentadas no lugar que Javé escolhesse, além daquelas já prescritas para as três peregrinações anuais, são agora alistadas. São elas os *holocaustos* ou *ofertas queimadas* (*'ôlá*), os *sacrifícios* (*zebah*), os *dízimos* (*ma<sup>a</sup>sêr*), a *oferta das vossas mãos* (*terumat yad*, literalmente “aquilo que é levantado com as mãos”), as *ofertas votivas* (*nedër*), as *ofertas voluntárias* (*nedâbâ*) e os *primogênitos das vossas vacas e das vossas ovelhas* (*bekôrâ*), uma lista abrangente de ofertas.

As ofertas queimadas ou *holocaustos* (Lv 1) eram completamente queimadas. Os indivíduos que as traziam impunham-lhes as mãos, declarando assim que o sacrifício dos animais era o seu próprio e que igualmente o seriam os benefícios do sacrifício. Já os *sacrifícios* eram ofertas de gratidão a Deus que efetuara a união e promovera a comunhão entre Ele mesmo e o homem. Poderiam ser mais geralmente designados como “sacrifícios de comunhão”. Eram de três tipos: sacrifícios de louvor e gratidão (*tôdâ*, Lv 7: 12-15; 22: 29, 30), o sacrifício voluntário (*nedâbâ*), i.e. um sacrifício motivado pela devoção a Javé (Lv 7: 16, 17; 22: 18-23). e a oferta votiva (*nedër*), i.e. o sacrifício oferecido por uma pessoa que assumira um voto (Lv 7: 16, 17; 22: 18-23). Nestes sacrifícios, o animal, depois de morto, era dividido; a porção de Javé era queimada, o sacerdote ficava com o peito e a perna direita, e a porção do ofertante era dividida entre sua família e amigos (Lv 7 traz os detalhes). Devemos observar a

ausência de sacrifícios expiatórios nesta lista (ver Lv 4: 1 - 5: 16). Os *dízimos* (consultar 14: 22-29) envolviam os cereais, o vinho, o azeite e as primícias dos rebanhos ovino e bovino. A *oferta das vossas mãos* representava uma porção que era levantada da oferta total e separada para o uso dos sacerdotes (cf. 18: 4; 26: 2; Lv 7: 14, 32-34; Nm 18: 8, 9). As *ofertas voluntárias* e as *ofertas votivas* são descritas em outros lugares como sacrifícios (Lv 7: 16, 17; 22: 18-23). As ofertas votivas representavam promessas feitas a Deus em horas de crise.<sup>91</sup>

7. Todas estas ofertas tinham que ser trazidas ao santuário central. Nos casos em que eram comidas, como nos grandes festivais religiosos anuais, a refeição era feita *perante o Senhor*, i.e. na presença do Senhor. Estas eram ocasiões de alegria e regozijo e de ação de graças a Deus por Suas bênçãos nos empreendimentos do povo (literalmente, “o estender da vossa mão”). A ordem ao povo para que se alegre em tais ocasiões aparece em Deuteronômio também em 14: 26; 16: 11, 14, 15; 26: 11.

A referência a *casas* levanta uma pergunta. Que parte da casa (ou família) deveria partilhar da festa com o ofertante (cf. versículo 18; 15: 20)? Parecem estar incluídos filhos, filhas, servos, servas e levitas. Se famílias inteiras deixassem suas fazendas em tais ocasiões havia o risco de roubo. Em vista dos problemas associados a tais migrações nacionais, tem-se sugerido que o quadro aqui pintado é um ideal que, de fato, nunca foi atingido. Na melhor das hipóteses, representantes da família visitavam o santuário central.

Que devemos, então, concluir sobre o significado destes versículos? Eles são baseados no conceito de um santuário central (onde a arca da aliança era guardada) e no qual, idealmente, todos os festivais religiosos eram celebrados e ao qual, anualmente, se faziam peregrinações. Nos séculos que se seguiram a Moisés, uma multiplicidade de altos e altares veio a surgir, permanecendo, entretanto, o ideal. Num dia em que os homens fiéis em Israel perceberam que possivelmente a única cura para a apostasia era a real centralização do culto, uma reaplicação do antigo ideal mosaico se tornou parte da plataforma reformista.

8-12. As implicações da lei do santuário central. As prescrições dos versículos 5 a 7 são agora afirmadas novamente em outras palavras, para enfatizar as exigências da lei do santuário central. Mesmo que, originalmente, se tratasse apenas de um ideal, era um ideal desejável. A presente divisão retrata um estado de coisas em que *cada qual (faz) tudo o que bem parece aos seus olhos* (8). O que era permissível numa fase de tran-

sição, ou de fraqueza nacional, não podia ser considerado como permanentemente aceitável. A lei ideal do santuário central, de que todas as ofertas sacrificiais e toda a adoração fossem confinadas a um único lugar autorizado, era uma exigência básica em Israel. Daí alguma mudança nos costumes presentemente observados era exigida (8, 10, 11, 13, 14). Claramente tal instrução, embora antiga, atingiria com grande impacto uma nação apóstata numa época em que reformas estivessem sendo empreendidas, e.g. no tempo de Josias.

8-10. O povo foi exortado a abandonar a frouxidão (moral) que até ali havia caracterizado sua vida. A expressão *cada qual (faz) tudo o que bem parece aos seus olhos* pode indicar licenciosidade (Jz 17: 6; 21: 25) ou liberdade. Numa época de transição concedia-se liberdade ao povo, embora sempre houvesse o risco de que ela se transformasse em libertinagem.

Estes versículos se referem a um estado de coisas ainda futuro, quando Israel, depois de ter cruzado o Jordão, viesse a ter *descanso de todos os vossos inimigos em redor*. Dois períodos em que tal estado de coisas aconteceu, segundo a narrativa bíblica, foram os anos seguintes à campanhas de Josué (Js 22: 4; 23: 1) e nos anos que se seguiram às campanhas de Davi (2 Sm 7: 1; 1 Rs 5: 3). Parece que Israel deixou de cumprir a ordem de Moisés em ambas as ocasiões. Durante o período dos juízes a Saul houve grande instabilidade na terra e outros santuários paralelos ao santuário central são mencionados (1 Sm 9: 12-14; 14: 35; 2 Sm 24: 25). Igualmente, depois da divisão do reino, quando toda a terra esteve dividida pela guerra interna e externa por vários séculos, existiram outros santuários, e.g. aquele sobre o qual Elias sacrificou (1 Rs 18: 19-30).

11. A lista de sacrifícios aqui apresentada é quase idêntica à dos versículos 5 e 6, exceto quanto à frase *todas as vossas ofertas votivas que votardes*, que substitui a *as ofertas votivas, e as ofertas voluntárias, e os primogênitos das vossas vacas e das vossas ovelhas*. A expressão encontrada neste versículo é um resumo e pode indicar que o voto era algo excepcional, ou que o sacrifício oferecido em cumprimento do voto era superior.

12. Alegria santa deveria ser uma das características da cerimônia sacrificial (7, 18; 14: 26; 16: 11, 14, 15; 26: 11; 27: 7; Lv 23: 40). Deve-se notar que o levita deveria ser associado à família em suas festividades (cf. versículo 19). Os levitas dependiam da generosidade do povo (Nm 18: 21; 35: 1ss.). Os sacerdotes tinham suas necessidades supridas através dos sacrifícios (18: 3-8), mas *o levita que mora dentro das vossas cidades* (literalmente "portas") não tinha outra provisão senão a generosidade do povo. Quem eram estes levitas aos quais tanta atenção se dá em Deuteronômio? Eram originariamente membros da tribo de Levi. Em tempos mais antigos, cada clã da tribo recebera funções especiais relacionadas ao

tabernáculo, embora uma única família oficiasse ao altar. Era inevitável que, com o passar do tempo, grandes números de levitas viessem a se tornar supérfluos. Eles podem ter exercido função didática nas vilas onde habitavam (33: 10; 2 Cr 15: 3; 17: 8, 9; 30: 22; 35: 3; Ne 8: 7, 8). O ponto de vista de que Deuterônômio em sua forma final veio a existir com base na tradição interpretativa dos levitas<sup>92</sup> não foi aceito por todos os eruditos, mas pode conter alguma verdade. A reivindicação encontrada em 31: 24 é que o próprio Moisés escreveu esta lei num documento e a entregou aos levitas para que fosse colocada ao lado da arca (consultar o comentário sobre 31: 24-29). Qual o grau de proximidade entre as palavras dessa lei (31: 24) e o livro que hoje possuímos ninguém pode afirmar. É concebível que em séculos subseqüentes os levitas tenham escrito comentários interpretativos.

**13-19. O santuário regular e a questão da carne para alimentação.** A esta altura há uma mudança para a segunda pessoa do singular.<sup>93</sup> A discussão se volta para a questão de matar animais para alimentação. Será que a antiga lei do santuário central, que exigia que os sacrifícios só fossem oferecidos (mortos) no lugar que Javé escolhesse, limitava o consumo de carne aos dias de festa religiosa? Afirma-se aqui que o abate de animais para uso secular era permitido. A carne de animais não abatidos na cerimônia ritual do santuário central é posta ao mesmo nível da carne de animais selvagens, embora o ritual concernente ao sangue tenha que ser observado (vv. 16, 23s.).

**13-14.** A lei das ofertas queimadas, que presumivelmente se aplicava a outras ofertas, é mais uma vez enfatizada com o imperativo forte. *Guarda-te.* Tais ofertas não podiam ser feitas em todo lugar que vires, mas somente no lugar que Javé haveria de escolher numa das tribos, i.e. o santuário central.

**15-16.** Argumenta-se, às vezes, que os antigos semitas acreditavam numa ligação entre a tribo e seus deus e seus animais, de modo que estes eram sagrados demais para serem mortos excetos com rituais solenes e na presença e permissão de toda a família, clã ou tribo, que participavam todos da carne e separavam porções da carne e do sangue para seu deus.<sup>94</sup> Em hebraico o mesmo verbo *zābah* é usado para ambos os atos (Lv 17: 3-7; 1 Sm 28: 24; 1 Rs 19: 21). Se, no entanto, tal suposição fosse verdadeira, o que ainda precisaria ser provado, não há qualquer necessidade de

<sup>92</sup> Gerhard von Rad, *Studies in Deuteronomy* (1953), pp. 60-69.

<sup>93</sup> Somente no versículo 16 o plural é utilizado, embora o Pentateuco Samaritano contenha, também aqui, o verbo no singular.

<sup>94</sup> W. R. Smith, *The Religion of the Semites* (1907), caps. viii e ix, pp. 269-352.

ver tal conceito na situação descrita por estes versículos. A passagem simplesmente declara que o abate de animais para comida é permitido, desde que o sangue seja *derramado sobre a terra como água*. Igualmente importante para ofertas rituais e para o abate de animais com vistas à alimentação é que se evite comer sangue. Esta proibição oferecia um reconhecimento concreto do fato de que Deus era o único Senhor da vida e de que, como a vida Lhe pertencia, a Ele devia voltar. Ritualmente isto era feito derramando-se o sangue sobre ou ao lado de um altar, ou sobre uma pedra, (1 Sm 14: 32-35) ou sobre o chão. “Poderás matar e comer carne sempre que tiveres desejo, segundo os recursos que Javé teu Deus te tiver dado” (literalmente, “segundo a bênção de Javé teu Deus”). Este direito podia ser exercido *dentro de qualquer das tuas cidades* (literalmente “portas”). Não estava confinado a lugares específicos como o santuário central ou outros locais aprovados para o oferecimento de sacrifícios. Nesse caso, já que o comer carne em casa não era associado com o santuário, as distinções entre pureza ritual e impureza ritual desapareceriam (cf. Lv 7: 20, 21).

17, 18. Para evitar toda e qualquer ambigüidade, os itens que pertencem ao campo dos alimentos sagrados são aqui definidos. Refeições sagradas, como estas aqui apresentadas, tinham que ser feitas no santuário central e somente ali. Deveriam ainda ser repartidas com os membros da família e com qualquer levita que estivesse naquela cidade, num espírito de alegria e regozijo.

19. Vem aqui um lembrete para que não se esqueça o levita.

20-28. **Comidas sagradas e comuns.** As instruções anteriores sobre a ingestão de carne são repetidas para ganhar ênfase. O povo podia abater um animal e comê-lo em casa com a freqüência por ele desejada, da mesma forma pela qual comeria caça, desde que o sangue não fosse consumido. As refeições verdadeiramente sacrificiais eram separadas para o santuário.

20-22. A provisão feita aqui parece se dirigir àqueles que viviam distantes do santuário central e assim não participavam das festividades rituais. A simples declaração do versículo 15 é explicada com maiores detalhes. A participação da família em tais refeições não dependia de pureza cerimonial e o tipo de carne permitido incluía tanto aquela apropriada para sacrifício (*das tuas vacas e tuas ovelhas*), quanto carne de caça que não podia ser usada para sacrifício (cf. 15s.).

23-25. A única restrição ao consumo de carne era a de que o povo fora proibido de comer o sangue (cf. 16; Gn 9: 4; Lv 17: 10ss.). Derramar o sangue ao chão era uma salvaguarda contra o seu derramamento sobre altares pagãos e também contra a apropriação indébita de sua “vida”, que era propriedade exclusiva de Deus (ver comentário sobre 15, 16). A centrali-

zação do abate de animais para sacrifício evitaria sacrifícios sobre altares pagãos.

26, 27. A restrição referente a coisas consagradas, *i.e.* ofertas sacrificiais, dízimos, ofertas votivas, *etc.*, é apresentada mais uma vez.

28. A obediência aos mandamentos de Deus nestes assuntos é um dos requisitos essenciais para a bênção. A intercalação de exortações e mandamentos divinos é bem característica de Deuteronômio. O comentário acrescentado é que Israel será bem sucedido, naquela e em gerações futuras, se a nação fizer o que é bom e reto aos olhos de Javé.

Embora já não haja qualquer aplicação específica das ordens do capítulo 12 para o cristão, há um princípio significativo envolvido. O centro único de adoração não é um lugar, mas uma Pessoa (Jo 4: 19-26). Na Pessoa de Jesus Cristo o cristão encontra o fôro para a verdadeira adoração. O ensino de Deuteronômio sobre um centro único de adoração é limitado, mas o princípio subjacente é correto.

ii. **Idolatria, o pecado capital (12: 29 – 13: 18).** A questão central do capítulo 12 é apresentada nos versículos 1-3, que estão ligados à proibição de rituais pagãos. Um dos propósitos de limitar os sacrifícios ao santuário central era evitar a contaminação da adoração verdadeira a Javé pelas práticas idólatras dos cananeus (*cf.* 16: 21 - 17: 1). O assunto é retomado nos versículos seguintes.

Podemos sentir a luta para erguer o culto em Israel acima de elementos degradantes. Era claro para os melhores líderes religiosos de Israel que a mistura de elementos pagãos com a adoração a Javé jamais poderia conduzir a uma fé mais rica. Onde quer que as práticas estrangeiras fossem moralmente ofensivas deveriam ser repudiadas sem qualquer discussão.

A hediondez da idolatria é melhor percebida contra o pano de fundo da exigência de absoluta lealdade a Javé. Assim como nos tratados de suserania do Oriente Próximo se exigia do vassalo absoluta lealdade, também na aliança entre Javé e Israel, lealdade total era exigida da nação. A adoração a outros deuses era equivalente a um ato de rebelião, pois comprometia o senhorio soberano de Javé. Vários paralelos interessantes podem ser traçados entre a aliança de Javé com Israel e os tratados orientais entre suseranos e vassalos. Os vassalos eram advertidos contra ouvirem palavras malignas contra seus senhores. Tinham a obrigação de denunciar conspirações ou insultos contra o rei, sendo-lhes exigido dominar rebeldes que se levantassem em seus domínios pelo uso da força. Estavam permanentemente obrigados a manter estrita lealdade a seu suserano.<sup>95</sup> O paralelo secular ofere-

<sup>95</sup> Excelente exemplo acontece nos tratados de vassalagem de Esarhaddon, o Assírio. Consultar D. J. Wiseman, "The Vassal Treaties of Esarhaddon", *Iraq*, 20, 1958, linhas 101-384.

ce um pano de fundo fascinante contra o qual examinar a presente seção.

29, 30. Quando Israel tomasse posse da terra prometida não seria suficiente ter um único santuário a Javé, mas o modo de culto ali oferecido deveria ser livre de todas as influências e de todos os elementos estranhos.

31. Enquanto que todas as práticas pagãs ficavam excluídas, uma delas, o sacrifício de crianças é especialmente mencionada. Esta era uma das mais antigas práticas religiosas da Síria-Palestina. Já no começo do segundo milênio AC parece que o sacrifício de crianças era praticado na terra. A natureza exata dos esqueletos infantis carbonizados encontrados em grandes jarros em escavações como Gezer, por exemplo, não é clara, mas tudo parece indicar o sacrifício de crianças. A prática de passar os filhos pelo fogo persistiu até os dias da monarquia, e.g. Acaz (2 Rs 16: 3; 17: 17) e Manassés (2 Rs 21: 6; cf. 2 Rs 23: 10). Os sacerdotes (Lv 18: 21) e os profetas (Jr 7: 31; 19: 5; 32: 32) ambos proibiam a prática, mas não foram capazes de eliminá-la.

32. No texto hebraico o capítulo 13 começa com 12: 32, que oferece uma introdução adequada para o caso do falso profeta. Quatro casos de rebelião contra o senhorio de Javé são tratados em Deuteronômio; três no capítulo 13 e um em 17: 2-7. Tais casos são apresentados em forma casuística, "se . . . então . . .".

13: 1-5. O falso profeta. O problema aqui apresentado era bem delicado. Era crença corrente que os profetas tinham o dom de interpretar sonhos e realizar feitos milagrosos. O que, entretanto, deveria Israel fazer se, mesmo possuindo tais dons, um indivíduo solicitasse à nação o ser infiel a Javé? A resposta era simples; o povo deveria se recusar a dar ouvidos a tais profetas e deveria matá-los.

1, 2. Nem todo sonho ou visão era uma fonte de revelação divina, embora ocasionalmente Deus pudesse e usasse ambos (Gn 20: 3; 31: 11; Nm 12: 6; Jl 2: 28). Mais uma vez, embora o verdadeiro profeta tivesse o poder de realizar milagres (sinais e maravilhas), outras pessoas também exerciam poderes similares (Êx 7: 10-12). O indivíduo que possuísse tais dons não poderia ser um profeta de Javé se buscasse destruir a lealdade do povo de Javé. A aliança era irrevogável. Por isso, qualquer profeta que adogasse adoração e serviço a outros deuses era um falso profeta e porque *pregou rebeldia contra Javé* (5), deveria ser morto.

3-5. Ao se defrontar com profetas traiçoeiros, Israel deveria seguir três linhas de ação: a) Não deveria ouvir. O povo poderia reconhecer, na tentativa do profeta de desviá-los de sua lealdade, um teste para a mesma. É claro que o propósito de Deus não seria destruir Sua própria soberania. Daí que, embora Ele permitisse aos falsos profetas o uso de dons proféticos, a prostituição que destes aqueles faziam constituía para Israel um

teste de seu amor para com Javé. Se realmente O amassem de todo seu coração e de toda a sua alma, nada os persuadiria a abandoná-LO. b) Confrontado com tal teste, Israel deveria continuar a andar após Javé, a temê-LO, a guardar Seus mandamentos, a obedecê-LO e a apegar-se a Ele (4). c) O falso profeta deveria ser morto, pois estimulara rebelião contra Javé, que libertara a Israel do Egito.

Não fica inteiramente claro se o profeta que se levantou entre o povo era um israelita ou um estrangeiro. Há pelo menos um caso registrado no Velho Testamento em que falsos profetas, os profetas de Baal, foram mortos, por Elias (1 Rs 18: 40). Contudo, embora falsos profetas sejam mencionados com frequência, as referências à sua punição são raras. Isto pode ser atribuído à negligência da lei, mas pode também ser um exemplo do fato de que as leis muitas vezes contemplam uma possibilidade teórica e prescrevem uma penalidade severa, não com a intenção de que a mesma seja executada, mas com o propósito de demonstrar a hediondez do crime. A ameaça de execução a qualquer ofensor tinha por objetivo a prevenção da difusão de tal câncer e a eliminação do mal de entre o povo de Israel (cf. 17: 12; 19: 11-13; 21: 18-21; 22: 21-24; 24: 7). A questão era: como poderia a vida comunitária de Israel permanecer fiel a Javé? Esta é uma pergunta perene. Em época posterior Paulo advogou a expulsão de um homem que tomara a esposa de seu pai (1 Co 5: 1-13; notar bem o versículo 13).

**6-11. Sedução por parentes próximos.** O segundo caso também é expresso em forma casuística. Diz respeito à tentativa de um membro de uma família (ou um amigo íntimo) de levar outros membros da família a se desviarem de Javé, seduzindo-os de maneira secreta, ao invés de abertamente, como o falso profeta. O julgamento é igualmente severo, a morte por apedrejamento.

6, 7. O número de deuses que podiam reivindicar para si a lealdade de Israel era considerável, *deuses que não conhecestes, nem tu nem teus pais, dentre os deuses dos povos que estão em redor de ti, perto ou longe de ti, desde uma até a outra extremidade da terra.* Por meio desta linguagem vívida Moisés deixou claro a Israel que nenhum outro deus deveria tomar o lugar de Javé (5: 7).

8. Nem mesmo laços de família, tão significativos em outras partes de Deuteronômio, deveriam influir para que a apostasia fosse deixada impune. A natureza da aliança entre Javé e Israel era tal que a lealdade e o amor a Ele eram mais importantes que o amor da própria família. O acúmulo de proibições da mais severa ordem serve para destacar a gravidade da ofensa. Somos lembrados das palavras de Jesus em Lucas 14: 26, onde o homem é advertido de que não pode ser um discípulo a menos que odeie pai, mãe, esposa, filhos, irmãos, irmãs e sua própria vida. Em ambos

os casos a absoluta abrangência da lealdade exigida é expressa em linguagem chocante.

9-11. A penalidade prescrita era severa, apedrejamento por toda a comunidade, cabendo a iniciativa à família. Era mais necessário à família que aos outros o demonstrar que o mal nem fora desejado nem fora algo com que eles tivessem tido associação. Até recentemente muitas sociedades do mundo ocidental prescreviam a pena de morte para demonstrar a natureza séria de certos crimes. Embora, na prática, tal pena nem sempre fosse executada, permanecia como a medida da gravidade do crime.

Seja qual for a origem de tal lei, servia ao propósito de deixar bem claro ao homem que assim agisse que a sociedade o rejeitava e que iria, coletivamente, destruí-lo. A processo aqui descrito se encaixa bem com a forte ênfase presente em Deuteronômio de que a sociedade como um todo estava envolvida com a vida nacional. De igual modo, cada indivíduo tinha a obrigação de cumprir sua parte na preservação da vida nacional e da boa ordem na sociedade.

12-18. A cidade apóstata. Em algumas ocasiões a acusação de desviar o povo podia ser feita a toda uma cidade. Aqui também a penalidade estatutária era severa.

12, 13. Os homens da cidade são qualificados de *homens malignos* (SBB) ou *homens de Belial* (VRC). Ambas as expressões se referem à expressão hebraica *hēlīya'al*, “sem valor”, que nos fornece a estimativa divina de tais pessoas, a despeito de qualquer boa impressão que tenham produzido em seus concidadãos.

14. Já que a penalidade era tão severa, tanto mais se fazia necessário que fosse administrada com justiça. Uma investigação cuidadosa deveria ser feita para estabelecer os fatos (cf. 17: 4). Se o caso fosse comprovado, a cidade deveria ser tratada como cidade pagã (cf. 20: 10-18). A expressão *abominação* (*tô'ebâ*) é usada no Velho Testamento para descrever algo totalmente desagradável a Deus e denota algo impuro, imundo e totalmente desprovido de santidade (cf. 7: 25, 26; 14: 3; 17: 1, 4; 18: 9; 20: 18).

15, 16. Esta penalidade deve ser comparada com o tratamento dispensado à cidade cananéia de Jericó (Js 6: 17-21). Toda a cidade, pessoas, animais e propriedades foram submetidos à “exterminação sagrada” (*herem*). O verbo derivado da mesma raiz é aqui traduzido *destruir completamente*. O sacrifício deveria ser semelhante a um *holocausto*, ou oferta queimada total, já que toda a população da cidade era conjuntamente responsável. Sua culpa era corporativa e portanto, como acontece freqüentemente no Velho Testamento, seriam julgados corporativamente. A cidade deveria então ser abandonada e deixada como *montão de ruínas* (*têl*).

Este termo é utilizado em árabe para designar qualquer lugar em ruínas, e.g., a antiga Jericó é chamada Tell es-Sultan. Compare com este o tratamento dispensado à cidade israelita de Gibeá no período dos Juízes (Jz 20:42-48).

17, 18. Nada deveria ser excluído da exterminação sagrada, para que nenhum israelita obtivesse lucro pessoal do despojo (cf. Acã, Js 7: 20, 21). Somente assim poderiam ser evitadas as maldições prescritas na aliança e Javé poderia ser persuadido a se apartar *do ardor da Sua ira e te fazer misericórdia*. Satisfeita a justiça, as bênçãos de Javé poderiam continuar a ser desfrutadas. A obediência às ordens de Javé era a única maneira pela qual Israel continuaria a desfrutar de Sua bênção.

Estes versículos finais, 12-18, são uma expressão do antigo conceito de castigo corporativo no caso de responsabilidade corporativa. Outros exemplos podem ser extraídos dos dias da peregrinação no deserto (Êx 32: 26-29; Nm 25: 4-9) e dos dias da conquista (Js 6: 17-21; Jz 20: 42-48). Tudo que era impuro e se constituía numa violação da santidade deveria ser totalmente queimado. Somente assim a pureza da comunidade poderia ser preservada ou restaurada.

iii. A proibição de rituais fúnebres pagãos (14: 1, 2). Israel é cuidadosamente definido como os *filhos de Javé e povo santo a Javé vosso Deus*. As duas expressões *filhos e povo santo* são fortemente enfatizadas no texto hebraico por sua colocação no início das respectivas sentenças, *Filhos sois, Povo santo sois*. O reconhecimento deste fato deveria preparar Israel para a proibição que se segue. É óbvio que aqueles que são filhos de Javé, aqueles que Ele escolheu a fim de serem *Seu povo próprio (seğullâ)* não deveriam se envolver nas práticas de seus vizinhos pagãos. Como filhos de Javé, seu Pai divino, os israelitas tinham a obrigação de abandonar costumes indignos de tal relacionamento (cf. Is 1: 2-4; 30: 1). A descrição de Israel no versículo 2 é uma reprodução exata da que aparece em 7:6.

1b. A mutilação do corpo e o raspar a cabeça eram rituais fúnebres bastante comuns no antigo Oriente Próximo e são mencionados várias vezes no Velho Testamento (Is 3: 24; 15: 2; 22: 12; Jr 16: 6; 41: 5; Ez 7: 18; Am 8: 10; Mq 1: 16). A mutilação corporal ainda persiste em algumas regiões, e.g., na Nova Guiné, onde a pessoa que está de luto, especialmente a mulher, corta uma das juntas de um dedo da mão, e em casos extremos até mais de uma junta. Tais práticas eram proibidas a Israel, tanto por sugerirem conformidade a práticas pagãs quanto pelo fato de Israel respeitar o corpo como criação de Deus que não devia ser desfigurada ou usada erradamente (cf. Lv 19: 27, 28).<sup>96</sup> A realidade da não-ob-

<sup>96</sup> Observe o alto conceito em que se tem o corpo perfeito, implícito em Lv 21: 17-21, e a exigência em Lv 22: 3-8 de que o sacerdote deveria se guardar contra a imundícia física.

servância desta lei aparece em Jeremias 41: 5; Ezequiel 7: 18 e Amós 8: 10. Um bom número das leis religiosas em Israel parece visar o culto dos mortos. Assim, o contato entre os vivos e os mortos, por qualquer meio, era proibido (18: 11), ao passo que o contato físico com cadáveres levava à impureza cerimonial (Nm 19: 11-18; 31: 19). Pode haver aqui uma oposição implícita a rituais associados ao deus cananeu Mot (cf. 26: 14; Ez 8: 14). Em qualquer dos casos, práticas desta espécie eram todas proibidas a Israel.

**iv. Alimentos limpos e imundos (14: 3-21).** No assunto de alimentação, um povo santo deveria se abster de comer qualquer coisa abominável. A simples lei-resumo, *Não comereis cousa alguma abominável*, é provavelmente uma antiga lei apodítica. Uma lista detalhada de animais limpos e imundos fornece uma definição exata da lei.

Nem sempre é possível determinar a base da determinação da pureza ou impureza das diversas criaturas aqui alistadas. Explicações de cunho higiênico são possíveis em alguns casos, e.g. o porco (8) e as aves predatórias que se alimentam de carne em putrefação (12-18). É possível que em alguns casos os animais impuros estivessem ligados, de algum modo, a práticas culturais pagãs, e.g. a serpente, que era consagrada às deusas da fertilidade em todo o antigo Oriente Próximo. O javali e o porco eram animais sagrados no culto ao Baal Aliyan em Ugarite e no culto de Ishtar em Chipre. A íbis e certos peixes eram venerados no Egito. A superstição emprestava ao morcego, que habitava em túmulos e câmaras mortuárias, uma aura de mistério. A prática do totemismo pode ter provocado a classificação de alguns animais como impuros para Israel, como no caso do corvo (14), que era o totem de alguns clãs árabes. Em outros casos não há uma razão clara e óbvia para que um animal seja considerado impuro. Seja qual for a razão, todavia, a distinção entre alimentos limpos e imundos era uma prova de obediência por parte do povo de Deus. Finalmente, deve-se observar que não era a observância de leis dietárias que distinguia Israel como povo santo, mas uma atitude de total e voluntária lealdade a Javé, em amor e obediência. Jesus enunciou o princípio de que o que contamina o homem não é o que entra por sua boca, mas o que sai de seu coração (Mc 7: 15).<sup>97</sup>

---

<sup>97</sup> Um tratamento recente das leis dietárias e higiênicas pode ser encontrado em W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan* (1968), pp. 152-157. Albright argumenta que as leis israelitas eram mais altamente desenvolvidas que seus correspondentes nas listas de tabus do antigo Oriente Médio. Muitas das leis bíblicas têm uma base empírica, surgida da observação de que a ingestão da carne de certos animais era prejudicial à saúde. Por outro lado, consultar J. Milgrom, *Interpretation*, 17, 1963, pp. 288-301.

3. Consulte o comentário em 13: 14 sobre *coisa alguma abominável*.

4-6. A lista de animais que se podiam comer aparece primeiro (cf. 1 Rs 4:23). Devemos observar que para ser considerado limpo o animal precisava satisfazer a duas características, ruminar e ter o casco dividido.

7, 8. As categorias de animais que não podiam ser comidas incluíam aqueles que apresentavam apenas uma das características acima mencionadas. Entre estes se achavam o camelo, a lebre, o arganaz e, destacadamente, o porco.

9, 10. Das criaturas que vivem nas águas somente aquelas que possuísem tanto escamas quanto barbatanas seriam comestíveis. Criaturas aquáticas como a enguia, que não possui qualquer das duas características, se assemelhavam a cobras. A lista em Levíticos 11: 9-12 é um pouco mais detalhada.

11-18a. Uma única palavra hebraica *'ôp* (literalmente "criatura voadora") é usada para designar tanto aves quanto insetos (20). A identificação das aves em 12 a 18 nem sempre é certa. Representam uma ampla variedade de aves predatórias.<sup>98</sup>

18b, 19. A *poupa* ou galo montês (*dûkîpêl*), o morcego e os insetos alados são alistados juntamente como impuros (*tâmê'*) e, portanto, não podiam ser comidos (Lv 11: 19, 20).

20. Alguns insetos eram considerados limpos e podiam ser comidos. Eram eles o grilo, a locusta e o gafanhoto, criaturas que dispunham de patas traseiras bem fortes para o salto (Lv 11: 21, 22).

21. Comer carne de cadáveres de animais naturalmente mortos era proibido, em parte por razões higiênicas e, em parte, porque seu sangue não fora derramado (12: 23). Neste versículo há uma descrição interessante dos três grupos principais da sociedade israelita: o israelita que não podia comer carne de cadáveres, o *estrangeiro* residente (*gêr*), a quem tal carne poderia ser ofertada, e o *estranho* (*noçrî*), a quem o cadáver poderia ser vendido como alimento (cf. Lv 17: 14-16). A razão pela qual Israel deveria se abster totalmente da carne de cadáveres é que era *povo santo a Javé vosso Deus*.

21b. A mesma lei ocorre em Êxodo 23: 19 e 34: 26. Pode ter em vista um ritual cananeu descrito num poema ugarítico, onde se encontra

<sup>98</sup> As aves imundas parecem ter sido aves de rapina, isto é, carnívoras. Consultar G. R. Driver, "Birds in the Old Testament", *PEQ*, 87, 1955, pp. 5-20.

a ordem de “cozinhar o cabrito no leite, o cordeiro no creme”.<sup>99</sup> A lei israelita é, possivelmente, uma rejeição de tal costume e a base da separação das carnes e dos laticínios no judaísmo mais recente e entre alguns judeus até ao dia de hoje.

v. Os dízimos (14: 22-29). Um dízimo anual do produto da terra devia ser oferecido a Javé como reconhecimento do fato de que Ele era ao mesmo tempo o proprietário da terra e aquele que concedia a vida e a fertilidade. Fica bem claro, a partir de 12: 6, 11 e 17, que Israel tinha a obrigação de levar ao santuário central os dízimos, as primícias (12: 6, 17) e outras ofertas. Na presente passagem, dízimos (22) e primícias (23) são novamente associados. Ambos devem ser levados ao lugar que Javé haveria de escolher, ou seja, o santuário central. A questão de quando deveriam ser levados não é fácil de responder. Tem-se argumentado que nos dias anteriores ao templo, o tipo de festa religiosa mencionado em 1 Samuel 9: 12; 20: 29 não era uma grande festa anual, mas uma celebração local e familiar para a qual o dízimo do grão, do azeite e do vinho e as primícias do rebanho podiam ser usados.<sup>100</sup> Muitos comentaristas, entretanto, argumentam que a apresentação de dízimos no santuário central era associada ou à festa da colheita ou à festa das semanas (pentecostes), quando as ofertas eram apresentadas no santuário central (15: 19, 20; 16: 16; Ex 23: 17; 34: 22, 23). Há várias dificuldades com esta última sugestão. O fato de 26: 1-15 mencionar tanto o dízimo quanto as primícias em razoável proximidade pode ser simplesmente um arranjo literário de duas fórmulas litúrgicas antigas. Pode-se, todavia, argumentar que o cesto com as primícias era meramente uma porção simbólica do dízimo, enquanto que a ordem de *Alegrar-te-ás por todo o bem que Javé teu Deus te tem dado* (26: 11) representa a refeição comemorativa descrita em 14: 22-27. Cabe dizer, mais uma vez, que sendo improvável uma duplicação do tributo, o dízimo e as primícias podem ter sido idênticos, sendo o dízimo uma definição mais precisa da porcentagem visada com as primícias. Todavia, a identificação mútua parece difícil à luz de 18: 4, onde se ordena que as primícias sejam oferecidas aos sacerdotes.

Provavelmente não dispomos de informações suficientes para fornecer uma resposta satisfatória a muitas das questões levantadas com respeito aos requisitos dos rituais israelitas.

Na presente passagem, sem levarmos em conta a cronologia do acontecimento, Israel é instruído a levar dízimos e primícias ao lugar que Javé escolhera (cf. comentário sobre 12: 5). Aqui, o ofertante, sua família e o

<sup>99</sup> Texto 52, linha 14. Consulte Cyrus Gordon, *Ugaritic Handbook* (1965), p. 174.

<sup>100</sup> Adam C. Welch, *The Code of Deuteronomy* (1924), p. 38.

levita são convocados a participar da refeição cerimonial. Para aqueles que viviam longe do santuário central havia a permissão de trocarem seu dízimo por dinheiro, que poderia ser usado para comprar comida para a festa no santuário central (24-26). A cada três anos, porém, o dízimo deveria ser armazenado nas cidades ou vilas israelitas para formar um fundo de caridade para os necessitados, os levitas, os estrangeiros residentes, as viúvas e os órfãos.

22. A idéia do dízimo não era peculiar a Israel. Em algumas nações o dízimo era confiscado regularmente pelos reis a título de imposto. Num época de crise no Egito, o Faraó autorizou José a confiscar um quinto (Gn 41: 34). A advertência de Samuel em 1 Samuel 8: 15, 17 tem este pano de fundo; Amós 5: 11 pode ser uma alusão à prática de extorquir impostos de gente tão pobre que mal poderia abrir mão de tais quantidades de cereal. O dízimo religioso tem seu paralelo na área civil.

No Novo Testamento há várias referências ao dízimo. Jesus repreendeu os escribas e fariseus por observarem a lei neste ponto mas negligenciarem “os princípios mais importantes da lei” (Mt 23: 23; Lc 11: 42; 18: 12), ao passo que o escritor de Hebreus vislumbrou no fato de Abraão ter pago dízimos a Melquizedeque a manifestação de um sacerdócio maior do que o aarônico, que descendia de Abraão (Hb 7: 1-10). O Novo Testamento adverte contra a observância meticulosa de toda a espécie de dízimos como um sucedâneo para assuntos mais importantes como a justiça, a misericórdia e a fé, e também contra qualquer sinal de vida piedosa como substituto para um coração humilde, amoroso, generoso e obediente (Lc 18: 9-14). Ao mesmo tempo, entretanto, a pessoa realmente dedicada terá prazer em contribuir generosamente para a obra do Senhor, talvez até excedendo o dízimo, em amor. “Deus ama ao que dá com alegria” (2 Co 9: 7). A palavra hebraica para *dízimo*, *ma'asêr*, pode se derivar de uma raiz relacionada ao número dez, ou de uma raiz totalmente diferente, atestada em ugarítico e árabe meridional, que significa mais geralmente “oferta”.<sup>101</sup> A associação da palavra com as primícias pode sugerir que o dízimo era uma espécie de oferta, especificamente as primícias da lavoura, em paralelo às primícias do rebanho. Em qualquer dos casos, o dízimo era uma oferta que representava um ato de adoração em honra a Javé, o Senhor da terra e o único Autor da colheita.

A lei do dízimo em sua forma mais simples ocorre no versículo 22. Os versículos subseqüentes representam a exposição dessa lei simples do mesmo modo que a lei simples encontrada em 15: 1 é desenvolvida nos versículos 2 a 11 e a lei simples de 15: 19 é desenvolvida nos versículos

<sup>101</sup> P. Buis e J. Leclercq, *Le Deutéronome* (1963), p. 117.

20 a 22. Tais desenvolvimentos são entendidos por Gerhard von Rad<sup>102</sup> como interpretações posteriores de leis fundamentais, para que estas se tornassem relevantes às necessidades de uma nova era. Daí receberem novo formato e serem adaptadas a novas condições. Embora tal ponto de vista seja possível, também é possível que, em qualquer época, uma lei apodítica, sucintamente enunciada, exigiria certa quantidade de explicação, não menos nos dias de Moisés e Josué do que em qualquer século subsequente. A análise destas passagens em seus vários elementos, todavia, é muito útil. Por meio dela podemos apreender a exigência básica. Fossem quais fossem as aplicações posteriores, o cerne da exigência divina permanecia.

Outras formas da lei do dízimo ocorrem em Levítico 27: 30-33 e Números 18: 21-32. As variações existentes entre Deuteronômio e as outras formulações da lei do dízimo têm sido observadas pelos comentaristas. Mesmo existindo, nenhuma das variações é contrária ao espírito e propósito da antiga lei, mas uma simples diferença quanto a detalhes.

23. A primeira vista pode parecer que todo o dízimo deveria ser comido na cerimônia realizada no santuário central, no lugar que Javé escolhesse para ali fazer habitar o Seu nome. Neste caso, a quantidade de comida a consumir poderia ser considerável. Levanta-se, então, uma pergunta quanto a que porção do dízimo era levada ao santuário central. Talvez, de fato, somente uma parte fosse levada para a refeição cerimonial realizada no santuário. Ao fim de cada três anos a totalidade dos dízimos era armazenada nas cidades (28).

O dízimo agrícola é especificado aqui como o dízimo do *cereal, do vinho* (lit. "suco de uvas não fermentado") e do *azeite*. As *primícias* do rebanho também são mencionadas, embora não se especifiquem detalhes (cf. 12: 17; 15: 19ss.). Possivelmente os detalhes são considerados lugar comum tanto aqui quanto em Números 18 (mas cf. Lv 27: 30-33; 2 Cr 31: 6). O propósito desta passagem não é oferecer uma declaração abrangente e detalhada da lei do dízimo, mas antes assegurar que o dízimo fosse reservado para o propósito que lhe fora designado por Javé. Havia sempre o perigo de que as divindades cananitas fossem honradas no tempo da colheita. Para evitar que isso acontecesse, faz-se aqui referência insistente ao fato de que toda e qualquer cerimônia religiosa associada à colheita e ao dízimo tinha que ser realizada no santuário de Javé e não num santuário pagão. Assim Israel aprenderia a *temer a Javé*

---

<sup>102</sup> G. von Rad, *Studies in Deuteronomy* (1953), pp. 15-17; *Deuteronomy* (1966), pp. 19, 106-108.

*teu Deus todos os dias.*

24-26. A provisão aqui apresentada não encontra paralelo no Velho Testamento em qualquer das passagens que tratam do dízimo. Veio a causar problemas, séculos mais tarde, quando passou a existir um comércio ganancioso na venda de animais nos pátios do templo (Jo 2: 13-17) e o forte elo entre o esforço pessoal do ofertante e a refeição cerimonial de que participava se perdeu.

A natureza das compras que poderiam ser feitas como substituto para o próprio dízimo do indivíduo é resumida assim: *vacas ou ovelhas, vinho ou bebida forte*. Esta última palavra, *šēkār*, e o verbo correspondente, se referem a bebida intoxicante. A lei não estimulava, é claro, o consumo excessivo, da mesma forma que o uso de vinho na celebração da Ceia do Senhor não estimula a embriaguez. Além do mais, a Bíblia contém forte material estimulando a temperança (Pv 20: 1; 23: 29-31; Is 5: 11, 22; Am 4: 1-3; Rm 14: 15, 20-23; 1 Co 8: 9-12; Ef 5: 18; 1 Tm 3: 3; Tt 1: 7; 2: 3; 1 Pe 4: 3).

Temos aqui outro exemplo do método de resumo empregado em Deuteronômio. Um certo número de exemplos é apresentado, vindo depois a frase-resumo, introduzida por expressões como “qualquer coisa” ou “tudo” (*kol*). A presente lista é concluída com a expressão *qualquer coisa que te pedir o teu apetite* (dando à palavra hebraica *nepēš*, aqui traduzida *alma*, seu sentido básico de “apetite”).

27. A refeição cerimonial era uma refeição alegre para toda a família, da qual deveriam participar o ofertante, sua casa e quaisquer levitas que vivessem em sua cidade (o singular *levita* é, na verdade, um coletivo). Uma comparação entre esta e outras passagens do Velho Testamento revela que o levita tinha pleno direito ao dízimo, embora a natureza exata deste direito seja expressa de maneiras diferentes. Em Números 18: 21-32 são ofertados aos levitas *todos os dízimos em Israel por herança, pelo serviço que prestam*. Parece que, conforme Números 18: 20, 26-30, um décimo do dízimo se destinava aos sacerdotes, *i.e.* os descendentes de Arão que oficiavam no santuário central. Não há referência em Números à participação dos levitas na refeição cerimonial. A lei deuteronômica é diferente ou é expressa diferentemente, pois não parece dar aos levitas o pleno direito aos dízimos mas apenas a participação na refeição familiar, embora a cada ano sua porção fosse provavelmente maior. Outra passagem, Deuteronômio 18: 1-8, apresenta toda a tribo de Levi, tanto os que oficiavam como sacerdotes como os que eram instrutores e expositores da Lei (classificados com os pobres), como quem recebia as primícias do cereal, do vinho e do azeite, bem como da primeira tosquia das ovelhas (18: 4).

Como poderiam ser tais pontos de vista reconciliados? Alguns exe-

getas, tanto judeus quanto cristãos, têm argumentado que um segundo dízimo deveria ser oferecido depois que o primeiro fosse apresentado conforme as prescrições de Números 18. Esta passagem não oferece qualquer confirmação para tal prática. A presente passagem (14: 22-29) não fala do dízimo como algo adicional (cf. 18: 3, 4). Outros exegetas têm proposto que a lei do dízimo em Números 18 representa um estágio diferente no desenvolvimento da lei. Pode-se perguntar, neste caso, qual dos dois estágios é o mais antigo, a lei de Números 18 em que a totalidade do dízimo deveria ser dada aos levitas, ou a de Deuteronômio 14, em que o dízimo era usado parcialmente numa refeição cerimonial e parcialmente para socorro aos pobres? Em ambas os levitas eram participantes. Alguns têm argumentado que a lei de Deuteronômio parece ser mais primitiva.<sup>103</sup> É impossível decidir se isto é verdade ou não. Contra tal opinião tem-se argumentado que é difícil perceber como uma disposição tão radicalmente diferente como a apresentada em Números 18 poderia evoluir do quadro apresentado em Deuteronômio 14. Uma tentativa de conciliação existe com o ponto de vista de que Deuteronômio 14 representa o costume no reino do Norte, ao passo que em Números 18 transparece a lei do dízimo ensinada pelos sacerdotes de Jerusalém ao povo de Judá (cf. Ne 10: 37).<sup>104</sup> Uma outra alternativa é a de que as diferenças entre as duas passagens não são tão drásticas quanto aparentam ser. Nem Deuteronômio 14 nem Números 18 se referem explicitamente a um dízimo animal, que só é mencionado em Levítico 27: 30-33 (cf. 2 Cr 31: 6). É possível que o dízimo referente aos animais tenha sido omitido em Números e Deuteronômio por ser lugar comum. Além disso, embora Números 18: 21 afirme que todos os dízimos devam ser dados aos levitas, Deuteronômio 14 pode simplesmente afirmar que, apesar da referida destinação dos dízimos, o ofertante poderia reservar parte deles para uma refeição comunal no santuário, exceto a cada três anos. É possível que o dízimo tivesse usos distintos. Era uma oferta que declarava a propriedade divina da terra e de seus frutos, um meio de sustentar o levita e o necessitado e um donativo que visava a caridade.<sup>105</sup>

Tem havido alguma discussão sobre o encaixamento do versículo 27 nesta passagem, se com o versículo 26 ou com os versículos 28, 29. A LXX omite *porém não desprezarás*, havendo assim uma perfeita transição do versículo 26 para o versículo 27, *tu e a tua casa e o levita que está dentro de tua cidade*. . . . Por outro lado, o versículo 27 pode ser li-

103 S. R. Driver, *Deuteronomy* (ICC, 1902), p. 172.

104 G. E. Wright, *Deuteronomy* (IB, Vol. 2, 1953), p. 425.

105 (N. E.) Veja o *Novo Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, Vol I, art. "Dízimo", EVN, 1981.

gado aos versículos seguintes, de modo que os levitas sejam mencionados somente em relação ao dízimo trienal e não como participantes da refeição cerimonial familiar.

28, 29. A cada três anos uma alocação diferente do dízimo era prescrita. O dízimo como um todo deveria ser armazenado em cada vila (cf. 26: 12, que fala do “ano terceiro, que é o dos dízimos”) ao invés de ser levado ao santuário central. Deveria então ser utilizado como auxílio às necessidades da população local. A confissão a ser feita naquela ocasião aparece em 26: 13-15. Como já temos visto, este dízimo especial não é mencionado em Números 18 ou Levítico 27. A retenção do dízimo nas vilas no ano terceiro teria, presumivelmente, deixado os sacerdotes no santuário central sem qualquer sustento. A harmonização das diversas práticas não é fácil. Seja qual for a solução, o editor de Deuteronômio apresenta uma razão para a prática, ou seja, *para que Javé teu Deus te abençoe em todas as obras que as tuas mãos fizerem* (29; cf. 15: 4-6, 10, 11, 18). Além disso, esta alteração da lei antiga está profundamente imbuída do ensino bíblico nos dois testamentos. Os interesses do pobre e do necessitado estão entrelaçados com os interesses do próprio Deus (24: 15; Pv 22: 23). Deus prefere que aqueles que Lhe trazem ofertas cuidem ao mesmo tempo do pobre (Is 1: 13-17; Os 6: 6; Mt 25: 40; 1 Jo 4: 20, etc.).

vi. O ano da remissão (15: 1-11). Uma das características da expressão deuteronômica da lei israelita, encontrada, na verdade, em outras partes do Velho Testamento, é a profunda preocupação com o bem estar do membro individual da sociedade, fosse ele rico ou pobre. Em outras partes do antigo Oriente Próximo as pessoas eram tratadas com base em sua posição na sociedade, não como indivíduos. Os membros da aristocracia, os sacerdotes, os proprietários de terras, os governantes e os líderes militares sempre levavam vantagem. Um estudo do chamado Código de Hamurábi<sup>106</sup> revelará que o escravo e o não-privilegiado não contavam diante da lei. Em Israel, todavia, o pobre e o necessitado eram a preocupação especial de Deus, e a família da aliança tinha a obrigação de asse-

---

106 ANET, pp. 163-180. Um estudo da seção que se inicia com a lei 196 provará a afirmativa. Tem-se argumentado recentemente que o chamado Código de Hamurábi era por natureza uma apologia real para oferecer ao povo, para a posteridade, para futuros reis e para os deuses, prova de que o rei havia executado seu mandato divinamente ordenado de estabelecer justiça (social) na terra (Acadiano *mēšaram šakanu*) e que fora um governante justo de acordo com as leis da terra. Como sua primeira lei, o rei proclamava o *mēšarum*, i.e. justiça, equidade, declarando assim que corrigiria as injustiças e irregularidades dos anos passados. Consultar D. J. Wiseman, “The Laws of Hammurabi again”, JSS, VII, 2, 1962, p. 163, nº 2; JCS, XV, 1961, pp. 162-168.

gurar o bem-estar de cada um de seus membros. Daí o ser a lei israelita formulada de modo a proteger os não-privilegiados. Uma vez que a própria nação tinha sido escrava no Egito e tinha conhecido a tristeza da opressão e a alegria da redenção, era de se esperar que iria garantir a liberdade e o bem-estar dos indivíduos.

Estes princípios são ilustrados primeiramente nos regulamentos que tratam do ano da remissão. Em tempos antigos a remissão (*šemitâ*, lit. "deixar ir") se referia à prática de deixar a terra sem cultivo a cada sete anos (Lv 25: 3s.).<sup>107</sup> Tal fato apontava para a crença de que, em última análise, a terra pertencia a Javé (Lv 25: 23). Princípio semelhante também deveria operar no caso do homem que incorrera em débito pessoal quando a estrutura social e econômica de Israel mudasse de uma economia patriarcal e camponesa para uma economia complexa sob a monarquia. Em dias posteriores, quando se desenvolveu um sistema de taxação, os camponeses ficavam, às vezes, impossibilitados de pagar seus impostos e tinham que contrair empréstimos para saldar suas dívidas com o estado. A produção anual de seus campos provavelmente seria absorvida em sua subsistência e no pagamento de sua dívida. Ao fim de seis anos, quando a terra devia ficar sem cultivo, os credores não podiam reclamar deles qualquer pagamento. O peso da responsabilidade ficava, é claro, com o camponês, já que o credor poderia se sustentar com os lucros de anos anteriores.

A forma literária da presente seção é significativa e característica de boa parte de Deuteronômio. Em primeiro lugar aparece uma lei apodítica: *Ao fim de cada sete anos farás remissão* (1). No versículo 2 há uma interpretação legal exata do sentido da lei, *Este, pois, é o modo da remissão*. Em seguida, nos versículos 3 a 11 há uma exposição e expansão da lei básica, onde são enfatizadas as implicações pessoais da lei para várias classes de indivíduos.

1. A referência aqui é ao ano sabático, que concluída cada ciclo de sete anos no ciclo do jubileu. No "livro da aliança" (Êx 23: 10, 11) este ano é descrito como aquele em que a terra não devia ser cultivada *para que os pobres do teu povo achem que comer*. A raiz do verbo "deixar descansar" (*š-m-ṭ*) é também a raiz da palavra *remissão*. A lei é exposta em maiores detalhes em Levítico 25: 7-1, onde o ano é chamado de "sábado de descanso solene para a terra" (4). Somente em Deuteronômio o ano sabático é apresentado como o ano em que os débitos deveriam ser cancelados. Claramente os camponeses não poderiam pagar suas dívidas

---

<sup>107</sup> Há um paralelo aproximado entre esta prática e os atos-*mēšarum* nos governantes da Mesopotâmia que, no primeiro ano de seu reinado, faziam declaração pública de que iriam corrigir todas as injustiças do passado. Ver a nota anterior.

com o produto dos campos se a terra tinha que descansar do cultivo. O ano do jubileu em Levítico 25: 8-17, 25-55 é um conceito relacionado, mas naquela passagem se refere à terra sem mencionar o problema da pessoa endividada.

A idéia de remissão não é peculiar a Israel. A lei babilônica reconhecia prática semelhante e a expressão “estabelecer uma remissão (geral)” (*andurāram šakānum*) é semanticamente relacionada à expressão “estabelecer justiça (social)”. De fato, etimologicamente falando, *andurārum* (Acadiano) tem a mesma raiz que a palavra hebraica *d'ērōr*.<sup>108</sup>

2. O modo (*dābār*) da remissão é agora apresentado, já que a lei apodfítica, extremamente resumida, exigia interpretação. Sem dúvida a explicação foi perfeitamente clara para o povo da época, mas o leitor moderno tem dificuldades com o texto hebraico e pergunta se a *remissão* significava a completa quitação da dívida ou simplesmente sua suspensão por aquele ano. Podemos traduzir o texto hebraico de uma das seguintes maneiras: ou *Que cada credor* (lit. “possuidor de um empréstimo de sua mão”) *deixe cair* (“cancele”) *aquilo que emprestou a seu próximo*; ou *Que cada credor* (lit. “possuidor de um empréstimo”) *deixe cair sua mão no que tange àquilo que emprestou a seu próximo*.

A primeira tradução parece sugerir que o credor abandonava completamente suas exigências. A RSV deixa transparecer este sentido melhor que a AV: *todo credor fará remissão daquilo que emprestou a seu próximo; não o exigirá do seu próximo, seu irmão, pois a remissão de Javé foi proclamada*. Deve-se notar que o *próximo* é também *irmão*, e que a *remissão* é a *remissão de Javé*. Israel era assim lembrado de que as obrigações para cada pessoa do povo eram obrigações para com um irmão, e também da graça redentora e restauradora de Javé.

A tradução da JPSA, por outro lado, sugere, que é apenas sobre os juros relativos àquele ano que se fazia remissão: *todo credor fará remissão da taxa que cobra de seu próximo; não importunará seu próximo ou parente, pois a remissão proclamada é do Senhor*.

Os versos seguintes sugerem que o que se tinha em vista era o cancelamento total da dívida, por mais estranho que tal conceito nos possa parecer hoje em dia. O fato de que o sétimo ano de remissão e o ano de liberdade no jubileu pertenciam a uma unidade simbólica sugere o cancelamento total da dívida. No sábado do jubileu o princípio era estendido a seu limite máximo, com a restauração da liberdade pessoal e a devolução de todas as propriedades agrárias a seus donos originais. Sempre

<sup>108</sup> O termo ocorre com o sentido de “liberdade” ou “remissão” em Lv 25: 10; Is 61: 1; Jr 34: 8, 15, 17; Ez 46: 17. Consultar D. J. Wiseman, “The Laws of Hammurabi again”, *JSS*, VII, 2, 1962, p. 168; J. Lewy, *Eretz-Israel*, V, 1961, p. 28.

que a remissão sabática era aplicada, servia como recordação da remissão que Javé efetuara em favor de Seu povo na servidão no Egito.

Seja qual for o sentido exato da passagem, uma verdade é clara: o israelita deveria agir com misericórdia para com seu compatriota que caíra em dívida por razões alheias à sua vontade.

3. Com este versículo os aspectos mais pessoais da lei são levantados. Israel é exortado a tratar o pobre com generosidade em todas as situações. O estrangeiro (*nokri*) era diferente do estrangeiro residente (*gēr*), que era absorvido na comunidade israelita (cf. 14: 21a). Era legal exigir pagamento de dívidas dos estrangeiros durante o ano sabático, pois eles não eram incluídos no círculo da família de Israel. A lei visava aliviar a pobreza em Israel e regulamentar as relações entre os membros da comunidade da aliança.

4-6. Embora parecesse provável que sempre haveria pobres em Israel (11), a possibilidade contrária podia ser contemplada. Afirma-se aqui, de acordo com a perspectiva geral de Deuteronômio, que a completa obediência a Javé e Seus mandamentos resultaria no derramamento das bênçãos divinas. Isto significava, entre outras coisas, que não haveria pobres na terra (e assim a lei do versículo 2 jamais precisaria ser executada), mas também que Israel, como nação, jamais ficaria em débito com outras nações mas, pelo contrário, lhes emprestaria dinheiro. Tampouco seria Israel dominado pelas nações, sendo antes seu dominador.

7-10. Aqui o escritor passa da exatidão das expressões legais para um apelo veemente a Israel para que, em todas as ocasiões, trate o pobre com mãos e coração abertos (7, 8, 10). Embora a lei exigisse que os endividados fossem perdoados de suas dívidas a cada sete anos, o amor exigia nada menos que uma atitude contínua da generosidade e misericórdia para com o pobre. A letra mata, mas o espírito dá vida. A ausência de compaixão levaria os homens à reação degradante descrita no versículo 9 e uma lei cujo objetivo era proteger os pobres acabaria se tornando uma razão para que eles fossem oprimidos. Ao se aproximar o sétimo ano os ricos hesitariam em fazer empréstimos que não seriam reembolsados. Emprestar dinheiro a um pobre no sexto ano era praticamente fazer-lhe uma doação. Era precisamente este tipo de doação, entretanto, que se requeria de Israel. Aqui estava a afirmação de um grande princípio que encontrou expressão em outras palavras no Novo Testamento, séculos mais tarde (Mt 5: 43-48; Lc 14: 12-14; 2 Co 9: 7). Estes versículos antevêm o Sermão do Monte porque penetram além do ato exterior até atingir os motivos e propósitos do coração. A obediência a Deus sempre implica em generosidade para com os nossos semelhantes. De fato, em 1 João 3: 17 a dureza de coração é apresentada como uma negação de qualquer declaração de que o amor de Deus exista no coração do indivíduo.

Um espírito mau e rancoroso que provoque num pobre um grito de desespero é pecaminoso aos olhos de Deus e merece a condenação divina. Por outro lado, Javé jamais deixa de responder com bênçãos à pessoa que dá do que é seu com alegria e generosidade.

11. Com um realismo desinibido, o escritor conclui que, de fato, sempre haveria pobres na terra, porque Israel sempre seria desobediente. Daí a constante possibilidade de se demonstrar generosidade para com os pobres.

vii. O escravo hebreu (15: 12-18). A segunda lei designada para proteger os pobres diz respeito ao israelita, homem ou mulher, que entrasse num contrato de serviço por causa de dívidas. Ao fim dos seis anos ele deveria ser liberto e despedido com doações generosas que lhe permitissem começar nova vida. Na observância fiel desta lei Israel recordaria seu próprio tempo de escravidão no Egito e a abundante provisão de que desfrutou ao sair daquela terra. Uma memória assim agiria como poderosa força motivadora. Se, por alguma razão, o escravo ou escrava quisesse continuar no serviço de seu senhor, era possível fazê-lo pelo resto da vida. Mesmo à parte de tal possibilidade, a remissão de um escravo israelita não deveria ser contada como perda, já que seis anos de seu serviço eram equivalentes ao pagamento pelo trabalho de um servo. A obediência à lei garantiria a bênção e não resultaria em perda para o senhor.

12. Aqui encontramos uma reafirmação da lei que ocorre em Êxodo 21: 2-11. Há diferenças entre as duas formulações. Em Êxodo 21 a escrava parece desfrutar de uma condição inferior, ao passo que em Deuteronômio 15 ambos parecem gozar de condição idêntica. Além disso, Deuteronômio 15: 12 se refere tanto ao *hebreu* quanto à *hebréia*, ao passo que Êxodo 21 menciona apenas um escravo hebreu. Neste último caso o verbo se encontra na terceira pessoa do masculino singular. A mulher em Êxodo 21: 2-11 é uma concubina e não uma mulher livre, embora possa haver um indício de que se trata de uma mulher escrava, de modo que o que está implícito em Êxodo fica explícito em Deuteronômio. Mais ainda, em Deuteronômio 15: 12 o escravo é descrito como *irmão*, o que não acontece em Êxodo. Embora pareça claro que as duas passagens tratam do mesmo assunto, a versão deuteronômica oferece a definição mais clara.

O termo *hebreu*, tanto em Êxodo 21 quanto em Deuteronômio 15, levanta certas questões. Originariamente este termo era usado amplamente no antigo Oriente Próximo para pessoas que ocupavam uma posição social particular. Geralmente os hebreus (*habiru*) eram estrangeiros e se envolviam com vários tipos de trabalho assalariado. No Velho Testamento o termo nem sempre é elogioso. Na verdade, é usado com muito mais frequência para descrever os israelitas na sua condição de estrangeiros ou

escravos do que desfrutando de liberdade. Os israelitas no Egito são frequentemente chamados de *hebreus* (Êx 2: 6, 11, 13; 3: 18; 5: 3; 7: 16; 9: 1, 13; 10: 3, *etc.*). Novamente, no período dos juizes, quando Israel se achava sob domínio dos filisteus, os israelitas são chamados de *hebreus* (1 Sm 4: 6, 9; 13: 3; 14: 11, 21, *etc.*). É possível que em Deuteronômio 15 *hebreu* se refira a um escravo habiru (ou hapiru) e que se trata de uma referência a um estrangeiro normalmente envolvido em vários tipos de serviço mas que se achou em situação financeira precária. Permanece possível, especialmente à luz de Levítico 25: 39-55, que a referência seja realmente a um israelita que aceitasse temporariamente uma condição virtualmente igual à de um escravo.

13, 14. A obrigação de oferecer presentes ao homem ou à mulher que saísse livre não aparece em Êxodo 21. Em comparação, Levítico 25: 39-55 afirma que um israelita pobre não deve ser tratado como escravo, mas somente como assalariado (especialmente os versículos 39-41). No ano do jubileu, ele e sua família deveriam ser libertos juntamente (*cf.* Êx 21: 4, onde um senhor que provesse esposa para seu escravo podia manter sob seu controle a esposa e os filhos. Evidentemente a esposa era considerada praticamente igual a uma concubina). A lei original era aplicada de várias maneiras, talvez de acordo com o tempo e o lugar em que era vigente. Nos dias de Jeremias ela era desrespeitada (Jr 34: 8-16). A despeito de certas limitações, entretanto, dava expressão a uma preocupação genuína com os escravos e demonstrava uma tentativa real de legislar contra o controle de certos indivíduos por outros. A liberdade pessoal de cada membro da família da aliança estava em jogo nesta questão da escravatura. Mesmo que as provisões legais tivessem o propósito exclusivo de proteger os israelitas, demonstram um avanço notável no pensamento social da época.

O padrão para os presentes que o senhor devia oferecer ao escravo que fosse liberto era *daquilo com que Javé teu Deus te tiver abençoado lhe darás*. Os presentes deveriam incluir animais do rebanho, o produto da eira, *i.e.* o cereal já trilhado e recolhido, e o vinho já produzido no lagar. Tais dádivas permitiriam que o homem começasse bem sua nova vida.

15. Aquele que fora, até então, senhor era também um membro da nação redimida, mesmo que nem ele nem seus contemporâneos escravos tivessem experimentado o livramento do êxodo. Todavia, devido à natureza corporativa de Israel, qualquer indivíduo, em qualquer era podia ser considerado como um daqueles que haviam experimentado pessoalmente a libertação do êxodo e podiam, pela memória e por um ato de identificação, participar daquela remota experiência pela fé. *Lembrar-te-ás de que foste servo da terra do Egito*. Assim, qualquer senhor de

escravos, em qualquer época, estaria, ao libertar seus escravos, expressando gratidão a Deus por ter libertado Seu próprio povo (cf. 5: 14, 15, onde a mesma razão é apresentada para a observância do repouso sabático, tanto para senhores quanto para escravos). O argumento era ainda mais forte quando o escravo também era membro da comunidade remida de Israel, embora também tivesse peso em outros casos.

16. Como na lei mais antiga (Êx 21: 5, 6), faz-se uma disposição quanto ao assalariado (condição semelhante à escravidão) que deseje continuar em tal condição por toda a vida. O escravo pode se sentir feliz em permanecer definitivamente com seu senhor. Tal proposta não era tão estranha numa sociedade ainda próxima de um estado nômade como o é para nós. Naquela sociedade o escravo tinha um papel importante na família (cf. Gn 24: 2ss., onde Eliezer, o servo foi enviado por Abraão para conseguir uma esposa para Isaque).

17. A cerimônia pela qual um escravo se declarava permanentemente ligado a seu senhor é similar àquela descrita em Êxodo 21: 6, embora ali a cerimônia ganhe um cunho evidentemente religioso. O senhor levava o escravo *perante Deus* (SBB, “juízes”), expressão que provavelmente indica uma cerimônia realizada no santuário. O mesmo procedimento pode ter sido cumprido na lei de Deuteronômio 15: 16, embora a declaração específica de que o senhor deva levar o escravo “perante Deus” não seja usada. Esta última pode, portanto, ter acontecido num círculo familiar, como um ritual simbólico. A orelha do homem, o símbolo da obediência,<sup>109</sup> era encostada à porta da casa do senhor, como símbolo de que ele se juntara àquela família.<sup>110</sup> O mesmo processo se aplicava a escravos e escravas.

18. Infelizmente, leis que haviam sido formuladas para serem úteis acabaram se tornando um fardo. Podia parecer que um homem a quem se devia algo seria incapaz de reaver seu patrimônio se colocasse em liberdade o seu devedor. Em contrapartida a tal pensamento esse senhor deveria colocar a promessa de bênção feita por Javé aos que Lhe fossem obedientes. O termo traduzido por *metade* na SBB (“dobro” na AV) é a palavra hebraica *mišneh*. Trata-se provavelmente de um termo técnico que significava “equivalente a”.<sup>111</sup> Em outras palavras, o serviço de um israelita era

<sup>109</sup> Cf. Sl 40: 6; Lei de Hammurabi 282.

<sup>110</sup> Uma aplicação pitoresca deste costume parece estar em voga em algumas escolas públicas britânicas, onde meninos que começam a estudar hebraico ainda bem pequenos são levados à sala de aula por seus colegas e espetados contra a porta por qualquer objeto pontiagudo. Tal devoção ao hebraico é considerado algo como uma escravidão voluntária.

<sup>111</sup> D. J. Wiseman, “Arqueologia”, *NDB*, Vol. 1, p. 125, seção VIII. a.

equivalente ao que seria feito por trabalhador assalariado.

viii. **As primícias do gado e das ovelhas (15: 19-23).** Segue-se aqui a mesma forma literária empregada nas duas passagens anteriores. A lei é enunciada em sua forma mais simples e depois exposta e explicada. Uma distinção é traçada entre animais primogênitos sem defeito e animais defeituosos. Os do primeiro grupo podem ser usados para sacrifícios e os do segundo para fins seculares comuns.

19a. A questão das primícias mencionadas em 12: 6, 7 e 14: 23 é aqui retomada. As primícias devem ser separadas para Javé. A lei é formulada apoditicamente. Formas alternativas desta lei ocorrem em outras partes do Velho Testamento (Êx 13: 11-16; 22: 29, 30; 34: 19, 20; Lv 27: 26, 27; Nm 18: 15-18). Todas as formulações desta lei estão basicamente em acordo, embora haja diferenças nos detalhes. Assim, em Números 18: 17, 18 as primícias parecem ser dedicadas a Arão, ou seja, aos sacerdotes.

19b. Uma vez que os animais primogênitos eram separados para Javé, não deviam ser usados para tarefas do cotidiano como arar o campo, nem deviam ser tosquiados, ou seja, eram completamente separados de qualquer uso econômico.

20. O procedimento padrão para primogênitos sem defeito era sacrificá-los no santuário escolhido por Javé e ali comer sua carne em família. Tal deveria ser feito anualmente.

21, 22. Animais defeituosos não eram aceitos como sacrifício. Tal expediente era ao mesmo tempo desonestidade econômica e um insulto a Deus (cf. Ml 1: 7ss.). Primogênitos mancos, aleijados, cegos e defeituosos não tinham valor de venda no mercado. Podiam ser comidos em refeições comuns e ser tratados como animais caçados, tal como corças ou veados (cf. 12: 15, 22). As leis de pureza cerimonial que se aplicavam no caso de refeições estritamente religiosas não se aplicavam neste caso.

23. Mais uma vez, surge aqui a proibição de se comer o sangue, como ocorre em 12: 15, 16. Isto se aplicava fosse o animal abatido para sacrifício religioso ou para uma refeição comum.

ix. **As três peregrinações anuais (16: 1-17).** A longa seção que trata do culto oferecido pelo povo da aliança, iniciada em 12: 1, termina com um breve resumo das leis que governavam as três peregrinações anuais ao santuário central, a festa da páscoa e dos pães asmos, a festa das semanas ou pentecostes e a festa dos tabernáculos. A palavra hebraica para festa religiosa é *hãg*, o que faz lembrar a peregrinação anual dos muçulmanos a Meca, o *haj*. As três festas religiosas de Israel que envolviam peregrinações tinham que ser celebradas especificamente no santuário central (2, 6,

7, 11, 15, 16). O encaixamento destas festas num esquema sabático está bem de acordo com uma variedade de outras práticas sabáticas em Israel (cf. 15: 1, 9, 12, 18, etc.). Estas três festas, em cada caso, preservam algo de antigo e introduzem algo de novo. Parece que antigos festivais agrícolas tinham sido investidos de novo significado e se tomado ocasião para comemorações históricas, i.e. antigos festivais foram historicizados. Embora fossem observados no mesmo calendário do ano agrícola, apontavam para eventos associados ao êxodo, onde Javé demonstrara Sua atividade redentora e graciosa, libertando Seu povo da escravidão no Egito. A primeira das três peregrinações aqui alistadas é realmente uma combinação de duas, ou seja, da antiga festa dos pães asmos e da festa da páscoa.

1-8. A festa da páscoa e dos pães asmos. 1. A máxima legal, formulada apoditicamente, reza: *Guarda o mês (lua nova) de Abibe e celebra a páscoa a Javé teu Deus.* Esta formulação não é muito diferente daquela presente em 5: 12, com referência ao sábado. É de interesse notar que o mês é denominado *Abibe*, literalmente “o mês das espigas verdes”, seguindo o antigo sistema cananeu de identificar os meses, isto é, aproximadamente Março-Abril, na primavera (hemisfério norte). Mais tarde Israel viria a adotar o sistema babilônico, em que *Abibe* passou a ser chamado de *Nisan*. A terminologia mais antiga sugere que a lei em sua presente forma data de uma época em que a terminologia cananita ainda estava em uso corrente. O fato de que *abibe* era na primavera leva à conclusão que esta era uma festa da primavera e já que foi no mês de *abibe* que Javé tirara a Israel do Egito, a historicização dessa festa foi relativamente fácil para Israel.

2. O sacrifício pascal original era um cordeiro (Êx 12: 3ss.). Neste versículo Israel recebe a ordem de *sacrificar como oferta de páscoa (pesah) a Javé teu Deus, do rebanho e do gado.* Originariamente a páscoa era celebrada por famílias ou clãs (Êx 12: 1, 21ss.). Segundo esta legislação, tinha que ser celebrada no santuário central, tornando-se assim uma peregrinação religiosa seguida de uma festa. A comparação com as grandes cerimônias pascais de Ezequias (2 Cr 30: 13-27) e de Josias (2 Cr 35: 1-19) sugere que pode ter sido uma festa simultânea celebrada no santuário central em data tão recuada quanto o tempo dos juízes, estendendo-se sua observância ao período da monarquia (2 Rs 23: 22; 2 Cr 35: 18). Muitos estudiosos pensam que havia uma antiga festa tribal que era celebrada antes que a tribo partisse com os rebanhos para as pastagens da primavera, festa em que se fazia uma oferta visando o bem-estar do rebanho.<sup>112</sup> Uma vez que a data do êxodo correspondia a este evento, e à luz de toda

112 Consultar R. de Vaux, *Ancient Israel* (1962), pp. 489ss.

a história do êxodo, os israelitas esqueceram a antiga cerimônia e, desde então, focalizaram sua atenção somente no evento histórico do êxodo (Êx 12).

Uma outra questão surge de um estudo das celebrações pascais de Ezequias e Josias. As narrativas sugerem que o cordeiro era o animal normalmente sacrificado (2 Cr 30: 15; 35: 1). Outros animais, todavia, também são mencionados em conexão com as celebrações de caráter nacional; ofertas pascais de ovelhas, cabritos e touros no caso de Josias (2 Cr 35: 7), e de touros e ovelhas no caso de Ezequias (2 Cr 30: 24). Qual era a natureza destes animais adicionais? Seriam eles usados na festa dos pães asmos que se seguia à festa da páscoa, ou seria possível oferecer outros animais além dos cordeiros? Certamente Deuteronômio 16: 2 declara que a oferta pascal pode ser tomada *do rebanho e do gado*. O verbo ali utilizado, *sacrificarás (zābah)* é geralmente utilizado com sentido técnico.

3. Outra festa antiga, a festa dos pães asmos, parece subjazer a este versículo. Numa passagem paralela em Êxodo 23: 14-17, onde as três festas são mencionadas, a primeira é chamada a festa dos pães asmos (*massôt*), durante a qual se deveriam comer pães asmos por sete dias no mês de abibe (Êx 23: 14). Desde tempos antigos havia uma festividade agrícola associada à colheita da cevada, que também se dava na primavera. É evidente que as duas festas foram combinadas, uma vez que caíam no mesmo período do ano. A festa dos pães asmos, com a duração de sete dias, seguia-se diretamente à páscoa (Lv 23: 5, 6; Êx 12: 14, 15). A páscoa era celebrada no décimo-quarto dia do mês, e no décimo-quinto dia iniciava-se a festa dos pães asmos, que prosseguia por sete dias.

A qual proporção dos que *apressadamente* saíram *da terra do Egito* Moisés se dirigiu nas planícies de Moabe é impossível precisar. A geração anterior morrera no deserto e somente aqueles que haviam saído do Egito ainda crianças haviam sobrevivido. Apesar disso, teriam lembrado tais eventos muito vividamente e os teriam relatado aos seus filhos. Todavia, mesmo que a maior parte da audiência fosse composta de pessoas que tinham nascido depois dos dias do êxodo, a ordem do versículo 3 era válida. ~~Israel, em todos os pontos de sua história, formava um todo vivo que recordaria para sempre o que Deus fizera pela nação no êxodo. Tal memória formava a essência da consciência religiosa de cada indivíduo em cada geração.~~ O valor da festa da páscoa era educar tal consciência e tornar vivo na vida de cada indivíduo o grande fato da libertação nacional, compelindo os filhos de cada geração a aceitar as obrigações de povo remido. Basicamente, esta é a ênfase de todo o argumento de Deuteronômio.

Pães asmos, comuns entre os nômades (Gn 19: 3), tornaram-se para Israel o símbolo de sua vida no deserto. Também os fazia recordar sua apressada partida do Egito, quando não havia tempo para que a massa fermentasse (Êx 12: 34). Foi, portanto, *pão de aflição* o que Israel co-

meu, uma recordação das dificuldades do Egito e da oposição de Faraó. Uma vez que a festa se tornou uma ocasião de memória histórica nacional perderam-se suas associações agrícolas.

4. Quanto à primeira parte deste versículo deve-se comparar com Êxodo 12: 14-20; 13: 3, 6, 7; 34: 18; Levítico 23: 6. Quanto à segunda parte, comparar com Êxodo 12: 10; 23: 18b; 34: 25b; Números 9: 12.

5, 6. A transferência da celebração da páscoa, do lar, onde fora observada no Egito (Êx 12: 3-10), para o santuário central, é aqui ordenada a Israel. A hora em que o animal devia ser comido era à tarde, ao por do sol. Fora esta a hora em que o êxodo acontecera. Ao tempo do Novo Testamento, a páscoa se tornara novamente uma festa doméstica. Assim, Jesus cometeu a páscoa com seus discípulos num cenáculo especialmente preparado (Mt 26: 17-19; Lc 22: 7-23).

7. A narrativa em Êxodo 12: 8, 9 indica que a carne do cordeiro devia ser assada ao fogo, e jamais comida crua ou cozida na água. A legislação deuteronômica parece autorizar uma modificação. O sacrifício pascal devia ser cozido (cf. a prática no santuário em Siló, 1 Sm 2: 12ss.). Esta interpretação do verbo aqui utilizado, *bisšēl*, não é a única possibilidade existente. Quando o verbo é seguido da expressão "com água" (como em Êxodo 12: 9; 2 Cr 35: 13b) claramente denota a idéia de *fervura*. Podemos também inferir do fato de que em Siló o garfo era metido na caldeira, ou na panela, ou no tacho, ou na marmita; que o sacrifício estava sendo fervido. Em 2 Crônicas 35: 13a, todavia, o verbo é seguido pela expressão "com fogo", significando, evidentemente, assar. Incidentalmente, em 2 Crônicas 35: 13b, o mesmo verbo é seguido das palavras "em panelas, em caldeirões e em sertãs", o que demonstra dois usos diferentes no mesmo contexto. Talvez o verbo signifique mais geralmente a idéia de "cozer".<sup>113</sup> Em Deuteronômio 16: 7 ele é usado sem a cláusula explicativa, de modo que não podemos precisar que atividade se tinha em vista.

Na manhã seguinte à páscoa o povo deveria voltar às tuas tendas. Tal instrução era passível de obediência literal numa época em que Israel era povo nômade e vivia em tendas. Em dias posteriores as condições se alteraram consideravelmente. Haveria o caso de peregrinos que vindos de longe ao santuário central precisariam de acomodações temporárias. Segundo o grande erudito judeu-cristão Alfred Edersheim,<sup>114</sup> ao tempo

<sup>113</sup> O verbo é usado em Nm 11: 8 e 2 Sm 13: 8 para descrever o cozimento de bolos, significando certamente "cozer" e não "ferver". Em acadiano o verbo *bašālu* significa cozinhar por assadura ou fervura.

<sup>114</sup> A. Edersheim, *The Temple, its ministry and services at the time of Jesus Christ* (1874), p. 184.

de Jesus, alguns peregrinos se alojavam dentro da cidade, mas a maioria ficava acampada fora dos muros. Em tempos modernos, o remanescente da comunidade samaritana se acampa em tendas no Monte Gerizim na época da páscoa.

8. O sétimo dia da festa era dia de *assembléia solene a Javé teu Deus (aseret)*. O termo é usado para descrever reunião de gente para celebração de ritos públicos de qualquer espécie (2 Rs 10: 20; Is 1: 13; Jl 1: 14; Am 5: 21), especialmente no sétimo dia da páscoa ou no oitavo dia da festa dos tabernáculos.

9-12. A festa das semanas. A festa das semanas era uma ocasião importante em Israel, e o foi por muitos séculos. Posteriormente ficou conhecida como “pentecostes”, pois era celebrada no quinquagésimo dia depois do sábado da páscoa. Recebe uma variedade de nomes no Velho Testamento: “a festa (peregrinação) das semanas” (10; Êx 34: 22), “a festa da colheita” (Êx 23: 16) e “o dia das primícias” (Nm 28: 26; cf. Êx 23: 16; 34: 22). Como festa da colheita, ou mais exatamente, da colheita do trigo (*qāšîr*), era uma das datas mais importantes do calendário agrícola da Palestina. Em tempos antigos era uma festa para fazendeiros que viam uma vida estabelecida. Em Deuteronômio ela não é relacionada à história de salvação em Israel.

9. A data da festa da colheita é aqui apresentada como vindo sete semanas depois da *foice começar na seara* (cf. Lv 23: 15, 16, cinquenta dias), derivando-se daí o nome da festa, a festa das semanas. O período de cinquenta dias parece ter sido o período entre o início da colheita de cevada e o fim da colheita do trigo. Era longo o bastante para permitir a variação no tempo de colheita entre as várias partes da terra. Nas regiões mais quentes do sul a cevada amadurece em abril e o trigo pouco depois. Na região montanhosa a ceifa pode não começar até o fim de maio ou começo de junho.<sup>115</sup> Assim mesmo, a data da festa deve ter sido fixada apenas em termos gerais, pois nenhuma data poderia acomodar todas as variações possíveis na colheita. A festa dos pães asmos (*mašsoṭ*) era uma preparação para a segunda festa e juntas marcavam o começo e o fim da época da colheita. O espírito nacional de alegria e ações de graças não seria prejudicado se variações sazonais ou geográficas impedissem exata coincidência entre a colheita e a data assinalada para a festa no santuário central. Podia-se facilmente arranjar para que as ofertas prescritas fossem oferecidas (Lv 23: 16-21). A festa cristã de Pentecostes recebeu, desde o

---

<sup>115</sup> O antigo calendário de Gezer indicava um mês para a colheita de cevada e um mês para a colheita do trigo. Consultar ANET, p. 320, com tradução de W. F. Albright.

princípio, significado bem diferente, pois está ligada ao dom do Espírito Santo (Atos 2). O fato de ter coincidido naquela primeira ocasião com a festa judaica pode ser uma indicação de que apontava o fim do antigo sistema e o começo de um novo, no qual as promessas do antigo encontram cumprimento.

10. O israelita era convocado a fazer ofertas voluntárias a Javé nesta época do ano, proporcionais à bênção de Javé sobre sua colheita (cf. versículo 17).

11. A festa das semanas, como as outras grandes festas anuais, era uma ocasião de alegria em que os adoradores participavam de uma refeição cerimonial ou festa sacrificial *perante Javé*, i.e. na presença de Deus (cf. 12: 7; 14: 26; 26: 11). A presente festa, como as outras, foi idealizada para a participação da família, dos servos, dos levitas, dos estrangeiros residentes, dos órfãos e das viúvas. Era, afinal das contas, apenas uma participação nas bênçãos abundantes com que Deus abençoara Seu povo. O interesse particular de Deuteronômio nos levitas é mais uma vez observado nesta passagem (cf. versículo 14; 12: 18, 19; 14: 27, 29; 26: 11, 12).

13. A recordação dos anos de escravidão no Egito devia ser motivação para várias ações em Israel, tais como o tratamento bondoso dispensado aos escravos (15: 15), generosidade e justiça para com os pobres e necessitados (24: 18, 22) e uma advertência contra provocar Javé à ira (9: 7).

13-15. **A festa dos tabernáculos.** A terceira festa do ano era, em certos aspectos, a mais importante de todas. Em Levítico 23: 39 ela é chamada "a festa de Javé" e em Ezequiel 45: 25 "a festa". Nos calendários mais antigos esta é a festa da armazenagem. Devia ser celebrada *quando houveres recolhido da tua eira e do teu lagar* (13), i.e. ao tempo da colheita durante o outono, nos meses de setembro e outubro. Gratidão pela colheita e alegria festiva eram as características marcantes de mais esta festa (14; Lv 23: 40). ~~No ano de remissão, na época da festa dos tabernáculos, a lei devia ser lida a todo o Israel (31: 9-13).~~

13. É provável que esta *festa dos tabernáculos* (*sukkôt*) fosse também, originariamente, uma simples festa agrícola, celebrando a colheita de uvas e outros frutos que amadurecem ao fim do verão e começo do outono. Foi também historicizada e se tornou a ocasião de recordar que durante o êxodo os israelitas tinham habitado em tendas (Lv 23: 40ss.). Tal como a festa dos pães asmos, esta durava uma semana e, segundo Levítico 23: 36, 39, ia do décimo-quinto ao vigésimo-primeiro dia do sétimo mês, com uma assembléia solene no oitavo dia. Passagens paralelas que se referem a esta festa são Êxodo 23: 16; 34: 22; Levítico 23: 33ss.; Números 29: 12s.

14, 15. A natureza jubilosa do antigo festival agrícola sobrevivera, embora a presente razão para júbilo fosse a abundante provisão feita por Javé. Esta festa devia também ser compartilhada e também ocorria no santuário central. Uma passagem importante no Novo Testamento que se refere a eventos da festa dos tabernáculos é João 7 e 8.

O júbilo na adoração é um tema importante em Deuteronômio, como também o é, em geral, em todo o Velho Testamento e também no Novo. Expressões de júbilo estão contidas em muitos dos salmos que eram cantados na adoração realizada no Templo (Sl 16: 11; 27: 6; 63: 5; 66: 1; 81: 1, etc.). Na presença de Deus, quando o adorador se conscientiza de Suas misericórdias passadas, de Seu perdão no presente e da perspectiva da bênção divina no futuro, a expressão de profundo júbilo parece ser natural e espontânea. Embora seja importante, às vezes, lamentar o próprio pecado na presença de Deus, talvez seja mais normal o regozijar-se por todos os Seus preciosos benefícios.

16, 17. **Resumo das peregrinações anuais.** A antiga exigência de que todo homem israelita devia se apresentar ao santuário central três vezes por ano encontra um paralelo interessante nas exigências dos tratados de suserania do antigo Oriente Próximo. Era prática comum aos suseranos exigir que seus vassallos se apresentassem perante ele periodicamente, em alguns casos três vezes por ano, para reiterar sua lealdade e trazer tributos.

As três festas de peregrinação são aqui resumidas como: *a festa dos pães asmos, a festa das semanas e a festa dos tabernáculos*. A páscoa, como tal, não é mencionada. Obviamente fica contida na festa dos pães asmos (cf. Êx 23: 14-17; 34: 23). Quer sejam consideradas datas nacionais ou festivais agrícolas ou ambos, as três festas oferecem a Israel a oportunidade de afirmar coletivamente sua fé em Javé, seu Redentor e o Senhor de sua terra.

#### b. O Caráter dos Líderes de Israel (16: 18 – 18: 22)

Em seguida à longa seção que tratava da adoração em Israel vem uma seção mais breve, ainda que razoavelmente coerente, a qual trata do caráter dos líderes de Israel, os juízes (16: 18-20), tribunais (17: 8-13), reis (17: 14-20), sacerdotes (18: 1-8) e profetas (18: 9-22). A breve seção que vai de 16: 21 a 17: 7 parece ser uma interpolação, sem qualquer relação com o contexto. Parece, antes, pertencer às leis sobre adoração encontradas na seção anterior. Pode haver, todavia, um propósito deliberado para sua colocação aqui, já que trata da lealdade do povo para com o Deus de sua aliança. A ereção de símbolos culturais de outros deuses, o oferecimento de animais defeituosos e a transgressão da aliança por atos de maldade eram todos sinais de uma disposição mental de deslealdade. Em

Israel havia uma unidade entre a justiça político-judicial e a santidade cultural, já que Javé era, ao mesmo tempo, Rei e Deus. A lei civil e a lei religiosa eram uma e a mesma coisa. Ambas eram abrangidas pelas estipulações da aliança. Embora tal fato nos possa parecer estranho, com nossa lógica ocidental muito arrumadinha, a inserção de uma pequena seção tratando de leis religiosas em meio a regulamentos concernentes aos líderes israelitas não era algo estranho aos olhos do povo de Israel. Talvez, basicamente, estes versículos enfatizem que ~~Javé era a fonte exclusiva de toda a autoridade, religiosa, política e social, em Israel~~

i. **Juízes (16: 18-20).** A reunião metódica de uma variedade de referências a processos legais no Israel antigo pode fornecer uma idéia de suas características mais importantes.<sup>116</sup> Infelizmente, a informação é limitada. Em tempos mais remotos cabia aos sacerdotes preservar as leis e fornecer interpretações autênticas (Ml 2: 7). Durante o período da peregrinação Moisés é apresentado como o juiz principal de Israel, assessorado por juízes assistentes recrutados dentre as tribos (1: 12-18; Ex 18: 13-27). Estes, provavelmente, eram os anciãos das tribos. A presente passagem contempla dois grupos de oficiais, *juízes e oficiais*, a serem escolhidos, aparentemente, *em todas as tuas cidades*. Alguns princípios básicos são oferecidos para orientação de tais homens.

18. Não é improvável que os *juízes* (*šōpēt*) tenham sido os líderes dos conselhos locais de anciãos (cf. 19: 12), talvez chefes locais (cf. Jz 3: 10; Os 13: 10; Am 2: 3). O segundo grupo, os *oficiais* (*šōtēr*), eram uma espécie de assistentes. A raiz *š-ṭ-r* significa “escrever”. Não eram todavia, meros escribas (cf. 2 Cr 34: 13, onde os dois são distinguidos um do outro). Talvez fossem “auxiliares de tribunal”, associados aos juízes (1 Cr 23: 4; 26: 29). O mesmo termo é empregado em outras passagens para designar oficiais encarregados do trabalho forçado (Êx 5: 6s.) e oficiais administrativos do exército (Dt 20: 5s.), que eram ambos oficiais do estado. É, pelo menos, uma questão aberta o terem ou não sido estes dois grupos, funcionários do estado em dias posteriores. Em qualquer dos casos, a responsabilidade dos juízes era julgar o povo com *reto juízo* (lit. “um julgamento de justiça”). O termo *justiça* (*šedeq*) denota “aquilo que é certo”. Todo indivíduo em Israel tinha direitos conforme a lei de Deus. Era tarefa do juiz providenciar para que o “certo” fosse restituído àqueles que fossem privados dele e, se necessário, punir os ofensores.

19. Três regras são apresentadas apoditicamente. *Não torcerás a justiça; não farás acepção de pessoas, nem tomarás suborno.* Possivelmen-

<sup>116</sup> R. de Vaux, *Ancient Israel* (1962), pp. 143-163, oferece uma apresentação valiosa da informação existente.

te estas três frases sejam citações de um antigo código de leis apodíticas. A terceira é seguida por uma breve explicação, expressa em termos de um antigo provérbio (cf. Êx 21: 1-3, 6-9). A expressão *não farás acepção de pessoas* é bem vívida, tendo por significado literal “Não reconhecerás (levarás em consideração) rostos”, ou seja, todos os cidadãos devem ser considerados iguais no que tange à lei, já que se encontram todos perante Javé, o divino Juiz, a despeito de sua classe social.

20. Aqui encontramos uma observação homilética que surge da legislação antiga. O escritor não se contenta simplesmente em citar a lei, indo além e apresentando contundentemente as implicações da mesma. ~~Ele diz: A justiça seguirás, somente a justiça.~~ Acrescenta-se ainda a motivação de que a obediência às leis de Deus é o único meio de desfrutar Suas bênçãos.

ii. **Princípios reguladores dos processos judiciais (16: 21 – 17: 7).** Devido ao interrelacionamento das atividades culturais e cívicas, certos princípios que se aplicavam em práticas religiosas também se aplicavam em práticas civis. Três princípios são apresentados nestes versículos: a natureza absoluta da autoridade de Javé, o respeito ao nome de Javé e a necessidade de investigação cuidadosa e de substanciação de cada ofensa antes que o juízo fosse executado. Dois destes três princípios encontram respaldo em três antigas leis apodíticas, duas das quais são especificamente citadas (16: 21 – 17: 1), ao passo que a terceira surge da discussão de um caso de apostasia (17: 2-7).

**16: 21 - 17: 1.** Três leis apodíticas concernentes a culto pagão são aqui enunciadas em sua forma mais simples. *Não plantarás qualquer árvore como um Aserá junto ao altar de Javé; não levantarás coluna (massebâ); não sacrificarás a Javé, teu Deus, novilho ou ovelha em que haja imperfeição.*

Em sua forma atual estas leis se encontram ligeiramente expandidas por comentários interpretativos.<sup>117</sup> O *Aserá*, ou poste-ídolo, era um poste de madeira, símbolo da deusa Aserá ou Astarte, ao passo que a *coluna* de pedra simbolizava o deus masculino, Baal (cf. 12: 3). Tais leis não se aplicavam apenas ao santuário central mas a qualquer altar a Javé, onde quer que se localizasse. Uma vez reconhecido o santuário central as leis passaram a se aplicar de maneira especial a ele, e nos dias dos reis não era algo incomum encontrar-se tais objetos proibidos dentro do próprio Templo (e.g. 2 Rs 23: 6).

As primeiras duas leis (16: 21, 22) enfatizavam o fato de que Javé, e apenas Ele, era o Deus de Israel. Este conceito era básico tanto para

<sup>117</sup> Gerhard von Rad, *Deuteronomy* (1966), p. 115.

a lei quanto para a religião. Daí, em processos judiciais, casos de extrema dificuldade em Israel eram decididos pelos sacerdotes no santuário central, na presença de Javé, a autoridade final em Israel.

A terceira lei (17: 1), com sua ênfase na honra de Javé, enfatizava um princípio que é quase tão importante no campo judicial quanto no campo cultual. No lugar em que os juizes demonstram grande respeito por Javé pode-se esperar que apresentem decisões judiciais sábias.

2-7. O caso de um apóstata que transgredisse a aliança, prestando lealdade a outros deuses é considerado nesta passagem. Ao se tratar de assunto tão sério (*cf.* capítulo 13), um princípio importante de procedimento, que também era válido em casos judiciais, era observado. A culpa tinha que ser provada através de uma investigação diligente e baseada no testemunho de duas ou três pessoas. Uma vez que se tratava de crime capital, as testemunhas deveriam iniciar a execução, atirando as primeiras pedras, expondo-se assim ao vingador do sangue caso seu testemunho fosse falso (*cf.* 19: 15-21). Os mesmos princípios se aplicavam em casos civis.

A referência à adoração do *sol*, ou à *lua*, ou a *todo o exército do céu*, *i.e.* às estrelas, é algumas vezes considerada uma indicação de que o livro de Deuteronômio foi escrito no período assírio. Deve-se observar, entretanto, que a adoração ao sol, à lua e às estrelas por povos politeístas era tão velha quanto, ou até mesmo mais velha que Moisés. De fato, data da civilização suméria.

Se a acusação de apostasia fosse confirmada depois de acurada investigação e baseada em evidência apropriada (4, 6) o apóstata devia ser apedrejado fora do arraial (5: *cf.* Lv 24: 14; Nm 15: 36).

iii. O tribunal central (17: 8-13). Estes versículos se constituem numa das divisões de Deuteronômio em que o escritor tem em mente, de maneira bem clara, o santuário central.<sup>118</sup>

Aqui a lei faz provisões quanto a audiências, no santuário central, para casos judiciais que fossem demasiado difíceis para os tribunais locais. Era lá que operava a corte superior da nação. O quadro que se nos apresenta em Êxodo 18: 13ss. é o de Moisés funcionando como a suprema autoridade judicial, assessorado por um corpo de juizes que cuidavam de casos menos importantes. Com a descentralização que se deu depois do estabelecimento do povo na terra, as "cortes de primeira instân-

---

<sup>118</sup> Outras passagens dizem respeito à lei do altar no capítulo 12, a lei do dízimo (14: 22-29), a lei das primícias (15: 19-23), a lei das festas (16: 1-17), a lei dos sacerdotes (18: 1-8). Se, na prática, estas leis não eram observadas consistentemente em relação ao santuário central, seu ideal permanecia.

cia” localizadas nas cidades (lit. “portas”) podiam apelar ao tribunal superior localizado no santuário central. Em particular, casos de homicídio, lei civil ou agressão eram aqueles em que a apelação era mais comum. O veredito da corte central era inapelável, pois era considerado como a expressão do próprio pensamento de Deus sobre o caso.

8. Ocasionalmente as cortes locais tinham a responsabilidade de oferecer decisão legal<sup>119</sup> num caso que era *difícil* ou *desconcertante* (JPSA). O verbo “ser difícil” ou “ser desconcertante” é ligado, em sua raiz, ao substantivo *pele*, que indica algo miraculoso ou maravilhoso, e.g. os grandiosos atos de livramento operados por Deus no Egito (Êx 3: 20; 15: 11; 34: 10). O caso em questão, portanto, era caracterizado por aspectos bastante incomuns. Três ilustrações de tais casos são oferecidas: (a) tipos diferentes de homicídio (lit. “entre sangue e sangue”), onde era difícil decidir entre homicídio culposo e assassinato premeditado (cf. 19: 1-13; Ex 21: 12-14); (b) diferentes casos de demandas legais, onde a decisão entre os direitos das duas partes em litígio era difícil (cf. Êx 22: 1-15); (c) tipos diferentes de agressão e violência pessoal (lit. “entre golpe e golpe”; cf. Êx 21: 12-34). Segue-se uma frase-resumo bastante comum em Deuteronômio, *nas tuas portas* (isto é, dentro das duas cidades).<sup>120</sup> Casos assim deveriam ser levados ao santuário central.

Surge alguma ambiguidade quanto a quem fazia a apelação ao tribunal superior, se o corpo de juízes mencionados em 16: 18-20 ou as partes litigantes. A presente passagem não elucida por não ser clara. Todavia, uma referência ao precedente encontrado em Êxodo 18: 13ss. onde os homens escolhidos por Moisés traziam a ele os casos mais difíceis, pode sugerir que os próprios juízes tomavam a decisão de *levantar-se e ir ao lugar que Javé teu Deus escolher*.

9. Parece que o corpo jurídico central consistia de vários sacerdotes e juízes (cf. 19: 17), tendo cada grupo seu próprio líder, ou seja, o Sumo Sacerdote, i.e. o chefe dos sacerdotes levitas, ou o Sacerdote, e o chefe dos juízes, ou o juiz (12). Cada um deles é definido pelo artigo neste versículo. Tal procedimento é uma extensão daquele contemplado em Êxodo 18: 13ss. e é mosaico em princípio e em espírito. A corte “superior” declararia por fim o seu veredito e providenciaria para que a sentença fosse executada<sup>121</sup> pelo seu porta-voz.

119 O termo *mišpāṭ*, aqui utilizado, significa exatamente “decisão legal”.

120 N. T. A SBB omite a expressão hebraica *biš'ārēka*, “nas tuas portas”.

121 A palavra hebraica usada neste versículo para indicar a decisão dos juízes, (lit. “o modo da sentença”), *dābār*, é extremamente flexível em seu significado, cf. “o modo da remissão” em 15: 2.

Não deixa de ser interessante observar que 2 Crônicas 19: 5-11 rela-ta como Jeosafá, na primeira metade do nono século AC, estabeleceu uma corte semelhante à retratada neste capítulo. Era composta de levitas, sacer-dotes e leigos, tendo o Sumo Sacerdote como líder do tribunal para assuntos religiosos e um leigo como líder para assuntos seculares (os ne-gócios do rei). Observe especialmente 2 Crônicas 19: 11.

10, 11. A decisão do tribunal central era inapelável. Os juizes subalternos deviam agir de conformidade com a sentença (lit. "boca") do tribunal localizado no santuário central. Havia duas razões óbvias para tal fato: em primeiro lugar, tal sentença trazia consigo a sanção di-vina, pois fora pronunciada perante o Senhor (cf. Êx 18: 15, 16; 21: 6; 22: 8), e em segundo lugar porque os juizes do santuário central eram homens de larga experiência, cujo conhecimento de decisões legais ia além de problemas exclusivamente locais. A decisão final é descrita como o *mandado (veredito) da palavra que te ensinarem*. A expressão *mandado da palavra*, melhor traduzido por *instrução (tôrâ)* e o verbo *ensinar* se derivam da mesma raiz. Deve-se ter em vista um código de instruções ou um código jurídico de precedentes legais. Podemos traduzir a passagem, "Tomarás cuidado em agir de acordo com a opinião especializada que eles te fornecerão e de acordo com a decisão judicial que te declararem."<sup>122</sup> De tal decisão não era possível apelar nem, muito menos, desviar-se.

12, 13. A autoridade do tribunal central era tão grande que um ho-mem que recebesse sua sentença e se *houvesse soberbamente*<sup>123</sup> para com ela se tornava passível de pena capital. Tratava-se de um rebelde contra Javé. Em caso assim a aplicação da pena de morte seria uma severa adver-tência a outros rebeldes (cf. 13: 10, 11).

vi. O rei (17: 14-20). Há um argumento muito freqüente de que devido ao fato do quadro apresentado sobre o rei nesta passagem ser tão fiel à conduta dos reis de Israel e Judá, o trecho coloca no pensamento de Moisés um estado de coisas que só viria a acontecer vários séculos de-pois. É possível, entretanto, utilizar uma abordagem completamente di-ferente. Não havia qualquer razão pela qual Moisés não pudesse estar cien-te dos extremos aos quais os monarcas humanos podiam chegar no exer-cício de seu governo autocrático, pois tinha diante de si os exemplos dos reis do Egito e de Canaã. Daí não ser inconcebível sua advertência a Israel, que vivia sob um regime teocrático, sobre os perigos da autocracia. Por

122 JPSA traduz: "Agirás de acordo com as instruções que te foram dadas e conforme a determinação que te foi entregue."

123 A raiz da palavra significa "ferver" e sugere uma rejeição revoltada de uma decisão judicial.

outro lado, a possibilidade de um monarca humano não era de todo excluída, desde que tal monarca exercesse sua autoridade sob a égide de Javé e de conformidade com as estipulações da aliança que Ele outorgara a Israel, pois em última análise Javé era o Rei de Israel. O reconhecimento deste fato, contudo, não nega a possibilidade de que numa época em que os reis de Israel e Judá haviam se transformado em autocratas e negligenciado a aliança, alguns reformadores, desejando trazer a nação mais uma vez sob a influência da voz de Moisés, tivessem rerepresentado as palavras originais de Moisés de maneira a demonstrar sua relevância particular a uma data posterior.

Originariamente Israel era uma teocracia, funcionando através de uma confederação tribal e unido por sua lealdade comum a Javé. A monarquia era secundária em relação à liga tribal, mais antiga. Havia, nos dias de Samuel,<sup>124</sup> aqueles que desejavam “um rei para nos governar como todas as nações” (1 Sm 8: 5-9, 19, 20). Samuel se alegrou em lhes prover um líder (RSV “príncipe”, *nāgîd*) mas entristeceu-se com a sugestão de lhes designar um rei (*melek*).<sup>125</sup> Traçando um perfil dos reis cananeus Moisés procurou advertir Israel quanto à natureza de uma monarquia que acabaria por assumir amplos poderes civis.<sup>126</sup> Não há qualquer razão para pensar que Moisés estivesse menos cômico dos problemas de uma monarquia secular do que o estava Samuel. Daí o sugerirmos que esta passagem pode ser considerada como originariamente mosaica. Esta é a única passagem no Pentateuco que trata da idéia de monarquia. Nenhuma lei formal a respeito de um rei, nem casuística nem apodítica, é citada em qualquer outro lugar do Pentateuco. Além disso, a forma da passagem é diferente de outras passagens já discutidas, em que uma simples lei é citada e depois exposta.

14, 15. Estes versículos indicam que Moisés visualizara a monarquia e a pronunciara uma forma possível de governo. Contudo, Javé tinha que aprovar o rei, que tinha que ser israelita, nunca um estrangeiro. É de interesse observar que nos tratados de suserania do Oriente Próximo, o suserano exercia controle sobre o rei escolhido por um estado vassalo.

16, 17. Várias características da monarquia tradicional são aqui apresentadas, como a multiplicação de cavalos, esposas e riquezas. Há um indício de tais irregularidades em 1 Samuel 8: 11-18. A situação aqui representada, todavia, é bem conhecida. O engrandecimento militar, um grande harém e o ajuntamento de riquezas eram típicos de potentados

124 A exigência de um rei remonta aos dias de Gideão (consultar Jz 8: 22, 23).

125 Consultar 1 Sm 9: 16; 10: 1; 13: 14; 2 Sm 6: 21; 7: 8, etc.

126 I. Mendelsohn, “Samuel’s denunciation of kingship in the light of Akkadian documents from Ugarit”, *BASOR*, 143, 1956, pp. 17ss.

orientais bem antes do tempo de Moisés. Em Israel, o primeiro rei a exibir tais características de maneira significativa foi Salomão, mas outros o seguiram. A referência ao *Egito* como um lugar onde se podia obter cavalos lembra as atividades dos governantes hicsos (1720–1550 AC), bem anteriores ao tempo de Moisés. De acordo com 1 Reis 10: 28, 29, Salomão obteve cavalos no Egito. Embora nada haja nestes versículos que estivesse além da experiência de Moisés, alguns eruditos modernos têm argumentado que a forma presente de Deuteronômio representa o trabalho de um editor ou editores que rerepresentaram material mosaico juntamente com seus próprios comentários homiléticos, de modo a ressaltar o caráter verdadeiro da aliança de Israel com Javé. De acordo com tal ponto de vista, o(s) editor(es), em redação livre, procurou(aram) apresentar as instruções mosaicas de tal modo que elas se tornassem uma crítica severa dos monarcas que Israel conheceu. Tal autor, com um conhecimento bem profundo dos reis e seus *modi vivendi*, mas com pouco respeito por eles, se alegraria em trazer a lume posições uma vez expressas por Moisés. Seu argumento é que Israel não precisava de monarquia mas de teocracia e de um retorno à antiga lei da aliança. Tal apelo teria sido relevante praticamente em qualquer tempo após Salomão. Tem como pano de fundo uma solene advertência pronunciada um dia por Moisés. Tal ponto de vista, embora logicamente possível, não é de aceitação obrigatória, de acordo com a evidência.

18-20. A exigência de que o rei deveria ter à sua mão uma cópia da lei da aliança encontra paralelo interessante nos tratados seculares de suserania do antigo Oriente Próximo. Uma cópia do tratado era fornecida ao rei vassalo e devia ser lida em público periodicamente. O suserano também guardava consigo uma cópia, que era depositada no santuário de seu deus. De igual modo o rei de Israel deveria ter consigo uma cópia das estipulações da aliança de Javé. Parece que os sacerdotes levitas também possuíam *uma cópia desta lei* no santuário central. Na única descrição detalhada de uma cerimônia de coroação no Velho Testamento, o rei-menino Joás foi coroado e presenteado com “o livro do testemunho” (*'ēdūt*), *i.e.* as estipulações da aliança (2 Rs 11: 12). Não podemos ter certeza absoluta quanto à natureza do documento recebido pelo jovem rei, mas ainda que fosse somente simbólico e em forma abreviada, representava a totalidade da lei de Deus. Moisés bem pode ter indicado que, quando em tempo oportuno Israel viesse a ter um rei, ser-lhe-ia obrigatório ter uma cópia desta lei para seu estudo pessoal. O próprio Deuteronômio representava a lei. A cópia oficial ficava de posse dos levitas sacerdotes e a partir desta o rei faria preparar sua própria cópia. Somente o estudo desta lei poderia preservá-lo das tentações que atacam um rei. O poderio militar, um grande harém e a busca desenfreada de riquezas acabariam por desviar seu coração de Javé e o fariam elevar seu coração acima de

seus irmãos. Por outro lado, seguir a lei de Javé era seguir um caminho austero e santo, e poucos reis em Israel estavam prontos a viver tal vida. O resultado disto foi que, ao passo que qualquer dos reis de Israel poderia ter tido prolongados *os dias no seu reino, ele e seus filhos*, gozando as bênçãos da aliança através da obediência à lei de Deus, a maioria deles sofreu o juízo de Deus, quer nas mãos de reis de outras nações, que em rebeliões internas.

Incidentalmente, a frase *um traslado (mišneh) desta lei (18)* aparece incorretamente traduzida na LXX como “esta segunda lei” (*to deuteronomion touto*). Este engano foi responsável pelo nome do livro em português, Deuterônômio (consultar a Introdução, p. 10).

v. Os sacerdotes (18: 1-8). Havia sobre Israel a responsabilidade de sustentar os sacerdotes, ministros de Javé. Estes, em comum com toda a tribo de Levi, não possuíam herança em Israel (*cf.* 10: 9; 12: 12; 14: 27, 29), devendo ser sustentados por certas porções das ofertas feitas a Deus. Nesta lei concernente aos sacerdotes o autor retorna ao seu interesse especial pelos levitas.

A análise desta seção em uma lei simples, uma explicação da lei e comentários hortatórios sobre a lei não é tão claramente distinguível como em outras partes de Deuterônômio, *e.g.* capítulo 15. Uma disposição possível é considerar os versículos 1, 3, 6, 7 e 8 como fórmulas legais básicas, considerando os versículos 2, 4 e 5 como explanatórios.<sup>127</sup>

1, 2. A descrição dos sacerdotes como *sacerdotes levitas* ocorre cinco vezes em Deuterônômio (17: 9, 18; 18: 1; 24: 8; 27: 9). Uma expressão alternativa é *os sacerdotes, filhos de Levi* (21: 5; 31: 9). Em outras passagens o termo utilizado é simplesmente *sacerdotes*. No presente versículo, três expressões estão justapostas: *os sacerdotes, os levitas e toda a tribo de Levi*. Há alguma ambiguidade quanto ao significado exato da expressão total. A RSV, incorretamente, insere “ou seja”, sugerindo uma equivalência entre os sacerdotes e os levitas. No resto do livro de Deuterônômio, entretanto, o autor faz clara distinção entre os sacerdotes, que formavam um grupo minoritário, e o restante da tribo de Levi. Somente aos sacerdotes pertencia o ministério de officiar no santuário central e ali oferecer sacrifícios.<sup>128</sup> Havia, contudo, muitos aspectos na totalidade do ministério da tribo de Levi, sendo o oferecer sacrifícios apenas um deles. Outras funções realizadas pelos levitas não cabiam à família sacerdotal. Toda a tribo de Levi, contudo, incluindo os sacerdotes, era responsável pela tarefa de instruir Israel quanto à lei da aliança (33: 10a;

127 P. Buis e J. Leclercq, *Le Deutéronome* (1963), p. 136.

128 R. de Vaux, *Ancient Israel* (1962), pp. 345-405.

Lv 10: 11; 2 Cr 15: 3; 17: 8, 9; 30: 22; 35: 3). Daí poder-se traduzir a primeira parte do versículo 1 “os sacerdotes levitas, (de fato) toda a tribo de Levi”.

Em geral os sacerdotes não tinham *parte nem herança* em Israel. Possivelmente a expressão signifique o não haver uma área tribal reconhecida como pertencente à tribo de Levi, tal como havia áreas chamadas Efraim, Judá, Benjamim, etc. Havia, entretanto, cidades levíticas (Js 21). Em certas ocasiões dá-se a entender que membros da família sacerdotal possuíam propriedades, e.g. Jeremias (Jr 32: 7ss). Mesmo a presente divisão em Deuteronômio, embora algo obscura, sugere que um sacerdote poderia conseguir lucro pela venda de propriedade que fosse patrimônio familiar (8). Contudo, na maioria dos casos, os sacerdotes dependiam para o seu sustento das ofertas queimadas de Javé e de sua herança (i.e. aquilo que era legalmente seu).

A expressão *ofertas pelo fogo* é um termo técnico que ocorre frequentemente em Levítico e em outros lugares para designar a oferta queimada (Lv 1: 9), a oferta de manjares (Lv 2: 3), a oferta pacífica (Lv 3: 3) e a oferta pela culpa (Lv 7: 5). Em todas estas, exceto na oferta queimada, que era totalmente consumida, porções específicas eram destinadas aos sacerdotes (Lv 2: 3; 7: 6-10; Nm 18: 9s.). As outras gratificações, “a herança de Javé (ou o que lhes é legalmente devido)”, possivelmente se referem a primícias, dízimos, etc. (versículos 3, 4). Todas estas ofertas eram a *herança devida* a Javé, mas Ele as colocava ao dispor dos sacerdotes (Nm 18: 20).

3, 4. Há uma certa ambigüidade no versículo 3. Provavelmente ele deve ser considerado como uma definição das ofertas queimadas e “daquilo que lhes é devido”, expressões utilizadas no versículo 1. A oferta queimada (holocausto) ficava excluída, pois era completamente queimada (Lv 1: 9), mas a oferta pacífica era normalmente repartida entre Javé, o sacerdote e o povo (Lv 3; cf. Lv 2: 3; 7: 6, 9, 10, 28-36; 10: 14, 15). Os regulamentos prescritos em Deuteronômio diferem ligeiramente dos apresentados em Levítico 7: 28-36 e Números 18: 8-19, onde a porção prescrita para o sacerdote no caso das ofertas pacíficas era o peito e a coxa direita, ao passo que aqui são indicados a espádua, as queixadas e o bucho. A razão de tal diferença não é conhecida, mas parece ter havido vários maneiras de fazer provisão para os sacerdotes. A partir de 1 Samuel 2: 13, 14 fica evidente que existia um arranjo especial em Siló, embora este pareça ser reprovado. É provável que se fizessem modificações quanto a detalhes com o correr dos tempos já que, feita sempre a provisão para os sacerdotes, os detalhes não eram tão importantes assim. O espírito da legislação mosaica podia ser observado mesmo que se separasse uma porção diferente para o sacerdote. Uma outra sugestão é que as

partes dos sacrifícios mencionadas no versículo 3 são provisões suplementares para os sacerdotes, além das refeições sacrificiais comidas no santuário. A razão real das diferenças, entretanto, não é conhecida.

A referência específica à *espádua*, provavelmente o ombro direito (cf. Lv 7: 32-34), é de interesse particular, já que esta parte também era dedicada ao sacerdote nas religiões cananitas. Num templo em Laquis datado da Era do Bronze recente foi escavado um poço que continha grande número de ossos de espádua direita. Uma diferença significativa entre a fé israelita e a fé politeísta de Canaã é que em Israel os sacrifícios não eram vistos como provisão das necessidades físicas da divindade, ao passo que na religião cananita as ofertas eram trazidas aos templos visando satisfazer a necessidades do deus e de seus servos, humanos e divinos, que dele dependiam para sua subsistência.

As prescrições do versículo 4 são semelhantes àquelas encontradas em outros lugares do Velho Testamento (cf. Nm 18: 12; 2 Cr 31: 5). A *tosquia*, entretanto, é mencionada somente aqui (cf. primícias do mel mencionadas apenas em 2 Cr 31: 5, embora Lv 2: 11, 12 pareça incluir o mel).

5. A razão deste tratamento especial dispensado ao sacerdote é agora apresentada. Ele é escolhido por Javé para ministrar em nome de Javé a Israel (cf. 10: 8; 21: 5). O pronome singular *o* se refere à tribo de Levi.

6-8. Um princípio importante é aqui enunciado. Os direitos de todos os levitas são garantidos contra quaisquer possíveis restrições impostas por interesses particulares excusos com relação ao santuário central. Tal princípio era, sem dúvida, tão antigo quanto o tabernáculo. Não era apenas de Israel que se exigia generosidade para com os levitas; os sacerdotes também tinham a obrigação de tratá-los generosamente.

Estes versículos não se referem aos sacerdotes levitas (versículo 1), e sim aos levitas não-sacerdotes. Não há assim necessidade de ligar esta passagem a 2 Reis 23: 8, que se refere aos sacerdotes que Josias trouxe de todas as cidades de Judá. A legislação de que estamos tratando se refere às visitas feitas por levitas ao santuário central. Caso o levita desejasse participar das cerimônias no santuário central, tinha direito de fazê-lo. Até que ponto os levitas exerceram seus direitos jamais saberemos. Deuteronômio insiste em dois pontos, a centralização do culto como o ideal, e os direitos de todos os levitas de servirem no santuário central, se assim o quisessem.<sup>129</sup> Na prática, tal ação seria excepcional. Normalmente os levitas, juntamente com os estrangeiros residentes e os pobres, depen-

---

<sup>129</sup> O texto hebraico do versículo 6 diz: "com todo o desejo de sua alma", i.e. com sinceridade, com mente determinada.

diam da caridade de seus compatriotas (12: 12, 19; 14: 27; 16: 11). O que se pretendia é que a lei expressasse um princípio e um ideal, não que fosse cumprida minuciosamente.

A terminologia usada para descrever o serviço dos levitas, *assistir* . . . *perante Javé* ocorre também em 10: 8; Números 16: 9; 2 Crônicas 29: 11 e Ezequiel 44: 11b. A primeira metade do versículo 8 diz: “comerão porção por porção”, *i.e.* porção igual. Na parte final do versículo, entretanto, existe alguma obscuridade e a tradução e o sentido não são claros. Há provavelmente alguma referência a uma fonte de renda advinda de propriedade familiar, algo diferente das porções designadas nos sacrifícios. A frase poderia ser literalmente traduzida “à parte de suas vendas segundo seus pais”, *i.e.* à parte da liquidação de seu patrimônio. A tradução da JPSA traz *sem levar em conta ofertas ou patrimônios pessoais*.

vi. Os profetas (18: 9-22). As nações politeístas que cercavam Israel eram dadas a toda espécie de práticas mágicas e supersticiosas para descobrir a vontade dos deuses, ou mesmo para compelir suas divindades a agirem de determinadas maneiras. Tais práticas eram todas proibidas a Israel por serem uma abominação aos olhos de Javé. Ele, contudo, faria Sua vontade conhecida através dos Seus profetas, cujas palavras seriam plenamente compreensíveis ao povo, em contraste com as “revelações” ambíguas e misteriosas dos que operavam com mágica e adivinhações. A lei abrangente sobre os profetas é apresentada num arranjo literário bem simples. Em primeiro lugar enumeram-se as práticas proibidas (9-14). Depois explica-se o ofício de profeta (15-18), e finalmente faz-se referência àqueles que rejeitarem a palavra profética ou que corromperem o ofício profético (19-22).

9. Todo ocultismo, todas as superstições, toda a arte de adivinhação, toda a feitiçaria, todo o espiritualismo, *etc.* eram abominações (9, 12) a Javé e atraíam sobre seus praticantes o julgamento divino (*cf.* 7: 1ss.). A prática de consultar poderes invisíveis por meio de tais recursos era equivalente a admitir um poder alternativo a Javé, o que constituía rebelião.

10, 11. A primeira prática proibida era a de fazer passar os filhos pelo fogo. A natureza exata desta prática é desconhecida. Pode ter sido meramente uma espécie de prova pelo sofrimento, ou um teste mágico. Embora sem valor aparente para a adivinhação, seu valor “mágico” pode explicar sua presença na lista (*cf.* Lv 18: 21; 20: 2-5). Em algumas outras passagens do Velho Testamento a prática parece ser associada com o Deus Moloque<sup>130</sup> (2 Reis 23: 10; Jr 32: 35 e talvez 7: 31). Quão an-

<sup>130</sup> Consultar W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan* (1968), pp. 205s, 210.

tiga era tal prática não se sabe, mas mesmo que fosse comum nos dias da monarquia, pode ter sido muito mais antiga entre as nações vizinhas a Israel, de modo que Moisés pudesse ter feito menção dela.

A seguir, aparecem na lista três termos que descrevem grupos de pessoas que praticavam a arte da adivinhação. O primeiro é o *adivinhador*. A expressão inclui um participio e um substantivo, ambos derivados da raiz *q-s-m*. Uma variedade de recursos era empregada em regiões diferentes, mas todos eles visavam discernir a vontade dos deuses. Em Ezequiel 21: 21 a mesma palavra se refere à prática de agitar as flechas numa aljava e decidir a resposta a uma pergunta pela primeira flecha a ser disparada. O segundo termo (*m<sup>e</sup>’ônên*), traduzido por *prognosticador* na SBB, tem duas possibilidades de derivação; ou da raiz *’n-n*, em cujo caso sugere a adivinhação pela observação das nuvens, ou de uma raiz que ocorre em árabe e significa “fazer ruídos estranhos”, “murmurar”, “sussurrar”, em cujo caso sugeriria o pronunciamento de fórmulas mágicas de encantamento. O terceiro termo, SBB *agoureiro* (RSV *augúrio*) deriva da raiz *n-h-š*. Em Gênesis 44:5, 15 o termo se refere à prática de adivinhação por José, utilizando um copo, e pode apontar para algum tipo de hidromancia no qual se observam os reflexos produzidos na água. Em siríaco a mesma raiz aparece num verbo que significa “prognosticar pela observação de pássaros, fogo, chuva, etc.”, i.e. pela observação de fenômenos naturais.

Seguem-se dois termos que parecem conotar formar diferentes de magia. O primeiro, SBB *feiticeiro* (*m<sup>e</sup>kaššēp*), derivado da raiz *k-š-p*, “cortar em pedaços”, pode indicar alguém que cortava ervas e as fervia para propósitos mágicos (cf. LXX *pharmaka*, drogas). O termo é usado em Miquéias 5: 12 para tais materiais, como drogas ou ervas, usados supersticiosamente para produzir efeitos mágicos. O substantivo, portanto, significa encantador ou feiticeiro (cf. Êx 7: 11; 22: 18; 2 Cr 33: 6; Dn 2: 2; Ml 3: 5). O segundo termo significa literalmente “alguém que dá nós” (da raiz *h-b-r*), i.e. alguém que prende outras pessoas por meios de laços mágicos ou encantamentos, e daí o termo *encantador*.

Os últimos três termos se relacionam a várias formas de consultar o mundo dos espíritos. Os primeiros dois se referem àqueles que consultam espíritos, enquanto o terceiro pode ser um termo classificador. Os três termos ocorrem juntos freqüentemente mas permanecem algo obscuros.<sup>131</sup> O primeiro é o termo hebraico *’ôh*, traduzido por *necromante* na SBB (RSV *médium*). O *’ôh*, falava de dentro da pessoa (Lv 20:

<sup>131</sup> Lv 19: 31; 20: 6, 27; 1 Sm 28: 3, 9; 2 Rs 21: 6; 23: 24; 2 Cr 33: 6; Is 8: 19; 19: 3.

27) com voz sussurrante (Is 29: 4).<sup>132</sup> As pessoas que praticavam esta arte invocavam do reino dos mortos aqueles que já haviam morrido, ou melhor, afirmavam fazê-lo. As versões gregas traduzem o termo por *engastrimuthoi*, i.e. ventrílocos, ao passo que o siríaco usa *zakkuro*, “fantasma”. O segundo termo (*yidde’ônî*), *mágico*, é relacionado à raiz do verbo *yāda’*, “conhecer”. Possivelmente se tratava de consulta a um único espírito. A diferença entre os dois termos seria, portanto, que aqueles que adivinhavam pelo primeiro método conjuravam qualquer espírito, ao passo que os que o faziam pelo segundo método consultavam apenas um espírito que lhes era peculiar.

O terceiro termo denota “alguém que inquirir quanto aos mortos”. Em Isaías 8: 19 o termo parece ser sinônimo dos dois primeiros utilizados nesta passagem, de modo que pode ser uma das frases-resumo, típicas de Deuteronômio. Caso contrário, parece indicar um *necromante*.

12-14. Além de serem tais práticas uma abominação a Javé, as pessoas que as praticam também são abomináveis. A expulsão dos moradores de Canaã por Javé se deveria a tais práticas. Israel, contudo, deveria ser *perfeito (tāmîm)*, absolutamente alheio a toda e qualquer forma de adivinhação, magia ou espiritismo.

Pode ser pertinente comentar que em nossos dias, quando o espiritismo, a astrologia, quiromancia e outras coisas semelhantes são amplamente praticadas, as injunções apresentadas a Israel têm relevância particular. Não somente é impossível descobrir o futuro por meio de tais práticas, mas elas mesmas são proibidas por Deus àqueles que se consideram membros da família da aliança. Deus tem outros meios de fazer conhecida de Seu povo a Sua vontade, nos quais Ele mantém a iniciativa e é capaz de expressar verbalmente Sua palavra. Os profetas clássicos eram homens que recebiam uma mensagem diretamente de Deus — processo muito diferente da leitura de sinais dos tempos nas vísceras de animais, no vôo dos pássaros, na queda das folhas, etc. Deus comunicava Sua palavra pessoal diretamente ao profeta, sem qualquer ambigüidade (18). Por isso Ele desaprovava todos os métodos alistados nos versículos 10 e 11, que são descritos como *abominações*.<sup>133</sup>

15-22. Em contraste, Javé levantaria uma linha de profetas. A vontade de Deus seria descoberta através de um profeta, não através de adi-

<sup>132</sup> Originariamente o *’ôb* era um poço ritual para comunicação com o mundo subterrâneo. Consultar H. A. Hoffner, “Second Millennium Antecedents to the Hebrew *’ôb*”, *JBL*, LXXXVI, 1967, pp. 385-401.

<sup>133</sup> Excelentes discussões sobre a natureza da profecia podem ser encontradas em E. J. Young, *My Servants the Prophets* (1952); R. B. Y. Scott, *The Relevance of the Prophets* (1944); G. von Rad, *The Message of the Prophets* (1968).

vinhos, magos ou invocadores de espíritos. Os termos nesta passagem são sempre coletivos e representam tipos de indivíduos. O sentido da passagem é que uma sucessão de profetas continuaria a obra de Moisés, o grande profeta que a todos ultrapassou (34: 10). Em eras posteriores, particularmente depois da término da atividade profética, deu-se uma interpretação individual a esta passagem e “o profeta que haveria de vir” passou a ser uma figura associada à era messiânica, identificada às vezes com o próprio Messias (cf. Jo 1: 21, 45; 6: 14; 7: 40; At 3: 20-22; 7: 37, etc.). Esta passagem é de interesse especial por ser a única na Torá que estabelece a profecia como uma instituição israelita feita pelo próprio Javé.

Não deixa de ter interesse o fato de que algumas nações adjacentes a Israel também possuíam profetas que alegavam receber revelações de suas divindades, por meio de sonhos, visões ou experiências extáticas as mais variadas.<sup>134</sup> Israel, devido ao seu monoteísmo, não aceitava a autenticidade de tais profetas. Seus deuses eram não-existentes e as “profecias” que declaravam vinham de suas próprias mentes.

15. O profeta teria que ser israelita de nascimento, não um estrangeiro (Nm 22: 5s.; Is 2: 6). Seria semelhante a Moisés no sentido de ser o porta-voz de Javé, não num sentido de igualdade.

16, 17. O lugar do profeta em Israel podia ser entendido em termos do incidente em Horebe (Sinai), quando o povo intercedeu perante Moisés para que ele fosse ao encontro de Deus por eles e lhes trouxesse do monte que ardia em chamas a palavra de Deus (5: 22-31; Êx 20: 18-21).

18. O *modus operandi* de Deus com Seus profetas era: *em sua boca colocarei as minhas palavras* (Jr 1: 9; 5: 14; 20: 8, 9, etc.). Era Javé quem comissionava e enviava o profeta (Is 6: 8). Por esta razão o profeta podia dizer: “Assim diz o Senhor”.

19. Sobre Israel repousava a obrigação de ser obediente às palavras do profeta pois eram as palavras de Javé.

20-22. Comparar com 13: 1-5. Um verdadeiro profeta sempre exigiria lealdade para com a aliança, além de fazer predições confiáveis. Fidelidade àquilo que Deus já revelara era algo esperado de qualquer profeta verdadeiro. As palavras de um profeta, bem como suas ações, nada tinham de mágico.

Um dos problemas associados com o movimento profético, todavia, era o falso profeta, pois embora o verdadeiro profeta tivesse um profundo

---

<sup>134</sup> Um exemplo egípcio se encontra em “The Journey of Wen-Amon to Phoenicia”, *ANET*, p. 26. Exemplos de Mari se acham em W. L. Moran, “New Evidence from Mari on the History of Prophecy”, *Biblica*, 50, 1, 1969, pp. 15-56.

sentido de comissão divina, nem todos que reivindicavam tal comissão eram profetas legítimos de Javé. Era muito mais fácil a alguém fazer tal reivindicação do que consubstanciá-la. Duas respostas são aqui oferecidas. Em primeiro lugar, as palavras do verdadeiro profeta acontecem de fato (cf. 1 Rs 22: 26-28; Jr 28). Tal evidência, entretanto, podia, às vezes, ser fornecida enganosamente pelo falso profeta. A diferença era que enquanto o verdadeiro profeta falava por Deus, o falso profeta falava presunçosamente (raiz hebraica *z-w-d*, “ferver”, “borbulhar”), *i.e.* ele despejava opiniões pessoais para as quais não havia apoio por parte de Javé. Muitas vezes, por detrás de tais declarações havia o desejo de agradar a homens (Is 30: 10, 11; Jr 14: 14, 15; 23: 16, 21-27, 30-33; 27: 9, 10, 14-16; Mq 2: 11; 33: 11, *etc.*). A segunda prova de genuinidade era que, enquanto o verdadeiro profeta falava em nome de Javé, o falso profeta falava em nome de outros deuses, iludindo o povo a que se entregasse à idolatria (cf. 13: 1-5).

Para encontrar outras respostas ao problema consulte Jeremias 23: 9-32 e Ezequiel 13. O caso do não-cumprimento das palavras de um verdadeiro profeta era particularmente difícil (Êx 32: 14; Jr 18: 7-10; 26: 19; Jl 2: 13s.; Am 5: 15; 7: 3; Jn 3: 9s.).

### c. Lei criminal: homicídio e testemunhas (19: 1-21)

Com o capítulo 19 começa uma seção de Deuteronômio em que as leis não tem uma organização ordenada muito evidente, embora períopes menores possam ser facilmente reconhecidas. Entre os capítulos 19 e 26 é coberta uma grande variedade de tópicos, a maioria deles em forma de esboço. Somente as questões de homicídio (19: 1-13) e da Guerra Santa (20: 1-20) recebem tratamento mais extenso.

O presente capítulo trata de homicídio (1-13) e testemunhas (15-21), com uma breve lei não-relacionada sobre marcos de propriedade (14).

i. **Homicídio (19: 1-13).** A regulamentação básica é apresentada primeiro (1-3) e depois interpretada (4-7). Segue-se uma extensão da lei básica (8-9) e uma advertência contra o derramamento de sangue inocente (10). Finalmente o caso de homicídio intencional é discutido (11, 12), concluindo-se a seção com uma advertência ou exortação geral (13).

1-3. Não é difícil imaginar Moisés, o legislador, dando atenção à questão a vingança do sangue, problema tão comum em sociedades nômades. Uma vez que a vingança imediata impediria julgamento apropriado, foi ordenado a Israel que escolhesse certas cidades que oferecessem refúgio ou asilo enquanto se aguardava julgamento. Primeiramente se apontaram cidades na Transjordânia (Nm 35; Js 20). O conceito era antigo em Israel. Segundo Êxodo 21: 13, 14, Moisés enunciou o princí-

pio que foi exposto em Deuteronômio. Depois da conquista da terra, três cidades foram separadas na margem ocidental do Jordão. As cidades não são especificadas aqui. A expressão *Preparar-te-ás o caminho* (3) não é clara, a não ser que indique haver alguma espécie de acordo quanto a certos meios de acesso a essas cidades que fossem conhecidos de toda a população. O termo *homicida* é o particípio do verbo *rāsah*, que parece indicar morte anti-social, em contraste com morte na guerra ou na administração de justiça. A palavra “assassinato” não é tradução apropriada ou exata, pois *rāsah* cobre tanto casos de homicídio doloso quanto de homicídio culposo ou acidental.

4. A interpretação legal (cf. 15: 2) é agora apresentada com as palavras *Esta é a provisão* (SBB “o caso”, hebraico *dābār*, traduzido em 15: 2 por “modo”). O caso do homem que mata não-intencionalmente (lit. “sem conhecimento ou intenção”) e sem ódio prévio é discutido em primeiro lugar.

5-7. Um caso típico de homicídio não-intencional é apresentado — morte causada pelo ferro que se desprende do cabo. Em algumas sociedades, até um caso assim era motivo para a vingança do sangue. Presumivelmente em período ainda mais distante da história de Israel, seus ancestrais haviam praticado a vingança em tal caso. Era importante evitar que o vingador do sangue agisse no calor de sua ira (lit. “enquanto seu coração estiver quente”), no caso do homicídio ter sido acidental. Não se tratava de privar o parente de seu direito de vingar o sangue, mas de colocar freios no exercício indiscriminado de tal direito.

8-10. Estes versículos aparentemente indicam que deveria haver três cidades de refúgio no lado ocidental, além daquelas estabelecidas na Transjordânia. Algumas vezes se destaca o fato de que a posse da terra além do Jordão dependia da observância por Israel dos mandamentos de Javé, *amando a Javé teu Deus e andando nos Seus caminhos todos os dias*. O derramamento de sangue, todavia, devia ser evitado a todo custo, pois a culpa recairia sobre todo o povo. Tem-se conjecturado<sup>135</sup> que uma antiga lei apodítica subjaz a este versículo, sob a forma: “Não derramarás sangue inocente em tua terra.”

11-13. O caso do homicídio intencional é diferente. Os anciãos da cidade a que o homem morto pertencia eram responsáveis por retirar o homicida da cidade de refúgio à qual se acolhera e entregá-lo ao parente responsável por vingar o sangue. Os anciãos estavam em posição de decidir quanto à culpa do homicida sem serem influenciados por qualquer senti-

135 G. von Rad, *Deuteronomy* (1966), p. 127.

mento de perda pessoal. Finalmente, o instrumento designado para executar a pena de morte era o *vingador do sangue*, i.e. o parente mais próximo do homem assassinado.

Uma questão interessante se levanta, caso Deuteronômio em sua forma definitiva não tenha aparecido senão vários séculos depois de Moisés. Nesta hipótese, as exigências legais aqui apresentadas pareceriam ser irrelevantes, já que certos processos legais já haviam sido desenvolvidos para cuidar de tais casos. Pode-se argumentar que leis antigas eram muitas vezes deixadas sem alteração não por serem de cumprimento obrigatório, mas porque o princípio envolvido era suficientemente claro para permitir alguma nova aplicação. Contudo, esta lei teria tido maior relevância numa data mais antiga, nos dias de Moisés. Deve-se notar, incidentalmente, que esta lei é absolutamente independente da lei do santuário central.<sup>136</sup> A lei de Êxodo 21: 12-14 parece sugerir que o refúgio era procurado num santuário ("meu altar"), como em outras partes do antigo Oriente Próximo. Esta era, sem dúvida, uma possibilidade permanente (1 Rs 1: 50s.; 2:28ss.). Mesmo com recurso a tal expediente, ainda se fazia necessário julgamento de algum tipo e algum lugar de refúgio. O ponto de vista de que os locais de refúgio tiveram que ser estabelecidos depois de Josias ter abolido os santuários locais deve ser rejeitado. Locais de refúgio são muito mais antigos, no mundo secular, que a reforma de Josias, ou até mesmo que Moisés.<sup>137</sup> Com o advento da monarquia e do estado, contudo, a ação independente teria dado lugar a procedimentos legais padronizados. Os *anciãos de sua cidade* podem ser comparados aos "juízes e oficiais" de 16: 18, que eram responsáveis pela justiça a nível local.

ii. **Intrusão em propriedade alheia (19: 14).** Ainda em nossos dias, em muitas sociedades, os limites da terra de um indivíduo são assinalados por um marco de pedra ou por um montão de pedras. Tais marcos eram removidos por pessoas que visavam defraudar seus vizinhos (Jó 24: 2; Is 5: 8; Os 5: 10). Há provas abundantes de que outras nações enfrentavam o mesmo problema. Grandes pedras (no acadiano *kuḍurru*) que demarcavam os limites de terras reais na Mesopotâmia traziam gravadas listas de maldições dirigidas contra quem quer que as removesse (cf. 27:

<sup>136</sup> Adam C. Welch, *The Code of Deuteronomy* (1924), pp. 136–144.

<sup>137</sup> O direito de asilo é bem antigo. Referências em escritores clássicos demonstram que era prática comum nas civilizações grega e romana. Consultar W. Robertson Smith, *The Religion of the Semites* (1907), pp. 148s. O direito de asilo continuou a existir durante a Idade Média. Estas referências bíblicas sugerem que era muito mais antigo que as civilizações grega e romana. O sistema de asilo praticado no antigo Oriente Próximo somente agora começa a se tornar claro (Gerhard von Rad, *Deuteronomy* (1966), p. 128), de modo que não há qualquer razão de se negar a possibilidade de tal prescrição ter sido feita durante a era mosaica.

17).<sup>138</sup> Em Israel, onde cada homem mantinha seu pedaço de terra como uma herança vinda de Javé, a remoção de um marco limítrofe era uma ofensa contra o próprio Javé. Havia uma íntima ligação entre a terra de um indivíduo como seu meio de sustento e a própria vida do homem.

A lei é apresentada aqui em forma apodítica; *não mudes os marcos do teu próximo*. Uma comparação com 27: 17 e com o contexto em que este último verso se encontra indica que este era um duma lista de crimes colocados sob maldição. Os crimes em tal lista eram cometidos em segredo, na esperança de que o criminoso jamais precisasse comparecer perante um tribunal humano. Tais pessoas, entretanto, acabariam caindo nas malhas do tribunal de Javé, que executaria a maldição. O fato de Deus conhecer os pecados secretos do homem é uma reflexão solene e pereneamente relevante, bem como o fato de que Ele tem como prerrogativa visitar os ofensores com julgamento.

O fracasso humano em observar esta lei veio a causar grandes problemas nos séculos seguintes. Invasões de terras de israelitas por israelitas podem ter ocorrido desde épocas mais remotas, mas a prática cresceu desenfreadamente depois do nono e oitavo séculos AC (1 Rs 21; Is 5: 8; Mq 2: 2). Os profetas condenaram a uma só voz as práticas avarentas dos grandes proprietários de terras.

iii. **Falsas testemunhas (19: 15-21).** A prática do perjúrio é proibida no decálogo (5: 20). Para desestimular o perjúrio, contudo, certas medidas judiciais foram estabelecidas. Esta breve seção trata de todo o assunto das testemunhas e, em especial, da falsa testemunha, que tem sido uma ameaça à sociedade em todas as épocas e entre todos os povos.

15. É perfeitamente provável que Moisés formulasse uma única lei apodítica com referência ao falso testemunho. Podemos postular tal lei nos seguintes termos: *Uma única testemunha não terá ganho de causa* (lit. "ficará de pé") *contra outrem com respeito a um crime qualquer*. Na explanação subsequente a tal lei aparece a cláusula de que duas ou três testemunhas são necessárias antes que uma acusação possa ser sustentada.

16-20. O caso da testemunha maliciosa (lit. "testemunha de violência", *i.e.* seu testemunho levaria a um ato de violência) é agora discutido. Quando tal testemunha declarava que o acusado era culpado de um ato errado (lit. "desvio", *i.e.* deserção, apostasia ou má conduta moral ou religiosa), as duas partes em litígio tinham que comparecer *perante Javé* para responder aos sacerdotes e juízes que estivessem oficiando na oca-

---

<sup>138</sup> Os *kudurru*, contudo, meramente alistavam os limites, sem serem erigidos sobre eles.

sião. O tribunal localizado no santuário central parece ser o que se tem em vista nesta passagem (cf. 17: 8-13). Depois de cuidadoso exame os juízes (provavelmente todo o grupo de sacerdotes e juízes) dariam o veredito. Se a testemunha fosse falsa receberia o castigo que se tencionava dar ao acusado. Desta maneira o mal seria “queimado” (*exterminado*) de Israel e o perjúrio desestimulado.

21. A penalidade para o falso testemunho estava de acordo com a *lex talionis*, ou lei da retaliação (cf. Êx 21: 23ss.; Lv 24: 17ss.), i.e. *olho por olho, dente por dente, etc.*<sup>139</sup> Este princípio é freqüentemente mal entendido. Longe de estimular a vingança, ele limita a vingança e serve como guia para um juiz ao fixar este a penalidade compatível com a seriedade do crime. O princípio não era, assim, o de dar margem à vingança, mas o de garantir a justiça. Lei semelhante era conhecida em outras partes do mundo semítico.<sup>140</sup> Algumas sociedades faziam uso de compensações monetárias em alguns casos.<sup>141</sup> Basicamente, a *lex talionis* expressa a opinião de que a vida do indivíduo é algo sagrado, sem equivalente material (cf. 12: 23, 24; 15: 9; 21: 8; 22: 6; 7; 25: 11, 12). A crítica feita por Jesus a esta lei (Mt 5: 38ss.) surgiu de seu emprego para regular a conduta entre dois indivíduos. Cristo não a rejeitou como princípio de justiça que deveria ser empregado nos tribunais terrenos. Com respeito a relacionamentos interpessoais Ele propôs o ideal da fraternidade, princípio marcadamente forte em todo o livro de Deuteronômio. Estender a *lex talionis* ao domínio interpessoal equivalia a destruir a lei de Deus.

#### d. Regulamentos quanto à Guerra Santa (20: 1-20).

O livro de Deuteronômio apresenta muito interesse na guerra; não uma guerra qualquer, mas na Guerra Santa. Nem todo o lançar mãos às armas constituía Guerra Santa. Esta não era empreendida sem consulta prévia a Javé (1 Sm 28: 5, 6; 30: 7, 8; 2 Sm 5: 19, 22, 23). Os homens de Israel eram “consagrados” a tal tarefa (1 Sm 21: 5; 2 Sm 11: 11; Is 13: 3) e separavam de seu meio toda e qualquer coisa que ofendesse a Javé (23: 9-14). Javé habitava seu acampamento (Dt 23: 14; Jz 4: 14). Ele investia Seu líder de poderes especiais, embora em última análise o pró-

<sup>139</sup> Consultar R. de Vaux, *Ancient Israel* (1962), pp. 149, 159ss.

<sup>140</sup> Consultar o Código de Hamurábi, Leis 196, 197, 200, 210, 230 em *ANET*, p. 175; as leis assírias do período médio, 50, 52, *ANET*, pp. 184, 185.

<sup>141</sup> Consultar o Código de Hamurábi, leis 206-216, *ANET*, p. 175. Presume-se que os antigos códigos legais de Sumer, nos quais o Código de Hamurábi se baseava, possuíam leis semelhantes.

prio Javé fosse o Capitão das hostes de Israel e pudesse livrar Seu povo por meio da instrumentalidade de muitos ou de poucos (Jz 7: 2ss.; 1 Sm 13: 15ss; 14: 6, 17). No clímax da batalha Ele enviava terror ou pânico ao coração dos inimigos e isto acarretava sua derrota (Js 10: 10; Jz 4: 15; 1 Sm 5: 11; 7: 10, *etc.*). Os despojos de guerra ficavam sob o anátema da consagração sagrada (*hêrem*) e eram propriedade exclusiva de Javé, e somente a Ele cabia deles dispôr.<sup>142</sup>

Deuteronomio, dentre todos os livros do Velho Testamento, contém o maior índice de informações sobre o desenvolvimento da Guerra Santa, notavelmente nos capítulos 20; 21: 10-14; 23: 9-14; 24: 5; 25: 17-19, embora outras passagens também toquem neste assunto, *e.g.* 7: 16-26; 9: 1-6; 31: 3-8. Todavia, todo o livro é permeado por uma atmosfera de guerra. É uma preocupação constante do autor que Israel mantenha sua existência diante da ameaça das nações estrangeiras.

O presente capítulo diz respeito a três aspectos da Guerra Santa: a proclamação anterior à batalha, (1-9), o cerco a uma cidade (10-18) e o tratamento dispensado às árvores (19, 20).

A forma em que este material é apresentado não é a de antigas leis apodíticas ou casuísticas, mas a de um sermão composto livremente e baseado, sem dúvida, em regulamentos mais formais. Não é difícil conceber Moisés formulando regulamentos para uma Guerra Santa. Tais regulamentos poderiam ser transmitidos, quer por tradição escrita, quer por tradição oral, por muitos anos, de modo a estarem disponíveis para publicação ao lado de mais material mosaico em época mais recente.

**i. Preliminares à batalha (20: 1-9).** 1. Não fica claro se os *inimigos* são invasores do território de Israel ou adversários com quem Israel se defrontaria na execução da Guerra Santa além de suas fronteiras. Em qualquer dos casos, todavia, Israel é exortado a não temer. Carros e cavalos, a despeito da fragilidade de seu armamento, que em nada excedia o da infantaria comum, tinham um poderoso efeito psicológico no Oriente Próximo, especialmente sobre os nômades. Israel é exortado a relembrar os grandes atos de Javé em tempos passados, quando Ele libertara Seu povo do Egito. Não havia Ele, naquele dia, feito afundar no mar a Faraó e seus cavaleiros (Êx 14: 26-28; 15: 3, 4, 18, 21. *Cf.* Jz 4: 13-16; 2 Sm 8: 4; 10: 18)? Com isto em mente, a presença de carros e cavalos poderia até servir para provocar maior fé. Os primeiros encontros militares de Israel foram com nações cananitas que empregavam carruagens de combate (Js 11: 4; 17: 6; Jz 1: 19; 4: 3; *cf.* 1 Rs 20: 23ss.). Esta era uma preocupação con-

<sup>142</sup> Um tratamento útil do conceito de Guerra Santa se encontra em Gerhard von Rad, *Studies in Deuteronomy* (1953), capítulo 4, pp. 45-59.

tínua dos líderes de Israel, que a nação não colocasse sua confiança nas carruagens de guerra ao invés de em Javé (Is 30: 16; 31: 1ss.; Os 14: 3).

Uma questão que se levanta é se o próprio Israel possuía cavalos e carros. No período do deserto e por algum tempo depois da conquista, o relato bíblico nos dá a impressão de que cavalos e carros não faziam parte do arsenal israelita. Não foi senão ao tempo de Salomão que os carros de guerra foram adicionados ao armamento israelita de defesa (1 Rs 4: 26; 10: 26). Tal lei seria, portanto, irrelevante a partir do tempo de Salomão. A inferência clara nesta passagem é que Israel ainda não possuía carros nem cavalos.

2-4. Antes de Israel entrar na batalha o sacerdote se dirigia ao exército, exortando os soldados a não temerem. Podemos discernir certos graus de medo neste breve resumo. Um indivíduo poderia ter um coração desfalecido. Poderia estar com medo, ou o que era ainda pior, poderia tremer de medo ou ficar aterrorizado. Em todos os casos os homens de Israel deveriam lembrar-se de que na Guerra Santa Javé ia junto com Seu povo, para lhe dar vitória e livramento. A narrativa de Gideão em Juízes 7 oferece uma excelente ilustração do tipo de atitude que aqui é estimulado (cf. Nm 14: 7, 8). Não deixa de ter interesse para esta discussão o fato de que um dos Manuscritos do Mar Morto se intitula "A Guerra dos Filhos da Luz contra os Filhos das Trevas". Este manuscrito trata sobre a grande batalha que há de ocorrer nos dias em que Deus finalmente destruir todos os inimigos de Israel. Nesse documento o sacerdote se dirige às tropas no início da batalha. O motivo da Guerra Santa foi revivido no primeiro século AC.

5-9. Os *oficiais* (*šôṭēr*) deveriam cuidar de duas classes de indivíduos que deveriam ser isentos do serviço militar. Originariamente estes oficiais deviam ser oficiais tribais encarregados de organizar as milícias tribais. Em tempos posteriores eram oficiais do rei (cf. 16: 18, onde o "oficial" é um associado do juiz). Estes homens deveriam retirar do exército todos aqueles que devessem ser isentos, quer por motivos humanitários quer por razão de medo, que faria cair o moral das tropas.

5-7. Os começos eram importantes para a mente semítica e, portanto, para Israel. Uma vez que a morte na batalha impediria certos grupos de indivíduos de começar projetos significativos, certas isenções eram concedidas. Três casos são apresentados. O primeiro é o do homem que construiu uma casa e ainda não a *dedicou* (*hānāk*). O segundo caso é dos homens que tinham plantado vinhas e ainda não tinham desfrutado de seu fruto. O verbo aqui utilizado é comum em linguagem ritualista (*hillēl*) e sua conotação é "tratar como comum ou profano". O conceito que subjaz ao verbo é o de que a primeira colheita de uma vinha pertencia a Javé. Somente depois de um certo período de tempo podia o proprietá-

rio colocar sua vinha em uso "comum". Na verdade, somente depois de quatro anos o homem podia reivindicar acesso ao fruto de sua vinha (Lv 19: 23-25; Jr 31: 5). O terceiro caso é o do homem que tivesse recentemente *desposado (com) alguma mulher*. É perfeitamente apropriado que ele primeiro a receba e forme sua família, ao invés de ser morto na guerra e sua esposa ser desposada por outro homem.

Em tais casos a lei deuteronômica substituiu antigas crenças na operação de sinistros poderes onde quer que algo estivesse sendo iniciado ou inaugurado por considerações humanitárias. O medo de tais poderes é amplamente atestado em outras sociedades do Oriente Próximo. Este espírito humanitário é uma característica marcante de Deuteronômio. O tratamento generoso dispensado ao escravo (15: 12-18), ao estrangeiro, ao órfão e à viúva (10: 18; 24: 17, 19, 20, 21; 27: 19), ao levita (12: 19; 16: 11, 14; 26: 12, 13) é uma obrigação imposta a Israel. Os restos da colheita deveriam ser deixados para os pobres (24: 19ss.). A lei que se refere a empréstimos e penhores é generosa (24: 10-13). Os empregados remunerados devem ser tratados generosamente (24: 14s.). As árvores frutíferas devem ser preservadas em caso de cerco a uma cidade (20: 19s.); os telhados devem ser protegidos por uma balaustrada (22: 8); as mós de uma família não podiam ser tomadas como penhor (24: 6); o espancamento excessivo é proibido (25: 1-3); os animais deviam ser objeto de bondade (5: 14; 22: 6s.; 25: 4), *e.g.* o boi não pode ser amordaçado ao debulhar o trigo (25: 4); os campos devem ser mantidos limpos (23: 9-14); a violência pessoal é proibida (25: 11s.). Tal quadro é nobre e retrata uma atitude em relação à vida que encontra eco no Novo Testamento (Mt 5: 43-45; Lc 6: 27-30; Rm 12: 20; Tg 2: 1-13). É perfeitamente compatível com o Espírito de Cristo.

8. Outra isenção era feita para um grupo de homens classificados como medrosos ou "de coração tímido". Tal atitude não era meramente pessoal, constituindo-se, antes, em uma ameaça para todo o exército (*cf.* Jz 7: 2, 3) em termos psicológicos, pois podiam fazer com que os corações de seus camaradas se *derretessem (mãsas)* como o seu próprio se havia derretido. Alguns comentaristas vocalizam o texto hebraico como um causativo e traduzem "para que ele não faça com que os corações de seus companheiros de armas se derretam, como o seu próprio coração". Obviamente, homens medrosos eram deficientes na área da fé e a fé no poder de Deus é necessária para todos aqueles que se engajam nas guerras de Deus.

9. O ato final de preparação era a indicação de *capitães (sar)* do exército para conduzirem o povo.

Pode parecer que tais medidas reduziram o exército a um número excessivamente pequeno. Por outro lado, entretanto, Javé podia salvar

com muitos ou com poucos. O tamanho do exército era menos importante do que a fé daqueles que o compunham.

ii. O cerco a uma cidade (20: 10-18). Dois casos de cerco são aqui descritos; o de uma cidade distante (10-15) e o de uma cidade na própria terra (16-18). Israel não estaria tão preocupado com cidades distantes durante suas peregrinações, embora pudesse vir a fazê-lo em anos vindouros. Sua primeira preocupação, naturalmente, seria com as cidades encontradas na terra prometida. As cidades que havia encontrado no caminho (capítulos 2 e 3) viriam a ser classificadas como cidades distantes uma vez que estivessem estabelecidos na terra.

10. A cidade em questão aqui é aquela que ficava  *muito longe de ti* (15). A primeira linha de ação é a de propor paz. O termo *paz* em tal contexto sugere um tratado (Js 9: 15; Jz 4: 17; 1 Sm 7: 14; 1 Rs 5: 12; Is 27: 5). Em literatura extra-bíblica encontramos a expressão “estabelecer paz” em contextos nos quais a Bíblia usaria a expressão “fazer uma aliança”.<sup>143</sup> A presente passagem pode, portanto, ser traduzida “tu a convidarás a fazer uma aliança”.

11. No caso de uma cidade optar pela celebração de um tratado, a prática costumeira de matar seus habitantes não era seguida (7: 22ss.; cf. 9: 11-23). Os habitantes da cidade se tornavam vassalos de Israel e eram sujeitos a trabalhos forçados (*mas*). O verbo *servir* e o substantivo *trabalhos forçados* ambos o sugerem.

12, 13. Se a cidade se recusasse a tal rendição devia ser cercada e todos os *do sexo masculino* deveriam ser mortos. A expressão *ao fio da espada* é literalmente *à boca da espada*, e é estranhamente exata. Antigas espadas descobertas em escavações freqüentemente apresentam a lâmina saindo do copo como a língua de um animal feroz, cuja cabeça formava a característica do cabo da espada. Assim, a expressão sugere que a espada era inserida no corpo da vítima até o copo.<sup>144</sup>

14. As mulheres, crianças, animais e despojos em geral deviam ser tomados pelos israelitas para seu uso particular (cf. o tratamento dispensado a Jericó, Js 6: 17-21). Mesmo as mulheres cativas recebiam direitos pessoais (21: 10-14).

15. É evidente, com base nesta cláusula, que havia diferenças prá-

<sup>143</sup> Vários exemplos vêm dos textos de Mari, datados do décimo oitavo século AC, e.g. *Archives royales de Mari*, I, 60: 21; II, 16: 16; 40: 6; III, 50: 15; IV, 24: 11, 18; 29: 39; 40: 8.

<sup>144</sup> T. J. Meek, “Archaeology and a Point of Hebrew Syntax”, *BASOR*, 122, Abril 1951, pp. 31-33.

ticas no que dizia respeito ao tratamento de povos derrotados na batalha. Certamente se faz aqui uma diferença para com os povos que residissem fora dos limites da terra prometida. Somente Amaleque era uma exceção (25: 17-19). Em geral, portanto, a execução do anátema (*hêrem*) não era invariável, embora teoricamente sua execução fosse sempre o mais provável. Em séculos posteriores Israel montou cerco a cidades fora das fronteiras da terra prometida (e.g. 2 Sm 12: 6ss.; 2 Rs 3: 25.). Em alguns casos declara-se especificamente que os ocupantes foram poupados mas obrigados a trabalharem como escravos (e.g. 2 Sm 12: 31). Isto pode ter ocorrido, pelo menos em parte, em cada um de tais casos. Todavia, as cidades contidas na terra prometida representavam um perigo muito maior, tanto para a independência política de Israel quanto para sua independência religiosa, de modo que havia justa razão de se aplicar a prática da dedicação sagrada (*hêrem*).

16, 17. As cidades localizadas na terra deviam ser colocadas sob anátema ou dedicação sagrada. A expressão *destrui-las-ás totalmente* é relacionada ao substantivo *anátema* (*hêrem*). A ordem de 7: 1-5 é executada neste caso. Nem um sequer dos habitantes deveria ser preservado vivo. Há exemplos dos livros de Josué, Juízes e 1 Samuel para provar que a ordem dada nestes versículos foi cumprida (Js 7: 21-26; 11: 10-15; Jz 7: 25; 1 Sm 15), pelo menos em um bom número de casos.

18. A razão oferecida para tal tratamento é *para que não vos ensinem a fazer segundo todas as suas abominações . . . pois pecaríeis contra Javé*. A instrução para que homens, mulheres e crianças fossem exterminados soa bem estranhamente aos nossos ouvidos cristãos. No Novo Testamento a instrução é amar os inimigos (Mt 5: 43-48). Se, todavia, a maneira de expressar parece incomum, o princípio subjacente é válido, ou seja, qualquer coisa que venha a minar a total lealdade de Israel a Javé é um anátema e deve ser afastado do caminho. O princípio permaneceu ao longo dos séculos e hoje se aplica à lealdade devida à Cristo pelo cristão. A expressão do princípio foi grandemente alterada. Um cristão pode ser inflexível em sua lealdade a Cristo sem precisar recorrer às medidas advogadas em Deuteronômio. Naqueles séculos remotos, todavia, parece que se Israel tivesse sido dominado por qualquer atitude tolerante para com seus vizinhos pagãos, poderia bem ter sido devorado por eles. A expressão de sua rejeição do paganismo precisa ser entendida à luz do propósito final de Deus para Israel e das condições vigentes naqueles dias. Deus sempre traz Sua verdade ao povo como e onde este se encontra. Uma nova verdade introduzida numa nova situação tem seu próprio modo de produzir aperfeiçoamentos ao longo dos séculos. A revelação divina faz uma coisa de cada vez. Implanta uma verdade, constitui um relacionamento e estabelece um princípio que pode ter implícito em si um rico

conteúdo. Muitos séculos podem se passar antes que a totalidade das implicações de tal princípio se tornem claras.<sup>145</sup>

iii. O tratamento dispensado às árvores (20: 19, 20). O emprego de cerco nas guerras é anterior a Moisés. Escavações revelam que havia cidades muradas na Palestina muitos séculos antes da chegada dos israelitas. Havia necessidade de proteção contra invasores já naqueles dias. Em épocas de cerco, os exércitos invasores desnudavam as colinas, utilizando a madeira das árvores para fabricar máquinas de cerco e para lenha. Moisés indubitavelmente conhecia a guerra de cerco e sabia da destruição de árvores a ela associada.<sup>146</sup> Ainda durante a vida de Moisés algumas cidades da Transjordânia haviam sido capturadas (Nm 21: 25, 32), bem como depois, na fase inicial da conquista (Js 10: 11, 12). Os próprios israelitas não estavam acima de tal destruição (Js 9: 46-49; 2 Rs 3: 19, 25). A presente lei proíbe, em nome do bom senso e de um certo respeito à vida, o tipo de guerra total que mais tarde veio a ser praticado pelos assírios.<sup>147</sup>

19. A parte final deste versículo é de difícil tradução. Segue-se à afirmação de que Israel poderia comer do fruto das árvores; uma frase peculiar, que traduzida literalmente diz: “pois o homem é uma árvore do campo para vir diante de ti num estado de sítio”. Não adianta muito vocalizar a primeira palavra de modo a transformar a frase numa pergunta, “É o homem uma árvore do campo . . . ?” O verdadeiro sentido da frase parece ser: “São as árvores do campo homens, para ficarem sob cerco?” Neste caso, “árvores do campo” fica sendo o sujeito da frase e o sentido geral da mesma é de que a guerra deve ser feita contra homens, não contra árvores.

20. A fim de evitar a destruição indiscriminada de todas as árvores, há a instrução de que somente árvores não-frutíferas devem ser utilizadas na construção de *baluartes contra a cidade*. Se esta lei tivesse sido observada pelos invasores ao longo dos séculos, hoje a Palestina não seria tão desprovida de árvores.

---

<sup>145</sup> James Orr, *The Problem of the Old Testament* (1909), pp. 465-477; ver ainda G.W. Wenham, *The Goodness of God* (1974), pp. 119ss.

<sup>146</sup> Uma excelente descrição de um antigo cerco ocorre nos anais de Tutmés III, onde ele descreve o cerco de Megido, Palestina do norte, c. 1468 AC. *ANET*, pp. 234-238.

<sup>147</sup> Os anais de Tiglate-Pileser III (744-727 AC) dão testemunho desta prática. Ver *ANET*, pp. 282-284. A prática de derrubar árvores sem consentimento era proibida no Código de Hamurábi, nº 59. Consultar *ANET*, p. 169.

## e. Leis diversas (21:1 – 28:19)

A partir do começo do capítulo 21 torna-se quase impossível discernir uma disposição organizada do material. Aqui e ali encontramos blocos razoavelmente homogêneos. Estes, todavia, são cercados por leis não relacionadas; e.g. 21: 1-21 lida principalmente com assuntos familiares e 23: 2-11 com a pureza da assembléia de Israel. O material associado a estas duas passagens, todavia, quase não tem relação com elas. Além do mais, as leis são, em sua maioria, de caráter bastante impessoal. O comentário se reduz ao mínimo e leis cuja idade não precisava ser posta em dúvida eram simplesmente postas lado a lado, mesmo quando diziam respeito a assuntos diferentes. Poder-se-ia chegar a um certo grau de organização se o material fosse rearranjado. Isto, todavia, significaria alterar o livro e dar-lhe forma diferente da original. Pode ser que os métodos empregados no início da composição do livro não tenham sido empregados até o fim. A despeito disso, é significativo que leis de origem heterogênea tenham sido recolhidas e inseridas, em contexto e motivação, na fé israelita na aliança com Javé.

i. **Compensação por assassinato anônimo (21: 1-9).** Esta lei se encaixaria muito naturalmente com o material contido no capítulo 19. O procedimento a ser seguido quando o corpo de um homem assassinado fosse descoberto no campo, sem qualquer conhecimento das circunstâncias de sua morte é agora discutido. Tal assassinato colocaria toda a comunidade sob a culpa pelo sangue. Tanto o povo quanto a terra ficavam profanados e algum tipo de execução cerimonial era exigido para satisfazer as exigências da justiça.

1. Uma contingência como esta ocorre em qualquer sociedade, antiga ou moderna. Todavia, enquanto as sociedades modernas não se perturbam com questões como profanação ou expiação, as sociedades antigas muitas vezes se perturbavam. O problema é bem antigo. De igual forma é o ritual praticado em tais ocasiões, embora seu exato significado não nos seja claro atualmente.

2. As autoridades civis. *anciãos (zāqên)* e *juizes (šōpēt)*, tinham a responsabilidade de promover a ação judicial. Parece que os juizes deveriam estar presentes junto com os anciãos para verificar que a medição da distância do cadáver à vila mais próxima fosse feita de maneira justa. Depois disso os juizes não mais aparecem. Podemos ter aqui prova da adaptação de uma lei primitiva a uma nova sociedade. Em tempos antigos os anciãos se assentavam à porta da vila para controlar os negócios dos moradores segundo as tradições dos ancestrais. Em anos mais recentes, os juizes, cuja jurisdição abrangia uma área mais ampla, foram acrescentados (cf. 16: 18-20). Não é inconcebível que Moisés tivesse sugerido que,

uma vez estabelecido o povo na terra, se introduzissem modificações nos processos mais simples utilizados no deserto. Com o aparecimento da monarquia e a conseqüente centralização de muitos processos judiciais, os juízes viriam a se tornar mais comuns, embora muitos casos locais ainda fossem decididos pelos anciãos. Não deixa de ser interessante o fato de que o princípio de responsabilidade corporativa aqui exemplificado era amplamente conhecido em todo o mundo antigo. Leis do Código de Hamurábi exigiam que a cidade mais próxima fizesse restituição em caso de roubo e compensasse com uma mina (quantia) de prata a família de um homem assassinado.<sup>148</sup> Uma lei semelhante era vigente entre os hititas.<sup>149</sup>

3, 4. Os anciãos da vila mais próxima do cadáver eram, então, incumbidos da responsabilidade de tomar uma novilha que nunca tivesse sido usada a serviço do homem para realizar o ritual necessário. Não é inteiramente claro se este era um ritual expiatório relacionado ao culto israelita ou apenas uma execução judicial simbólica. A expressão que introduz a declaração formal (7) é a mesma usada no ritual do capítulo 26, *i.e.* "Responderão e dirão." Talvez o ritual cumprisse propósito duplo, sendo ao mesmo tempo cultural e judicial, embora o modo de execução não fosse normal para um sacrifício (*cf.* Êx 13: 13). Era, portanto, algo distinto de um sacrifício normal. O ritual era, a despeito disso, bem antigo. A novilha que nunca tinha trabalhado era levada para uma corrente de águas vivas, num vale que jamais tivesse sido lavrado pelo homem, e ali seu pescoço era quebrado. A novilha, o vale e a água eram cerimonialmente puros pois jamais tinham sido contaminados pelo uso comum.

5. A esta altura, *os sacerdotes, filhos de Levi*, em outras partes de Deuteronômio identificados como *os sacerdotes levitas*, entram em cena. Estes eram os levitas que normalmente oficiavam nos sacrifícios cultuais. Sua função era, sem dúvida, executar a liturgia que deveria ser repetida pelos anciãos sobre o animal sacrificado. Eles são aqui descritos como aqueles a quem Deus escolhera para ministrar a Ele, declarando bênção em Seu nome, e exercer autoridade judicial final. Por sua *palavra* (decisão) toda disputa legal e todo caso de violência seriam decididos.

6,7. Os anciãos da cidade mais próxima ao homem morto lavavam, primeiramente, suas mãos sobre o animal que fora morto, expressando simbolicamente que a cidade era inocente do crime (Sl 26: 6; 73:

<sup>148</sup> Leis de Hamurábi, leis 23, 24, *ANET*, p. 167.

<sup>149</sup> As Leis Hititas, Tábua I, Versão mais recente do número 6, *ANET*, p. 189. Consultar a discussão de Harry A. Hoffner, "Some Contributions of Hittitology to Old Testament Study", *TB*, 20, 1969, pp. 39s.

13; cf. Mt 27: 24). Depois deveriam *testificar* (literalmente, “responder e dizer”): *As nossas mãos não derramaram este sangue e os nossos olhos não o viram derramar-se*. Os anciãos juravam como que dando testemunho perante um tribunal de que eles e o povo da cidade eram inocentes.

8. Segue-se um apelo a Javé para que perdoe Seu povo. A palavra traduzida por *perdoar* é derivada da raiz *k-p-r*, que em Hebraico e Árabe denota “cobrir” e em Siríaco “apagar”. Em qualquer caso, significava um obliteração ou cancelamento do pecado. Javé é lembrado de Seu livramento em favor de Seu povo do Egito. O verbo *redimir* (*pāḏā*) ocorre diversas vezes com referência à libertação de Israel do Egito (7: 8; 9: 26; 13: 5; 15: 15). Assim o apelo é dirigido a Deus em nome daqueles que tinham relacionamento especial com Ele. O pedido era que a responsabilidade pelo derramamento de sangue do homem morto, do qual a cidade era inocente, não fosse lançada sobre a cidade, pelo contrário, que ela fosse coberta.

9. Desta maneira Israel se purificaria da responsabilidade e da mancha do assassinio (cf. 19: 19). Fazer isto era *reto* (*yāšār*) aos olhos de Javé. A fórmula utilizada, *assim eliminarás . . .*, ocorre diversas vezes em Deuteronômio (13: 5; 17: 7; 19: 13, etc.).

Há muita coisa intrigante sobre este ritual. Difícilmente poderia ser um sacrifício expiatório, pois o sangue não era aspergido segundo os padrões ritualísticos. Possivelmente o significado do ritual era que, já que o assassino não podia ser encontrado, um animal era morto em seu lugar (cf. Ex 13: 13), ou seja, uma espécie de execução judicial-cerimonial ocorria, na qual a novilha servia como substituto para o matador desconhecido. Já que tal medida era simplesmente uma solução de meios-termos, devemos presumir que, sendo encontrado o autor do crime, teria que arcar com sua própria culpa. Caso não o fosse, porém, quaisquer conseqüências danosas decorrentes do derramamento de sangue seriam evitadas. Além do mais, a luta entre cidades também era evitada, pois o vingador do sangue não podia ousadamente exigir satisfação dos homens de outra cidade.

Este ritual levanta toda a questão da culpa corporativa. Há um sentido em que toda a nação é corporativamente responsável por certos pecados. Em tempos modernos podem-se citar exemplos como discriminação racial, desprezo pelos menos favorecidos e uma variedade de males sociais que trazem conseqüências trágicas em escala nacional. A indiferença ou a negligência nacionais envolvem toda a nação na responsabilidade.

ii. **Mulheres prisioneiras de guerra (21: 10-14).** O primeiro versículo nesta seção assume a formulação das leis relativas à Guerra Santa que começaram em 20: 1. As palavras iniciais são exatamente as mes-

mas: *Quando saíres à peleja contra os teus inimigos. A preocupação desta passagem, todavia, é com a mulher prisioneira.*

10, 11. As mulheres são alistadas entre os artigos considerados como despojo em 20: 10-15. Se as palavras iniciais do versículo 10 colocaram esta lei no mesmo contexto geral de 20: 1, a referência aqui é a uma mulher cativa de outra nação fora de Israel, *i.e.* mulher que não fosse cananita (7: 3). Era permitido ao israelita tomar tal mulher por esposa.

12, 13. De maneira bastante humanitária a lei exigia que fosse concedido à mulher um mês para lamentar a morte de seus pais (*cf.* 34: 8; Nm 20: 29). Na pior das hipóteses, seu pai teria sido morto na guerra e sua mãe, caso tivesse sobrevivido, pertenceria a um outro homem. A mulher em questão deveria raspar sua cabeça, cortar as unhas e despir-se de suas vestes estrangeiras. Não fica claro se tais atividades eram parte do ritual do luto (*cf.* 14: 1) ou símbolos de sua purificação e transferência para uma nova espécie de vida (Lv 14: 8; Nm 8: 7; *cf.* 2 Sm 19: 24). Certamente a troca de roupas sugere uma mudança de posição social. Ao fim de um mês de luto o homem poderia tomá-la por esposa. A prescrição do versículo 13 pode encontrar paralelo parcial em alguns textos dos arquivos reais de Mari,<sup>150</sup> datados do décimo-oitavo século antes de Cristo. Tal consideração e bondade ficam em marcante contraste com o cruel tratamento dispensado a mulheres capturadas na guerra entre as nações circunvizinhas, ou mesmo com as regras da Guerra Santa (que podem ter sido uma visão idealística. Conferir 7: 1-4).

É estranho que a presente legislação não enfoque os perigos decorrentes da presença de uma mulher estrangeira, com um contexto de vida pagão, no seio da família israelita. Devia-se presumir, com certeza, que a fé dos israelitas era suficientemente forte para sobrepujar qualquer influência dessa natureza. Em alguns casos a estrangeira abraçaria a fé israelita, pois, pelo casamento, assumiria posição semelhante à de uma israelita vendida por seu pai (Êx 21: 7ss.).

14. Se, mais tarde, o israelita perdesse seu interesse por aquela mulher, ela era protegida de maus tratos e desconsideração. O relacionamento entre eles se baseava em normas legais. Se fosse dissolvido, a posição social da mulher não podia ser diminuída. Ela não era mais uma escrava a ser vendida, mas era livre para escolher o seu próprio destino.

iii. Os direitos dos primogênitos (21: 15-17). A lei anterior tinha por objetivo proteger a mulher cativa de guerra contra um marido israelita volúvel. Uma outra lei protegia os direitos do filho mais velho no ca-

<sup>150</sup> *Archives royales de Mari, I, N° 8 e N° 75.*

so em que houvesse mais de uma esposa. Onde quer que a poligamia fosse praticada havia o perigo do favoritismo. A preferência pessoal de um pai não justificava o alijamento do filho mais velho em favor de um filho mais novo. Mesmo assim há casos, tanto no Velho Testamento quanto fora dele, em que pais exerceram escolha nesta área, com boa base, sem dúvida.

A presente lei difere da anterior por ser formulada em estilo legal impessoal em toda a sua extensão, ao passo que a lei nos versículos 10 a 14 aparece na segunda pessoa do singular. Além do mais, o chamado “típico estilo deuteronomico” não aparece nestes versículos.

15. Os termos *ama* e *aborrece* (*lit. odeia*), no contexto de um casamento polígamo, podem não conotar a distinção clara que existe no português. A diferença pode abranger desde os extremos de “amor” e “ódio” até o simples contraste entre “mais amada” e “menos amada” (embora não “odiada”), ou seja, uma esposa era preferida à outra (*cf.* Raquel era preferida à Lia, Gn 29: 30, 31; 1 Sm 1: 5). Se, em tais circunstâncias, o primogênito fosse filho da esposa menos amada, não deveria sofrer qualquer desvantagem por isso. Na verdade, o primogênito de um homem, quem quer que fosse sua mãe, era considerado as primícias da força dos lombos de seu pai (17).

16, 17. Os direitos do primeiro filho (primogenitura) incluíam porção dobrada na partilha de bens entre os filhos. O pai não tinha direito legal de tratar como primogênito o filho da esposa favorecida, preferindo-o ao seu verdadeiro primogênito. A frase aqui traduzida *preferindo-o a* (*'al p'enē*) ocorre no segundo mandamento em 5: 7, com o significado de “em preferência a”. Esta forte preferência pelo filho primogênito era um antigo costume de Israel (Gn 27; 48: 14). Todavia, um dos temas do Velho Testamento era que o filho mais velho podia ser substituído por um filho mais novo em circunstâncias especiais, como por exemplo, Jacó e Esaú, Isaque e Ismael, Efraim e Manassés, Davi e seus irmãos mais velhos, Salomão e seus irmãos mais velhos.<sup>151</sup> Estes casos, porém, são exceções à regra geral e simplesmente enfatizam a tensão que existia entre os costumes legais e o amor de um pai. O primogênito, sendo as primícias de um casamento, pertencia a Deus e precisava ser redimido (Êx 13: 11-15; 34: 20). Os levitas eram consagrados ao Senhor como substitutos dos filhos primogênitos (Nm 3: 12, 13; 8: 16-18). Naque-

---

<sup>151</sup> O costume era conhecido em Alalakh no século XV A.C. Consultar Donald J. Wiseman, *The Alalakh Tablets* (1953), pp. 54s. As leis babilônicas e assírias proibiam um pai de deserdar seu filho sem razão legal. Consultar ANET, Lipit Ishtar Code, Lei 24, p. 160; Código de Hamurábi, Leis 167, 170, p. 173; Leis do Médio Império Assírio, B1, p. 185.

les exemplos do Velho Testamento em que um filho mais novo era escolhido em lugar do primogênito, fica bem claro o fato de que a escolha divina fora completamente imerecida e baseada somente na graça.

A expressão *dando-lhe dobrada porção* é bem estranha. Literalmente diz: “dando-lhe uma boca ou duas de tudo que possui”. Esta mesma expressão idiomática ocorre em 2 Reis 2: 9, com referência à unção de Eliseu, que pedira de Elias: “Que haja em mim uma boca ou duas do teu espírito em mim”, ou seja, Eliseu pediu para si uma porção do espírito de Elias duas vezes maior que aquela concedida aos outros discípulos do profeta.<sup>152</sup>

**iv. O filho contumaz e rebelde (21: 18-21).** Embora fosse necessário proteger o primogênito de um pai volúvel e caprichoso, também era necessário fortalecer a autoridade do pai em certos casos. Uma família estável era fundamental para uma sociedade estável e o respeito aos pais era vital para toda a comunidade de Israel (5: 16). Um filho que ferisse ou amaldiçoasse seus pais era passível de pena de morte, segundo Êxodo 21: 15, 17; Levítico 20: 9. O livro de Deuteronômio segue o mesmo preceito e apresenta aqui um esboço do processo a ser seguido. O caso é descrito em frases condicionais, num tipo de lei casuística.<sup>153</sup>

18. O filho é descrito como *contumaz (sôrêr)* e *rebelde (môreh)*, desobediente à voz de seus pais. O limite da autoridade paterna era o castigo corporal. Além desse ponto a tarefa ficava confiada aos anciãos da cidade. A queixa deveria ser julgada por juízes imparciais. Se, de fato, os pais chegavam a este extremo não se pode saber. Podemos ter aqui outro exemplo de penalidade formulada de maneira extrema para sublinhar a natureza grave do crime.

19. Tanto o pai quanto a mãe tinham a responsabilidade de levar o filho aos anciãos, cujo dever era tratar das ofensas contra a ordem social e os direitos da família (19: 12). Os anciãos se reuniam à porta da cidade, o lugar costumeiro para a administração da justiça (22: 15; 25: 7; Rt 4: 1, 2, 11; Jó 31: 21; Sl 127: 5; Is 29: 21; Am 5: 10, 12, 15). É interessante notar que ambos os pais deveriam agir em acordo nesta situação tão drástica, que poderia facilmente terminar com a morte do filho. A decisão judicial, todavia, cabia aos anciãos, pois a ofensa era preocupação mais que familiar. Era uma ofensa a toda a comunidade.

<sup>152</sup> As Leis do Médio Império Assírio, Tábua O, lei 3 (ANET, p. 188) se referem à destinação de porções duplas para o filho mais velho. Cf. também as Leis de Hamurábi, Nº 170 (ANET, p. 173).

<sup>153</sup> Há uma referência ao filho rebelde nas Leis de Hamurábi, Nº 168, 169 (ANET, p. 173). A penalidade neste caso não era tão severa quanto no caso bíblico.

20. A acusação era formulada. *Este nosso filho é contumaz e rebelde, não dá ouvidos à nossa voz; é glutão e beberrão.* A razão da apresentação da queixa fica aparente no final do versículo (cf. Pr 23: 21; 28: 7). Talvez estas fórmulas sejam citadas apenas como exemplos do tipo de acusação a ser feita em tais ocasiões, já que outros problemas além de glotonaria e bebedice poderiam levar um homem a ser um perigo para sua comunidade. É digno de nota o fato de que apenas o testemunho dos pais era necessário (cf. 19: 15-21, no tocante a criminosos). A natureza deste caso excluía o perigo do falso testemunho derivado de ódio pessoal.

21. Se os anciãos considerassem aquele homem culpado, a sentença seria morte por apedrejamento. Não era exigido aos pais participar, talvez por uma questão de delicadeza, embora mais provavelmente para enfatizar o fato de que o poder de vida ou morte sobre seus filhos não lhes cabia. Somente a comunidade podia administrar justiça em caso de conduta desregrada que fosse perigosa à ordem familiar.

Embora não se encontre exemplo da execução desta sentença nas páginas do Velho Testamento, as prescrições aqui apresentadas deixam patente a seriedade do crime.

A lei parece subjazer as palavras de Jesus em Marcos 7: 10. O contexto da referência é a obrigação do cuidado dos pais pelos filhos. Nem mesmo o voto de apresentar uma oferta para o Templo deveria impedir alguém de sustentar seus pais. Se houvesse qualquer tradição oral afirmando que tais votos absolviam os filhos do cuidado de seus pais, tal lei oral, no ponto de vista de Jesus, invalidava a Palavra de Deus. Aos olhos de Jesus tal atitude era uma quebra do mandamento "Honra a teu pai e tua mãe" e exigia a sentença "Quem falar mal de seu pai ou sua mãe certamente morrerá." Esta exposição da obrigação de um filho para com seus pais é realmente impressionante. No Novo Testamento os pais são exortados a não provocarem seus filhos à ira (Ef 6: 4). Por outro lado, entretanto, o livro de Provérbios afirma que "aquele que retém a vara odeia a seu filho" (13: 24). Há, no pensamento bíblico, um delicado equilíbrio nos relacionamentos entre pais e filhos.

**v. O corpo de um criminoso executado (21: 21, 23).** Era costumeiro, nas sociedades semíticas, expor os cadáveres de homens condenados à morte, amarrando-os ou mesmo pregando-os a um poste, e até empalando-os. Há vários exemplos no Velho Testamento (Js 8: 29; 10: 26; 2 Sm 4: 12; 21: 8). A prática era conhecida entre os filisteus (1 Sm 31: 10) e muito comum entre os assírios, especialmente em tempo de guerra. A presente lei, expressa principalmente na segunda pessoa, limita o período de exposição. Em qualquer caso, um cadáver era um objeto impuro

que profanava a terra e que deveria ser descartado depressa.

22. O versículo expressa de forma bastante sucinta que uma acusação passível de pena de morte foi provada e resultou na morte de um criminoso, cujo cadáver foi pendurado e exposto publicamente.<sup>154</sup> A linguagem do versículo é extremamente concisa no hebraico e relembra as frases legais do Mishná.

23. O cadáver do criminoso executado tinha que ser enterrado no mesmo dia a qualquer custo. A sintaxe hebraica é fortemente enfática.<sup>155</sup> A razão era que o cadáver de um homem executado era um objeto amaldiçoado por Deus e profanaria a terra (cf. Nm 35: 33s.; Lv 18: 24-27). A presença do cadáver exposto aos olhos do público, com o crime, a bem dizer, preso a ele, e com a maldição de Deus pairando sobre ele, poderia resultar em calamidades sem conta. Daí, assim que a necessária publicidade tivesse sido alcançada e outros possíveis criminosos tivessem sido alertados, o cadáver era enterrado, e sempre antes do por-do-sol.

Mais tarde, Paulo viria a utilizar esta breve seção numa analogia (Gl 3: 13). Assim como o cadáver de um criminoso condenado carregava a maldição de Deus, assim Cristo, como um criminoso condenado e executado, foi publicamente exibido como alguém que levava sobre si o julgamento de Deus. Ele carregou a mesma vergonha de um criminoso executado e foi publicamente exibido como alguém amaldiçoado por Deus. Para nos livrar da maldição da lei, o próprio Jesus se tornou maldito.

vi. Nove leis para ocasiões variadas (22: 1-12). Embora várias das leis aqui agrupadas digam respeito ao relacionamento entre o homem e seu próximo, há também leis quanto ao cuidado dispensado a animais e aves. Permanece a impressão de que a discussão sistemática das leis, que prevalece na primeira parte de Deuteronômio, foi abandonada. Assim mesmo, o presente grupo de nove leis deixa bem claro que o escopo do cuidado de Deus por uma conduta apropriada na família pactual era bastante amplo. A aplicação de Sua lei deveria ser abrangente e feita de todo o coração. Este parágrafo é formulado na segunda pessoa do singular. Boa parte dele diz respeito ao amor fraternal (cf. 15: 1-11, 12-18; Lv 19). Embora o mandamento sucinto de Levítico 19: 18b, "Amarás o teu próximo como a ti mesmo", não ocorra em Deuteronômio, fica implícito aqui e em muitas partes do livro. A lei da aliança era abrangente em sua exigência de amor, a Deus e ao próximo.

154 A prática não é estranha a alguns países árabes hoje em dia.

155 Utiliza o chamado infinitivo absoluto e uma forma finita do verbo principal.

**1-3. Restauração de propriedade perdida.** Leis que deveriam ser observadas entre membros de um clã são aqui estendidas a todo o povo da aliança. A lei de Êxodo 23: 4, 5 chegava a estender tal obrigação até aos próprios inimigos.

1. O israelita era exortado a não “se furtar” (RSV *reter tua ajuda*) aos animais de seu próximo que viessem a se perder; devia antes levá-los de volta a ele, ou seja, exige-se uma ação positiva além das exigências legais. Tal reação só poderia partir de uma atitude do coração. A lei paralela em Êxodo 23: 4, 5 traz a palavra “inimigo” em lugar de “irmão”, o que faz lembrar a exortação de Jesus em Mateus 5: 44 e Seu ensino na parábola do Bom Samaritano (Lc 10: 30-37). Nosso próximo é alguém necessitado, seja ele irmão ou inimigo.

2. Mesmo que o irmão não fosse um vizinho próximo ou mesmo se fosse desconhecido, a obrigação era cuidar de seu animal até que seu dono o reivindicasse.

3. Em qualquer circunstância de perda para seu próximo, quer de animais, quer de qualquer outra propriedade, o israelita deveria fazer todo o esforço e prestar toda a ajuda necessária para que o animal ou objeto perdido fosse devolvido a seu dono. A lei de Êxodo 23: 4, 5 é um elemento em um grupo de leis que tratam de procedimentos legais, e em tal contexto exigia do israelita que prestasse assistência até mesmo ao homem com quem travava um conflito legal. A lei em Deuteronômio é formulada em termos muito gerais. O indivíduo tem a obrigação de auxiliar todos os seus patrícios, tendo que ajudar até mesmo seus inimigos. Cf. versículo 1.

4. Trata-se aqui da obrigação de levantar animais caídos. A presente lei é mais abrangente e mais simples que a de Êxodo 23: 5.

**5. Proibição de usar roupas do sexo oposto.** Esta lei não é, provavelmente, uma simples proibição de vestuário indecoroso, embora o povo de Israel abominasse tudo que não fosse natural (cf. versículos 9-11; 14: 1, 2). Tem sido sugerido que alguma associação com as práticas religiosas de Canaã é que fazia este costume *abominável a Javé teu Deus*. Escritores posteriores, como Luciano de Samosata e Eusébio, mencionam a prática do travesti no culto de Astarte. Aparentemente as mulheres apareciam com roupas masculinas e os homens com roupas femininas. Mesmo tal reversão da ordem natural das coisas era ofensiva, pois a distinção entre roupas masculinas e femininas é algo universal. Nem mesmo o pretexto da religião poderia tornar tal prática aceitável. Embora esta lei em seu contexto original não tenha implicações diretas para com nossa vida moderna, há algumas implicações indiretas. Há valores positivos em se preservar a diferença entre os sexos em matéria de ves-

tuário. O ensino do Novo Testamento em Gálatas 3: 28, de que não há macho e fêmea, mas que todos os crentes são um em Cristo Jesus, se aplica não a coisas como roupas, mas à nossa posição espiritual perante Deus. Sem sermos legalistas, a tentativa de reconhecer a diferença relativa entre os sexos, dentro de sua unidade comum à sua humanidade, é um princípio digno de ser preservado.<sup>156</sup>

**6-7. Preservação da ave fêmea.** A atitude humanitária de Deuteronômio é aqui refletida. Este regulamento é exclusivo de Deuteronômio. Talvez a reverência pela maternidade em geral deu origem a esta lei.

**8. A construção de parapeitos.** Sempre havia o perigo de que, em casas com telhados planos, alguém deles caísse, assim derramando sangue e trazendo culpa de sangue sobre a família que ali residia. A pessoa que construísse uma casa nova era, portanto, obrigada, por este “código de obras”, a construir um parapeito de proteção em volta de todo o telhado de sua casa. As Leis de Hamurábi (cerca de 1700 A.C.) continham uma seção destinada a enquadrar moral e legalmente como criminosas pessoas que não tivessem tomado todos os passos necessários à prevenção de acidentes.<sup>157</sup>

**9-11. Três leis contra combinações não-naturais.** Em vários lugares do Velho Testamento a mistura de coisas dessemelhantes é proibida (versículo 5; Lv 19: 19). Combinações desnaturais violam a pureza das espécies, quer de sementes para semeadura, quer de animais para arar o campo, quer de fibras para tecer roupas. Em terras árabes, ainda hoje, podem-se ver combinações de bois e burros, ou burros e camelos, *etc.* usadas para arar o solo.<sup>158</sup> A proibição parece ter sido peculiar a Israel. Em vista da provisão para que, no caso do plantio de uma vinha (isto é, entre as fileiras de parreiras) com outra safra, o fazendeiro abrisse mão (lit. “consagrar”) dela em favor do santuário, parece haver alguma razão religiosa por trás desta lei (*cf.* versículo 5).

**12. A lei dos nós ou das borlas.** A ordem de usar borlas nos quatro cantos das vestes tinha como objetivo dar a Israel algo peculiar em sua maneira de vestir. Podemos comparar este costume com o traje bem caracte-

<sup>156</sup> Consultar H. A. Hoffner, *TB*, 20, 1969, pp. 48–51. Hoffner propõe que a troca de roupas entre os sexos era uma prática mágica visando curar a infertilidade. A cura bíblica não era mágica, mas sim oração e poder de Deus.

<sup>157</sup> Leis 229–240. Consultar *ANET*, p. 176.

<sup>158</sup> A prática está sendo abandonada com o advento do trator e da agricultura mecanizada.

terístico dos sírios e cananeus.<sup>159</sup> Em Números 15: 37-41 as borlas recebem um significado simbólico, de que são um memorial para que Israel guarde a lei de Deus.

vii. Crimes contra o casamento e a pureza sexual (22: 13-30). Seis leis referentes à questão da castidade são agora apresentadas. Esta seção contém dezoito versículos e seu assunto principal é bastante homogêneo. As leis tratam de assuntos básicos à integridade da família. A maioria delas aparece em forma casuística, “Se . . . então . . .”. A partícula condicional é *ki* nos versículos 13, 22, 23 e *im* nos versículos 20 e 25. A lei contida no versículo 30 é apodíctica: “Nenhum homem. . .”.

13–21. A virgindade de uma mulher comprometida. As jovens israelitas tinham seu casamento contratado algum tempo depois da chegada da puberdade, mas permaneciam na casa paterna até as núpcias. Esta lei tem em vista o caso em que o marido recebe sua esposa, consuma o casamento e, depois, vem a rejeitá-la (13) porque *não achei provas de sua virgindade* (*b<sup>e</sup>túlím*, 14). O significado exato desta expressão tem sido interpretado de diversas maneiras. Alguns comentaristas sugerem que significa que o hímem da jovem já estava rompido quando ela foi entregue a seu marido. Outros afirmam que se trata dos lençóis manchados de sangue do leito nupcial, como resultado da primeira relação sexual. Outros tem sugerido alguma espécie de cinturão de castidade. Nenhuma destas sugestões, todavia, teria sido prova infalível da virgindade da jovem, e em qualquer dos casos o marido saberia se os sogros seriam ou não capazes de apresentar provas claras. O risco do açoite e da multa de cem siclos de prata era muito grande (18, 19).

Uma explicação alternativa que tem muito a seu favor foi feita recentemente.<sup>160</sup> A palavra hebraica *b<sup>e</sup>túlím* é de um tipo usado regularmente para certos substantivos abstratos indicadores de faixas etárias. Poderia assim denotar “adolescente fêmea” bem como “virgindade”. Neste caso, “provas de virgindade” também poderia ser traduzido por “provas de adolescência”, o que indicaria que a jovem estava menstruando regularmente. Um homem que se casasse com tal jovem esperaria ter prova disso depois de seu casamento, a não ser que ela ficasse grávida dele imediatamente. O de que se precisava era a prova de que na época do casamento a jovem não estava grávida e estava menstruando. Se ela fosse culpada de má conduta sexual depois de contratado o seu casamento,

159 J. B. Pritchard, *ANEP*, quadros 45–54, 58, 62; “Syrians as pictured in the paintings of the Theban Tomb”, *BASOR*, 122, Abril 1954, pp. 36–41.

160 G. J. Wenham, “*b<sup>e</sup>tulah*, ‘a girl of marriageable age’”, *VT*, XXII. 3, 1972, pp. 326–348, especialmente pp. 331–336.

qualquer gravidez pré-nupcial ficaria evidente e a criança nasceria antes que se completassem os nove meses. A lei de 13-21 pode, portanto, estar relacionada à conduta da noiva durante o período do noivado e as “provas de adolescência” poderiam funcionar como um teste de gravidez.

20, 21. Se a esposa fosse culpada, conforme demonstrado pela ausência das *provas de virgindade* (consultar 13–21 acima), ela deveria ser morta por apedrejamento por ter feito loucura em Israel, praticando a prostituição. *Loucura* (*nēḥālā*) denota uma quebra das leis da antiga confederação tribal sagrada e é palavra usada em outros contextos para descrever crimes sexuais (Gn 34: 7; Jz 19: 23; 20: 6-10; 2 Sm 13: 12). É interessante observar que a raiz da palavra *loucura* (*n-b-l*) também ocorre na palavra *insensato* (*nāḥāl*), na expressão “Diz o insensato em seu coração, ‘Não há Deus’ ” (Salmos 14: 1; 53: 1).

22. **Adultério.** Em Israel, adultério, isto é relacionamento sexual com uma mulher casada, trazia consigo a pena de morte (cf. o decálogo, 5: 18). Não se tratava apenas de fazer restituição a um marido ofendido, pois o adultério era algo destrutivo para a ordem social na qual a família era sacrossanta.

A legislação israelita a este respeito não é muito diferente da legislação mesopotâmica. Assim, nas Leis de Hamurábi, número 129, tanto a mulher quanto o ofensor deveriam ser lançados à água, atados um ao outro.<sup>161</sup> Todavia, se o marido concordasse em poupar a mulher, o rei poderia poupar a vida ao ofensor. Lei semelhante se acha no Código Assírio.<sup>162</sup>

De acordo com o versículo 22 o adultério era punível com a morte para ambos os ofensores. Com ação tão drástica se esperava *eliminar o mal do meio de Israel* (cf. versículos 21, 24). Contudo, Provérbios 6: 26-35 parece sugerir que a pena de morte nem sempre era obrigatória em Israel.

23-27. **Sedução de uma jovem comprometida.** Dois casos diferentes de sedução de uma jovem comprometida são aqui tratados. No primeiro caso, quando a sedução ocorresse na cidade, o consentimento da jovem para com o ato era presumido, desde que ela poderia gritar por socorro. Ambos os envolvidos seriam, então, apedrejados. Tal ato era equivalente a adultério, já que a jovem estava comprometida e a transação que precedia o casamento já estava completa ou em andamento, e o dote (*mōhar*) já havia sido pago.

Quando a sedução ocorria no campo, presumia-se que a jovem fora

161 ANET, p. 171.

162 ANET, p. 181, leis 12–15.

estuprada e que seus pedidos de socorro não havia sido ouvidos.<sup>163</sup>

**28, 29. Sedução de uma jovem não comprometida.** Quando a jovem não era comprometida e nenhuma obrigação legal existia entre seu pai e outro homem, aquele que a seduzira era obrigado a pagar cinquenta siclos de prata (*môhar*) e a desposar a jovem.<sup>164</sup> Subseqüentemente, era-lhe proibido divorciar-se dela.

**30. Relações sexuais com a madrasta.** Havia áreas no relacionamento familiar em que a relação sexual era proibida. Tais proibições são definidas em outras partes do Velho Testamento (Lv 18; cf. Dt 27: 20-23). Nesta passagem somente uma é mencionada, especificamente a relação com a esposa do próprio pai. Esta união era considerada incestuosa e especialmente perigosa, pois feria profundamente a preservação da vida familiar (cf. 27: 20; Lv 18: 8; 20: 10). A expressão *descobrir aquela que pertence a seu pai* é um eufemismo. “Cobrir com a aba” significava tomar em casamento. “Descobrir” significava usurpar os direitos maritais de seu pai (cf. Rt. 3: 9; Ez 16: 8). A presente lei é apodíctica em forma, em contraste com as leis anteriores nesta seção. Evidentemente é antiga e foi formulada com o objetivo de regular um tipo especial de vida comunitária. O casamento incestuoso era praticado entre os hititas e entre certos povos da África, onde o filho assumia as esposas do pai falecido. Os semitas, por seu turno, desaprovavam tal prática.<sup>165</sup> Assim mesmo, havia violações da lei, como a mencionada em Ezequiel 22: 10.

Estas leis relativas a padrões de conduta sexual têm importância e relevância para o homem de hoje. Ao serem formuladas, séculos atrás, tinham por objetivo ressaltar a importância da monogamia num mundo polígamo. Embora em nossa era não observemos todas as punições para eventuais violações da lei, precisamos reconhecer que pureza e fidelidade são essenciais ao bem-estar da sociedade. Se no mundo moderno encontramos dificuldade em oferecer uma solução simples para seus muitos problemas de ordem sexual, fazemos bem em lembrar que a margem de permissividade não é infinita. Grandes nações no passado perderam sua essência como nação em considerável medida devido à sua irrestrita permissividade em questões sexuais. Para o cristão, em qualquer caso, nada menos que o padrão estabelecido por Jesus pode ser considerado como norma: “Qualquer que olhar para uma mulher com intenção impura, no coração já adulterou com ela” (Mt 5: 28). Ainda com relação

<sup>163</sup> Comparar com o Código de Hamurábi, lei 130, *ANET*, p. 171; *Leis do Médio Império Assírio*, A12, *ANET*, p. 181; *Leis hititas*, nº 197, *ANET*, p. 196.

<sup>164</sup> Cf. Êx 22: 16s; *Leis Assírias*, A55, *ANET*, p. 185.

<sup>165</sup> Código de Hamurábi, Lei 158, *ANET*, pp. 172, 173; *Corão*, IV, 26.

a este assunto, Jesus afirmou: “Se o teu olho direito te faz tropeçar, arranca-o e lança-o de ti; pois te convém que se perca um dos teus membros, e não seja todo o teu corpo lançado no inferno” (Mt 5: 29).

viii. **Pessoas excluídas da congregação de Israel (23: 1-8).** A *assembléia (qāhāl)* de Javé era convocada para uma variedade de propósitos; para guerra, para festas anuais, etc. Em sua assembléia, a comunidade religiosa oficiava vários ritos sagrados, especialmente a adoração (4: 10; 9: 10; 10: 4; 18: 16, etc.). A membresia em tal assembléia era limitada àqueles que fossem fisicamente perfeitos e que não fossem produto de alguma união desnatural. Amonitas e Moabitas eram igualmente excluídos. Von Rad<sup>166</sup> isolou um bloco de leis apodíticas nos versículos 1 a 8 e propôs que estas tinham como objetivo estabelecer limites à assembléia de cidadãos em Israel e definir sua relação aos povos vizinhos.

1. Homens que tivessem seus órgãos reprodutores mutilados, isto é, eunucos, eram excluídos, por serem contaminados. Uma comparação com Levítico 21: 6-8 sugere que este critério para admissão ou exclusão da assembléia era originalmente religioso em seu caráter (cf. Dt. 14: 1), embora o respeito pela natureza e pela vida também fossem razões importantes (22: 6, 7). Possivelmente, também, pelo fato da castração ser imposta a certos membros do “clero” cananita (cf. versículos 17, 18), a prática foi proibida em Israel. Em época posterior Israel viria a aprender que eunucos que fossem fiéis à aliança poderiam achar um lugar de honra na família de Deus, em lugar daqueles que eram perfeitos corporalmente mas eram violadores da aliança (Is 56: 3ss.; cf. Atos 8: 27, 38).

2. O *bastardo (mamzēr)* também era excluído. Em linguagem típica do Oriente Próximo, tal exclusão era estendida à décima geração de seus descendentes. A definição exata de quem era o *bastardo* não é fornecida. Exegetas judaicos mais recentes<sup>167</sup> utilizavam o termo para descrever os filhos de casamentos incestuosos entre judeus, ao passo que outros ligavam o bastardo aos filhos de casamentos mistos entre israelitas e filisteus (Zc 9: 6), amonitas ou moabitas (Ne 13: 23).

3. A hostilidade contra Moabe e Amom era tradicional em Israel (Gn 19: 30-38; Jz 11: 4-33; 1 Sm 11: 1-11; 2 Sm 10 e muitas passagens nos profetas). Estas duas nações eram assim equiparadas aos eunucos e bastardos.

4-6. Estes versículos não são de estilo legal mas se encontram en-

<sup>166</sup> G. von Rad, *Studies in Deuteronomy* (1953), p. 20.

<sup>167</sup> Mishna Yebamoth, IV: 13. Consultar H. Danby, *The Mishnah* (1933), p. 225.

tremeados nesta antiga série de leis apodíticas para explicar a razão da exclusão de Amom e Moabe. Eles remontam ao tempo da peregrinação no deserto, quando além de recusar passagem a Israel, Moabe alugara Balaão para amaldiçoar a Israel (Nm 22 - 24). Estes três versículos demonstram mais uma vez uma das características de Deuteronômio, qual seja, que a lei ou preceito é primeiramente enunciado simplesmente, para ser depois elucidado por material expositivo e hortatório. Além de serem excluídas da congregação, Israel era proibido, durante toda a sua existência, de fazer qualquer coisa para o bem das duas nações, *paz* (*šālôm*), ou para seu benefício, *prosperidade* (*tôbâ*). Israel é exortado aqui na segunda pessoa do singular. A proibição era *para sempre*. Enfatiza-se novamente que foi devido ao amor de Javé por Israel que Ele trocou a maldição de Balaão em bênção.

7, 8. A atitude de Israel para com os edomitas e os egípcios deveria ser mais complacente. A terceira geração de tais indivíduos que vissem como estrangeiros residentes na terra poderia ser admitida à assembléia de Israel. Tal ponto de vista sobre Edom é certamente anterior ao exílio babilônico, quando Edom foi condenado mais amargamente (Sl 137: 7-9; Is 63; Je 49: 7-22; Ez 25: 12-14; Obadias). O verbo *abomrecer* (*ti'eb*) vem da mesma raiz do substantivo "abominação" (*tô'ebâ*) e é geralmente usado para impureza sexual. O forma verbal aqui empregada significa "tratar como ritualmente impuro" (cf. 7: 26). A razão dada para tal tratamento preferencial a Edom é que Edom é irmão de Israel, numa referência a Gênesis 25: 30; 36: 1, 8, 19, onde Esaú é identificado com Edom. A despeito das várias ocasiões de hostilidade entre Israel e Edom, Israel deveria lembrar os laços sanguíneos para com os edomitas (Dt 2: 4).

De igual modo, Israel não deveria *abominar* o egípcio, a despeito de seu tempo de opressão naquela terra, pois ali Israel fora um estrangeiro residente (*gêr*), e hóspede dos egípcios. Alguns profetas, séculos mais tarde, profetizariam um futuro de grande esperança para o Egito (Is 19: 18-25; 45: 14).

ix. A limpeza do acampamento (23: 9-14). O material contido nesta seção pertence à mesma classe daquele contido no capítulo 20 e nas prescrições relativas à Guerra Santa. Certas exigências culturais estavam associadas à condução da Guerra Santa. Javé, que estava presente no acampamento com Seu povo (14) e saía à batalha com eles, para derrotar o inimigo, Seu e deles, exigia que toda e qualquer coisa impura fosse eliminada, para que Ele não se retirasse do acampamento.

9. O substantivo *coisa má* (*ra'*) se refere não tanto a algo que seja moralmente mau, mas a algo que seja impuro ou impróprio. O termo

tem uso amplo no Velho Testamento, bem como uma ampla conotação. Dois casos particulares, típicos dos demais, são aqui apresentados.<sup>168</sup>

10, 11. A poluição noturna é ritualmente impura. O homem que a tivesse precisava permanecer fora do acampamento até à tarde. Depois ele se banhava e voltava ao acampamento (cf. Lv 15: 16). A lei é, sem dúvida, motivada pela significação religiosa atribuída à vida e à reprodução. Vem expressa de forma casuística “*se . . . então . . .*”.

12, 13. Grandes esforços eram envidados no sentido de cobrir excrementos humanos. Tal prescrição era ao mesmo tempo higiênica e uma exigência religiosa ou cultural. Um lugar era reservado fora do acampamento, ao qual o homem se dirigia, levando consigo, como parte do material-padrão, uma ferramenta especial para cavar buracos, o *yātēd*,<sup>169</sup> com o qual cavava um buraco no qual os excrementos podiam ser enterados.

14. A razão de tal limpeza cerimonial é agora apresentada. Javé andava no meio do acampamento para proteger Seu povo e para entregar seus inimigos em suas mãos. Por isso, o acampamento deveria ser preservado *santo* (*qāḏōš*), para que Javé não o abandonasse. O símbolo da presença de Javé no acampamento era a arca, na presença da qual nenhuma coisa impura podia ser tolerada. Nos dias anteriores à fixação da arca num lugar permanente, ela era o símbolo da presença de Deus. Quando chegou ao acampamento do exército de Israel, os filisteus disseram: “Deus veio ao arraial” (1 Sm 4: 7). A captura da arca foi considerada a perda da presença de Deus (1 Sm 4: 22; cf. Nm 10: 33-36; 1 Sm 5 - 7; 2 Sm 11: 11). Daí a presença da arca no arraial significar que Javé estava presente.<sup>170</sup>

x. **Várias leis cerimoniais e sociais (23: 15-25).** Cinco leis não relacionadas compreendem esta seção, formulada na segunda pessoa do singular. Parece que o plano seguido na primeira parte de Deuteronômio, de reunir leis com um tema comum e lhes adicionar comentários hortatórios, foi abandonado.

15, 16. **O escravo fugitivo.** O escravo fugitivo aqui mencionado tinha vindo, evidentemente, de uma terra estranha. Caso contrário, haveria complicações legais, uma vez que os escravos eram uma posseção valiosa. Tal pessoa recebia permissão de *ficar no meio de ti*, em qualquer

168 O versículo contém um caso interessante do uso reflexivo do Nifal em “te guardarás”.

169 O termo significa, literalmente “estaca de tenda” (ver Jz 4: 21, 22; 5: 26).

170 R. de Vaux, *Ancient Israel* (1962), pp. 229-301.

localidade de que escolhesse. Tais fugitivos não deviam ser oprimidos ou novamente reduzidos à condição de escravos (quanto ao verbo *oprimir*, *yānā*, cf. Êx 22: 21; Lv 19: 33). Esta lei era humanitária e protegia tais pessoas da exploração. Leis contemporâneas fora de Israel prescreviam medidas muito mais severas. No Código de Hamurábi a pessoa que abrigasse um escravo fugitivo deveria ser morta.<sup>171</sup> O escravo fugitivo não seria jamais, em Israel, membro da assembléia. Em certas ocasiões tais escravos se tornaram um problema para Israel (1 Sm 22: 2; 25: 10).

**17, 18. Prostituição religiosa.** Muito embora a prostituição de qualquer espécie fosse uma abominação em Israel, a prostituição sacramental, amplamente praticada pelas nações circunvizinhas, era particularmente condenada. Tanto a *prostituta cultural* (*qēdēšā*) quanto o *prostituto cultural* (*qāqēš*) são aqui mencionados. Tais pessoas eram empregadas nos ritos de fertilidade do culto de Ishtar-Astarte. A prática é amplamente atestada no culto cananita (Nm 25: 1-9; 1 Rs 15: 12; 2 Rs 23: 7; Os 4: 14, etc.).

A prática de levar ao santuário dinheiro para pagar o trabalho de tais prostitutas era proibida. A prostituta é aqui descrita como uma *Meretriz* (*zōnā*) e o prostuto é chamado de *cão*. Este uso do termo *cão* é conhecido fora do Velho Testamento.<sup>172</sup>

**19, 20. Dinheiro emprestado a juros.** As taxas de juros cobradas no Oriente Próximo antigo eram exorbitantes. Por exemplo, alguns contratos encontrados em Nuzi, ao norte da Assíria, no século quinze A.C., indicam que a taxa de juros era de cinquenta por cento. As Leis de Eshnunna, datadas do século dezenove A.C. e provenientes do sul da Mesopotâmia, limitam as taxas de juros.<sup>173</sup> Neste respeito, Israel era muito superior a seus vizinhos. Ao longo dos séculos, muitas vezes se ergueram contra esta prática (Êx 22: 25; Lv 25: 36, 37; Sl 15: 5; Pv 28: 8; Ez 18: 8, etc.).

19. Era proibido em Israel cobrar juros de um outro israelita que também fosse membro da família pactual (Lv 25: 35ss.). Em qualquer caso, os empréstimos eram feitos normalmente para alívio na dificuldade e a necessidade de um irmão não deveria se transformar numa oportunidade de lucro entre o povo de Deus.

<sup>171</sup> ANET, pp. 166, 167, Leis 15-19.

<sup>172</sup> D. Winton Thomas, "Kelebh, 'Dog': Its origin and some usages in the Old Testament", VT, X, 1960, pp. 424ss.

<sup>173</sup> ANET, p. 162, leis 20, 22. Deve-se notar que estas antigas taxas de juros eram tão altas porque não parece ter havido qualquer garantia. Havia assim um conceito diferente de "juros" - que ainda é um fator no moderno Oriente Próximo.

20. O estrangeiro (*nokri*) ocupava uma posição diferente. Ele era, normalmente, um mercador ou comerciante, não um fazendeiro como o israelita. Nenhuma objeção se fazia a cobrar juros dos estrangeiros. A proibição era, assim, confinada à família de Israel.

21-23. Votos. Qualquer pessoa era livre para fazer um voto especial (*neder*) a Deus, bem como era livre para não o fazer. Todavia, se o voto fosse feito, aquela pessoa tinha a obrigação de cumprí-lo sem demora. A presente lei enfatiza a necessidade de completa honestidade perante Deus. Se um indivíduo escolhe não fazer um voto, não comete pecado, mas tudo que passa voluntariamente pelos lábios de um homem deve ser cumprido. Os votos figuram na lista dos sacrifícios em 12: 6, 11, 17, 26.

24, 25. Tratamento dispensado à colheita do próximo. Esta lei estabelece limites razoáveis para uma antiga prática que continua até os dias de hoje. Era, e ainda é, dever dos povos do Oriente Próximo, demonstrar hospitalidade a alguém que atravessasse suas terras. Em Israel era permitido ao visitante satisfazer seu apetite com as uvas ou o grão colhidos na terra de seu próximo, mas era proibido carregar consigo uvas ou espigas, ou seja, tirar partido da hospitalidade para roubar o próximo (cf. 22: 1-12; 24: 19-22). No judaísmo mais recente, esta lei recebeu uma definição que lhe anulava o sentido verdadeiro. Jesus entrou em conflito com as autoridades quando Seus discípulos arrancaram espigas de trigo no sábado, o que não era legal aos olhos dos fariseus. O exemplo dos homens de Davi, que tomaram os pães da proposição da casa de Deus quando estavam com fome, foi então citado por Jesus (Mc 2: 23-28; Mt 12: 1-8; Lc 6: 1-5).

xi. Divórcio e novo casamento (24: 1-4). O caso sob consideração nesta passagem é especial. A passagem não trata de divórcio em geral, mas simplesmente do novo casamento depois do divórcio. Se um homem concedesse divórcio a sua esposa, e ela se casasse com um homem que viesse a morrer ou a se divorciar dela, era proibido ao seu primeiro marido casar-se novamente com ela. A definição legal do caso é feita na forma de várias orações condicionais que formam uma prótase que se estende por três versículos (cf. Êx 21: 1-6, onde ocorre uma prótase igualmente longa). A lei é, assim, casuística.

1. A primeira condição era que depois do casamento o homem descobrisse em sua esposa alguma coisa indecente (lit. "nudez de algo"). O sentido desta expressão não é claro, mas podemos conjecturar exposição indecente ou conduta desapropriada para uma mulher. Certamente não pode significar adultério, pois isto acarretava a pena de morte. O procedimento a seguir no caso do divórcio é estabelecido. O marido escreveria um termo de divórcio (Lit. "um documento de desligamento"),

colocá-lo-ia na mão da mulher e a mandaria embora.

A história de Oséias (1-3) é a narrativa de um homem que se recusou a se divorciar de sua esposa, a despeito de sua infidelidade. Estava assim capacitado a recebê-la de volta quando a encontrou. Da mesma forma Deus permaneceu fiel a Israel a despeito de sua infidelidade e não o mandou embora irrevogavelmente (cf. Jr 3: 1-8).

2, 3. A segunda condição é que a mulher fosse ter com outro homem e se tornasse sua esposa e que este outro homem, como terceira condição, ou viesse a odiá-la, *i.e.* perdesse sua afeição por ela, ou morresse.

4. A apódose é agora apresentada como a conclusão da lei casuística "se . . . então . . .". *Seu primeiro marido, que a despediu, não poderá tornar a desposá-la para que seja sua mulher.* A razão apresentada é que a mulher tinha sido contaminada e que voltar a desposá-la seria uma abominação aos olhos de Javé. O uso do termo *abominação* (*tô'ēbā*) sugere que esta lei se baseia em alguma antiga idéia religiosa (cultural, cf. 22: 5, onde a mesma palavra é usada). Uma razão adicional é que tal ato traria *culpa sobre a terra*. A idéia de que a impureza sexual profanava a terra é encontrada em várias outras passagens do Velho Testamento (*e.g.* Lv 18: 25, 28; 19: 29; Nm 5: 3; Jr 3: 2, 9; Os 4: 3).

Qual teria sido, portanto, o propósito das leis em 24: 1-4? Alguns têm proposto que tinham o objetivo de evitar um divórcio precipitado. Outros as consideram um desestímulo ao adultério. Outros ainda pensam que elas estavam ligadas à aversão natural à idéia de tal reunião. Há, todavia, algum valor na proposição de que estas leis tinham como objetivo preservar o segundo casamento. Uma vez que a divorciada contraísse novo matrimônio não havia possibilidade de seu marido a reivindicar de volta. A re-união era proibida e o segundo casamento ficava garantido. 174

A despeito destas observações, provavelmente a resistência mais forte ao divórcio em Israel e em todas as nações do Oriente Próximo antigo se achava nas finanças, uma vez que o marido tinha que abrir mão do dote e talvez tivesse ainda que se envolver com outras restituições monetárias para sua ex-esposa.

Este preceito provocou discussões em tempos posteriores. As escolas rabínicas de Hillel e Shamaï debateram a causa original para o divórcio. Os profetas debateram a questão de Javé ter ou não divorciado Israel, Sua esposa, e se ela seria ou não recebi de volta. Os vários pontos da presente lei podem ser percebidos em Jeremias 3: 1-3. O caso de Oséias e sua esposa apresenta o mesmo problema. Pode parecer que no caso de Oséias

---

174 R. Yaron, "Restoration of Marriage", *JJS*, XVII, 1966, pp. 1-12.

a lei foi suspensa (Os 3).

Observando novamente a lei podemos dizer que nenhuma causa real para divórcio é mencionada, muito embora a lei deva ter sido perfeitamente clara para seus contemporâneos. No mundo fora de Israel o divórcio era comum e fácil de obter. A presente lei fornece diretrizes. Um homem podia divorciar sua esposa se: (a) houvesse razão adequada; (b) um documento legal fosse preparado e colocado nas mãos da esposa. Embora não declarado, pode-se presumir que o caso devia ser levado perante uma autoridade pública. Tais formalidades poderiam funcionar como um freio. É possível, ainda, que a presente lei represente uma desaprovação do divórcio (cf. Mt 2: 14-16), pois o crime em questão poderia resultar numa *abominação*, tanto quanto adultério (Lv 18: 20; Nm 5: 12-29). Na verdade, nenhuma lei ou oráculo do Velho Testamento prescreve o divórcio, talvez por ser considerado que não necessitava de legislação por ser prática tão natural no mundo semítico. Esta lei poderia ter tido o efeito de tornar o divórcio um assunto mais sério, já que reduzia a possibilidade do marido retomar a esposa divorciada. Além do mais, desencorajaria a transferência leviana de uma mulher de um homem para outro, que resultava em sua contaminação. O resultado final desta lei seria, assim, a exaltação do status da mulher.

No Novo Testamento Jesus ensinou a completa igualdade do homem e da mulher no casamento. Em Sua opinião a possibilidade de divórcio surgiu apenas como uma concessão à dureza do coração humano. No entanto, o alvo do casamento conforme apresentado em Gênesis 1: 27 e 2: 24, fidelidade entre um homem e uma mulher por toda a vida, era a intenção de Deus. Tal união tem reivindicações que superam quaisquer outras, mesmo a dos pais (Mc 10: 1-12; Mt 5: 31, 32; 19: 1-12; Lc 16: 18). A visão que Jesus tinha da natureza e das possibilidades do casamento é algo de que o mundo cristão não pode abrir mão.

## xii. Várias leis sociais (24: 5 – 25: 4).

**5. Isenção do serviço militar.** Esta lei pertence ao conjunto designado para regular a Guerra Santa. Tal lei ficaria completamente deslocada num estado moderno mas em Deuteronômio era muito mais importante que o israelita tivesse assegurada a sua descendência do que a sua participação na Guerra Santa. Era-lhe concedida licença militar por um ano para que ele ficasse com sua esposa (cf. 20: 7), para lhe assegurar felicidade e começar uma família.<sup>175</sup>

**6. Proibição de tomar as mós como penhor.** Esta é uma lei isolada, apodítica em caráter e formulada com o propósito de proteger os pobres.

---

<sup>175</sup> Até bem recentemente o casamento era motivo para adiar recrutamento militar nos Estados Unidos da América.

A antiga moenda consistia de duas pedras, sendo que a superior se movia sobre a inferior, que ficava fixa. A palavra hebraica para *mós* é *rēhayīm*, um substantivo dual, ao passo que a palavra que descreve a pedra superior é *reḳeb*, literalmente “cavaleiro”. Tomar em penhor ambas as *mós* ou mesmo parte delas era privar o homem de seu pão cotidiano (cf. versículos 10-14), e equivalia a tomar a própria vida como penhor.<sup>176</sup>

7. **A respeito de rapto.** A lei de Êxodo 21: 16 e, possivelmente, também de Deuteronômio 5: 19 é aqui reenunciada. Ela prescreve a pena de morte para qualquer que rapte um compatriota a quem maltrata ou vende como escravo, provavelmente para um outro país. O crime deve ter sido comum no antigo Oriente Próximo, a julgar de outros códigos legais que contêm legislação contra tal prática.<sup>177</sup> Aqui ela é formulada em termos casuísticos, “Se . . . então . . .”. A expressão *tratar como escravo* significa “tratar cruel ou brutalmente (cf. 21: 14). Quer o raptor ficasse de posse da vítima ou a vendesse a estrangeiros, deveria ser morto. Assim Israel *eliminará o mal do meio de si*. Esta última fórmula, como já vimos, é associada com a pena capital em vários lugares em Deuteronômio (17: 12; 19: 11-13; 21: 18-21; 22: 21, 22-24). A lei deveria ser comparada àquela de 15: 12-18, onde a escravidão voluntária é permitida.

8, 9. **Lepra.** Dever-se-ia fazer comparação com Números 12: 10-15 por causa da alusão a Miriã, e com Levítico 13 e 14 para cotejo com as leis sacerdotais sobre a lepra. Estes versículos não têm forma legal, mas expositiva, introduzida pela expressão *Guarda-te*. Além disso, os versículos se encontram em linguagem direta e mostram uma mudança da segunda pessoa do singular na primeira parte para a segunda pessoa do plural na parte final da sentença. Israel é exortado a obedecer as prescrições dos sacerdotes levitas. O termo *lepra* (*sāra'at*) é bem amplo e cobre uma variedade de doenças da pele. Na verdade, o termo se aplica também a vestes e casas (Lv 14: 55) e parece ter sido usado para descrever coisas que eram cerimonialmente impuras.<sup>178</sup>

10-13. **Leis sobre empréstimos.** Embora empréstimos a juros fossem proibidos entre dois israelitas (23: 19, 20), era possível exigir algum tipo de garantia ou penhor. Por outro lado, a liberdade da pessoa que tomava o empréstimo era garantida. A pessoa que fazia o empréstimo era proibida

<sup>176</sup> A idéia de penhor não era peculiar a Israel no antigo Oriente Próximo. Consultar as Leis de Hamurábi 114–116 (*ANET*, p. 170), onde um ser humano foi mantido como penhor.

<sup>177</sup> Código de Hamurábi, lei 14, *ANET*, p. 166; Código Hitita, lei I. 19 A, B, *ANET*, p. 190.

<sup>178</sup> Consultar R. G. Cochrane, *Leprosy in the Bible* (1974).

de entrar na casa da pessoa a quem emprestara para tomar-lhe o penhor. O endividado tinha que trazer, ele mesmo, o que fora penhorado, frequentemente uma peça do vestuário, mas a santidade de seu lar era preservada. A sorte do pobre era uma preocupação especial do autor de Deuteronômio. Quem dele recebia algum penhor deveria restituí-lo ao pôr-do-sol para que o pobre pudesse dormir confortavelmente (cf. Êx 22: 26, 27). Tal consideração pelo pobre evocaria nele gratidão e resultaria em bênção para o credor, cuja generosidade era justiça (*šēdāqâ*), aos olhos de Deus.

**14, 15. Proteção para servos assalariados.** Javé se preocupava que os homens recebessem seus salários. Um trabalhador necessitado e carente, quer um patrício israelita *irmão* (*'āh*) ou um estrangeiro residente (*gēr*) não deveriam ser oprimidos, ou seja, privados de seus direitos, mas a cada dia seus salários deveriam ser pagos antes do pôr-do-sol. Sendo pobre, não dispunha de recursos e precisava (*colocava seu coração em*) do dinheiro. Uma vez que seu caso era preocupação de Javé, o não satisfazer suas necessidades resultaria no seu clamor a Javé, que consideraria culpado (lit. "será pecado contra ti"). (Cf. Lv 19: 13; Ml 3: 5; Tg 5: 4).

O motivo humanitário é forte em toda esta seção (6, 7, 10-13, 17, 18, 19-22). Era fundamental a Israel em sua compreensão da família pactual saber que Aquele que libertara Israel do Egito tinha uma preocupação pelos fracos e menos favorecidos.

**16. Responsabilidade pessoal.** O princípio jurídico aqui afirmado é importante. A solidariedade familiar era uma característica das sociedades semíticas, especialmente em sociedades patriarcais e semi-nômades (Js 7: 24ss.; 2 Sm 3: 29; 21: 1ss.). Em tempos posteriores Amazias recebeu louvor especial quando executou os assassinos de seu pai (2 Rs 14: 6), *cada qual . . . pelo seu pecado*, poupando todavia os filhos dos assassinos, quebrando assim um costume secular. A opinião sustentada por alguns eruditos, de que a responsabilidade individual era um conceito recente em Israel, não pode ser aceita. A responsabilidade individual era claramente reconhecida em muitas regiões do Oriente Próximo antigo, como um estudo das leis de Hamurábi e outros códigos pode demonstrar. Apesar disso, em algumas partes das Leis de Hamurábi há o reconhecimento de que o filho pode ser punido pelos pecados do pai em alguns casos, isto é, punição vicária era permitida em certos casos. Assim, no caso em que um construtor irresponsável causava a morte do filho do dono da casa por desabamento da mesma, o filho do construtor era executado.<sup>179</sup>

Este versículo explicitamente contradiz esse princípio da lei meso-

<sup>179</sup> Lei de Hamurábi 230; *ANET*, p. 176.

potâmica. É interessante, também, comparar as leis sobre bois que chifrassem nas Leis de Hamurábi 250-251 e Êxodo 21: 28, 29. Na Lei de Hamurábi 250, no caso do boi matar alguém inesperadamente a chifradas, não havia possibilidade de processo judicial. Em Êxodo 21: 28 o boi deveria ser morto, evidentemente por ter derramado sangue humano e por ser objetivamente responsável e culpado de um ato criminoso, mesmo que seu dono não pudesse ser legalmente responsabilizado. No caso em que o boi era reconhecidamente dado a chifrar mas seu dono não tomou medidas cabíveis de segurança e alguém fosse morto, a Lei de Hamurábi 251 prescrevia uma multa, ao passo que Êxodo 21: 29 prescrevia a morte do dono negligente. Todavia, já que não cometera o crime pessoalmente, era-lhe permitido resgatar sua própria vida, se a família do morto assim o permitisse, pagando-lhes o preço do sangue. Não se tratava aqui, como nas Leis de Hamurábi, de uma simples compensação financeira, mas de um resgate por sua própria vida, que de outra maneira seria tirada.<sup>180</sup>

**17, 18. Proteção dos fracos e indefesos.** A lei é expressa primeiramente em simples forma apodítica. A justiça para com os indefesos, tais como o estrangeiro residente, o órfão e a viúva, é um tema clássico de todos os antigos moralistas, quer no Egito, Canaã ou Israel. O Velho Testamento insistia que a proteção dos fracos é dever não apenas dos reis (Sl 72: 12-14) mas de toda a sociedade (Dt 10: 18; 27: 19; Êx 22: 22; 23: 6-9; Lv 19: 33; Pv 22: 22). Referência especial se faz ao manto da viúva sendo tomado como penhor. Mais uma vez a razão apresentada para tal preocupação com os fracos e indefesos é que Israel fora um escravo indefeso no Egito, e Javé o *redimira* (*pāḏâ*). Em outras passagens o levita era incluído (14: 29; 16: 11-14).

**19-22. A lei da respigadura.** 19. A passagem, tal como nos foi preservada, se refere à situação em que alguém *esquecia* um feixe de espigas no campo na época da colheita. Todavia, era obrigatório deixar alguma porção da colheita para que os que não possuíam terras em Israel pudessem respigar. Tal lei visava ajudar o estrangeiro residente, o órfão e a viúva, isto é, os pobres de Israel, a conseguirem o mínimo necessário para sua subsistência. O princípio subjaz a respigadura de Rute (Rt 2). É provável que em tempos remotíssimos uma oferta era assim oferecida à divindade ou aos espíritos do campo. Em Israel, tais dádivas aos pobres da terra eram em realidade ofertas a Javé (Lv 19: 9s.; 23: 22), que derramaria

---

<sup>180</sup> ANET, p.165; S. Paul, *Studies in the Book of the Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law*, pp. 79-82; M. Greenberg, "Some Postulates of Biblical Criminal Law" *Yehezkel Kaufman Volume* (1960), pp. 5ss.

Sua bênção sobre todos os empreendimentos de Israel (lit. “obra das tuas mãos”).

20, 21. Uma lei semelhante é aplicada tanto à colheita de azeitonas quanto à colheita de uvas.

22. Cf. versículo 18. As pessoas que ainda eram crianças ao tempo do êxodo e que agora tinham aproximadamente cinquenta anos de idade ainda se lembrariam dos dias de escravidão. Ao passo, todavia, que a ordem tinha significado especial para aqueles, devemos lembrar que Israel, em todas as épocas, era exortado a se identificar, com vívida imaginação, com seus ancestrais e experimentar sua redenção.

25:1-3. Limites ao castigo corporal. Havia em Israel um conceito elevado da dignidade humana. Em assuntos que envolviam castigo corporal havia uma penalidade apropriada para cada crime. Infligir a um homem o castigo devido ao seu crime não o desonrava, mas ir além do prescrito era insultá-lo como israelita e aviltá-lo.

Na presente lei, que é de forma casuística, uma *contenda* (*rftb*) entre dois israelitas é apresentada, contenda esta que os leva ao tribunal. O julgamento é feito, um deles é declarado certo<sup>181</sup> e o outro declarado errado.<sup>182</sup> Se o culpado for sentenciado ao açoitamento, então a sentença deve ser cumprida na presença dos juízes, conforme o merecimento do ofensor. Tal procedimento evitava o açoite precipitado de algum criminoso sem julgamento apropriado. Havia, porém, uma restrição adicional. O castigo corporal excessivo humilharia o homem, rebaixando-o ao nível de um animal e roubando-lhe a dignidade. O verbo *aviltado* (*niqlâ*) significa literalmente “tornado leve”, ou seja, humilhado. O número máximo de açoites era fixado em *quarenta*, um número que também aparece no Código Assírio e sugere um costume diversificado.<sup>183</sup> No judaísmo mais recente o máximo permitido era de trinta e nove açoites.<sup>184</sup>

4. O boi que debulha não deve ser amordaçado. Na sociedade agrícola do antigo Oriente Próximo os grãos eram separados da haste por um trilho ao qual estavam presas pedras afiadas. Este trilho era puxado por um boi que ia e vinha, cobrindo toda a área cultivada. O material debulhado era depois lançado ao ar com garfos, para que o vento levasse a

181 A forma verbal é o hiphil do verbo *sādaq*, cuja raiz *s-d-q* conota “certo”, “justo”.

182 A forma verbal é o hiphil do verbo *rāša'*, cuja raiz *r-š-'* conota “errado”.

183 Leis do Médio Império Assírio, A18 (quarenta), A19 (cinquenta) (*ANET*, p. 181).

184 2 Co. 11: 24; cf. Mishna Makkoth, III, 13, 14. Consultar H. Danby, *The Mishnah* (1933), pp. 407, 408.

palha e deixasse os grãos. Assim como não era permitido que alguém exercesse seus direitos de propriedade de modo que nada de suas colheitas restasse para os pobres (24: 19-21), não se permitia que o boi fosse amordaçado. Amor e bondade deveriam ser demonstrados a todas as criaturas de Deus (22: 6, 7; Pv 12: 10). Este versículo é citado no Novo Testamento para apoiar a afirmação de que o trabalhador é digno de seu salário (1 Co 9: 9; 1 Tm 5: 18).

Havia na interpretação rabínica um princípio bem estabelecido, conhecido como *a fortiori*. Argumentava-se que se houvesse legislação sobre um assunto de menor importância, então num assunto de maior importância mas no mesmo tipo geral, a legislação para o segundo poderia ser deduzida a partir da legislação do primeiro. Parece-nos haver uma aplicação deste princípio em 1 Coríntios 9: 9ss. Partindo da lei de Deuteronômio 25: 4, Paulo argumenta que o boi que puxava a debulhadeira que produzia o trigo, que era a dieta básica do fazendeiro, não devia ser amordaçado, como uma compensação por seu trabalho, mas devia participar de uma porção do cereal. Semelhantemente, argumentou Paulo, aqueles que se esforçavam para produzir alimento espiritual para os crentes deveriam receber compensação adequada por seu labor, representada em termos de uma parte nos benefícios materiais desfrutados por aqueles a quem ajudaram.

Uma outra explicação é que os rabis, assim como cristãos do período patrístico, distinguem, além do sentido literal, um sentido espiritual em boa parte das Escrituras. Paulo poderia estar fazendo o mesmo aqui, aplicando na esfera espiritual um princípio que originalmente se aplicava apenas na área material.

**xiii. Casamento levirato (25: 5-10).** 5, 6. A prática do casamento levirato (do latim *levir*, cunhado ou irmão do marido) não era peculiar a Israel, pois também era praticado entre os hititas e os assírios, bem como em outros lugares como Índia, África e América do Sul. Entre os assírios era extensivo até àqueles que estavam comprometidos para o casamento. O propósito de tal costume era assegurar que um homem que morresse antes de deixar filhos homens herdeiros pudesse ainda ter um herdeiro. A viúva do falecido era tomada por um de seus irmãos, que *exerceria para com ela a obrigação de cunhado*. O primeiro filho desta nova união se tornaria herdeiro do falecido. Assim se evita o casamento da viúva de um israelita com um *estrangeiro (gêr)* e o nome do falecido não era *apagado em Israel*.

Tal prática já era comum no tempo dos patriarcas. A narrativa de Onã em Gênesis 38: 1-10 sugere que o costume era bem antigo. Presumivelmente a proibição da união sexual com a cunhada em Levítico 18: 16 e 20: 21 se refere a tal ato enquanto o irmão ainda fosse vivo. Uma solução alternativa para resolver o problema da herança era permitir que uma

mulher recebesse a herança (Nm 27).

Ao tempo de Jesus os saduceus usaram esta lei em sua tentativa de provar o absurdo da crença na ressurreição (Mt 22: 23-33; Mc 12: 18-17). Naquela ocasião Jesus afirmou que a ressurreição não deveria ser vista apenas como um prorrogação de disposições matrimoniais humanas, mas como a entrada em uma nova ordem de vida. “Na ressurreição nem casam nem se dão em casamento; são, porém, como os anjos do céu” (Mt 22: 30).

7-10. Havia provisão para que um cunhado declinasse de sua obrigação, embora fique aparente que tal atitude era desestimulada. O procedimento legal era realizado perante os anciãos à porta da cidade. Consistia essencialmente da renúncia à herança por um ato simbólico. A viúva removia a sandália do cunhado, cuspiam em seu rosto e declarava: *Assim se fará ao homem que não quer edificar a casa de seu irmão.*<sup>185</sup> A narrativa em Rute 4: 7, 8 é baseada nesta lei, embora Boaz não fosse cunhado de Rute, mas o parente mais próximo que agia como resgatador (*gō'ēl*) da propriedade de seu marido. A lei em Deuteronômio dá a entender que os irmãos moravam próximos um ao outro, uma condição que nem sempre se verificava. Além do mais, havia um grau de escolha no assunto (7). A passagem em discussão parece indicar um certo enfraquecimento da antiga prática (cf. Gn 38).

Alguns comentaristas têm visto um elo entre a entrega da sandália neste caso e a entrega de uma peça de vestuário na antiga Nuzi, ao norte da Mesopotâmia, no século quinze A.C., quando terra considerada inalienável era cedida a outrem por meio de uma adoção fictícia.<sup>186</sup>

xiv. **Várias leis (25: 11-19).** Seguem-se três leis distintas e não-relacionadas.

11, 12. Um caso de extrema falta de recato de uma mulher que interfere numa briga é brevemente discutido. Há várias características incomuns nesta lei. Poder-se-ia indagar por que razão Deuteronômio publicaria especificamente esta lei proibindo a mulher de ajudar seu marido numa luta agarrando os órgãos genitais de seu adversário. Possivelmente esta lei era representativa de crimes similares e oferecia um padrão de julgamento em todos os casos semelhantes. Talvez, ainda, a lei tenha surgido de um desejo de proteger os órgãos reprodutores e assim expor como errada qualquer coisa que impedisse que um homem deixasse descendentes. A pena é severa, envolvendo a mutilação de uma parte do corpo (cf. 19:

<sup>185</sup> Consultar H. A. Hoffner, “Some Contributions of Hittitology to Old Testament Study”, *TB*, 20, 1969, pp. 43s.

<sup>186</sup> E. A. Speiser, “Of Shoes and Shekels”, *BASOR*, 77, Fev. 1940, pp. 15–20.

21, a *lex talionis*). Este é o único lugar do Velho Testamento em que se prescreve a mutilação. Como contraste, a mutilação de membros e órgãos humanos era prescrita tanto no Código de Hamurábi<sup>187</sup> quanto no Código Assírio.<sup>188</sup>

13-16. **Pesos e medidas.**<sup>189</sup> Duas leis apodíticas, ambas proibições, oferecem um elo com a tradicional lei comum do antigo Oriente Próximo. Em Israel, a mais estrita honestidade nos negócios era obrigação inalienável de todos os membros da aliança. As medidas de peso e volume deveriam ser completamente honestas (lit. "inteira", *šelēmâ*) e justas (*šedeq*). Lei semelhante ocorre em Levítico 19: 35s. É evidente, entretanto, em Amós 8: 5, que tal honestidade nem sempre foi observada em Israel. Nos versículos 15b e 16 são expressas duas sanções pactuais, uma diretamente e outra por implicação. A obediência à lei da aliança resultaria em bênção, e a desobediência em maldição. Todos os que agissem desonestamente seriam uma abominação a Javé e, por implicação, cairiam em juízo.

17-19. **Os amalequitas devem ser exterminados.** Esta passagem não é expressa na fraseologia legal de outras partes de Deuteronômio, embora algo semelhante a uma instrução apodítica seja finalmente apresentada: *Apagarás a memória de Amaleque de debaixo do céu.* O contexto da presente ordem é a hostilidade demonstrada quando os amalequitas atacaram os retardatários depois que Israel saiu do Egito (Êx 17: 8-16). Tal ato foi bárbaro e desumano. Os nômades do deserto normalmente demonstravam algum temor de Deus em tais casos (*cf.* Am 1: 3 – 2: 3). O crime de Amaleque em não usar de misericórdia para com os fracos era merecedor do castigo divino, pois Deus julga nações quando estas cometem crimes contra a lei natural. Israel seria usado como instrumento do castigo divino em dias futuros (Sl 149: 7; Is 41: 14, 15). Através dos séculos houve contínuo conflito entre Israel e Amaleque (1 Sm 14: 48; 15; 27: 8, 9; 28: 18; 30: 1-20; 2 Sm 8: 12; 1 Cr 4: 43). Em termos da conduta relativa à Guerra Santa, estes inimigos deveriam ser exterminados juntamente com aqueles de quem Israel iria tomar a terra prometida

187 Código de Hamurábi, leis 195–200, *ANET*, p. 175.

188 Código do Médio Império Assírio, lei A8, que é muito similar à lei em Deuteronômio, *ANET*, p. 181.

189 Como resultado de escavações arqueológicas em vários locais da Palestina é agora possível apresentar um quadro notavelmente completo dos pesos e medidas do Velho Testamento. Consultar o artigo "Pesos e Medidas", *NDB*, vol. 3, pp. 1277–1283 R. B. Y. Scott, "Weights and Measures of the Bible", *BA*, XXII, 1951, pp. 22–40; R. de Vaux, *Ancient Israel* (1962), pp. 195–209.

(Dt 20: 10-15, 16-18). Esta lei viria a ser particularmente relevante nos primeiros dias da monarquia. Nos dias em que o reino já estava bem estabelecido teria sido irrelevante, pois os amalequitas já não tinham qualquer significado como nação.

#### f. Dois rituais e exortação final (26:1-19)

Com o capítulo 26 encerra-se o conteúdo puramente legal de Deuteronômio. Os últimos preceitos dizem respeito a dois rituais importantes, quais sejam, a consagração das primícias (1-11) e a consagração dos dízimos do terceiro ano (12-15). Estes dois rituais estavam em perigo constante de serem influenciados pelas práticas dos cananeus, por serem, originalmente, rituais agrícolas.

i. **A liturgia para a apresentação das primícias (26: 1-11).** De acordo com a narrativa aqui apresentada, a entrada na terra prometida ainda era futura. Não é difícil imaginar Moisés exortando o povo de Israel a cumprir tal ato de adoração.

2. O que se tomava das primícias era apenas uma amostra,<sup>190</sup> mas podemos inferir que se tratava de uma amostra amplamente distribuída, pois era as *primícias de todos os frutos do solo*. Ressalta-se o fato de que era Javé quem dava prosperidade a Seu povo. Por inferência, portanto, não era Baal. As primícias eram levadas num cesto ao santuário aprovado por Deus (cf. 12: 5 e a discussão ali apresentada). No que tange à lei das primícias consultar 18: 4; Êxodo 23: 19; Números 18: 12ss., etc.

3. *O que naqueles dias for sacerdote se refere ao chefe dos sacerdotes no santuário central (cf. Eli em Siló é chamado "o sacerdote", 1 Sm 1: 9; 2: 13-16).* A primeira das declarações solenes indicava o reconhecimento pelo adorador de que não entrara numa terra qualquer, mas na própria terra que Javé prometera a seus ancestrais. Era um reconhecimento de que a promessa divina havia se cumprido. Cada geração sucessiva tomaria para si, como nova, aquela afirmação e se identificaria com aqueles pioneiros, para quem a maravilha da fidelidade divina era algo profundamente espantoso. O povo de Israel deveria, assim, oferecer contínuo agradecimento e reconhecimento a Javé por Sua bondade, oferecendo-Lhe as primícias (versículos 2 e 10).

4. O sacerdote deveria tomar o cesto da mão do adorador e colocá-lo perante o altar de Javé. Alguns têm imaginado uma contradição entre o versículo 4, que parece indicar que o cesto é entregue às mãos

---

<sup>190</sup> A preposição hebraica *min* tem sentido partitivo.

do sacerdote no início da cerimônia, e o versículo 10, que parece sugerir que o cesto só era entregue ao final da mesma.<sup>191</sup> Todavia, os métodos literários do mundo antigo não eram tão sistemáticos quanto os do século XX. É mais provável que o versículo 4 simplesmente defina o sentido do versículo 10. Qualquer contradição aparente surge do fato do versículo 4 preceder os versículos 5 e 10. No entanto, os versículos 3 e 4 podem ser entendidos como uma nota explanatória. É razoável pensar que a declaração era feita enquanto a oferta estava sendo apresentada.

5-10. Estes versículos constituem um ponto crucial de debate no tratamento atual do Velho Testamento. Eles compreendem uma confissão de fé que se refere aos patriarcas, à descida ao Egito, à opressão no Egito, ao êxodo e à entrada em Canaã. Nesta enumeração de eventos não se menciona o que ocorrera no Sinai. Esta confissão, juntamente com a encontrada em 6: 20-25, representa “o breve credo histórico” proposto por Gerhard von Rad em 1938.<sup>192</sup> De acordo com von Rad há reflexos do mesmo credo em outras passagens do Velho Testamento, tais como Josué 24: 2b-13; 1 Samuel 12: 8; Salmo 136, etc. A ausência de referência ao Sinai nestas passagens levou von Rad a propor que a fórmula confessional mais antiga em Israel não continha referência ao Sinai e que somente mais tarde é que tal tradição foi fundida ao credo mais simples. Era, neste ponto de vista, uma tradição religiosa bem diferente. A verdade é que não se pode negar a existência de uma confissão de fé semelhante à encontrada em Deuteronômio 26: 5-10. Todavia, fica totalmente aberto à questão o fato da ausência da tradição do Sinai indicar uma tradição religiosa radicalmente diferente.<sup>193</sup> Não é improvável que, com um propósito particular, a consagração das primícias, Israel quisesse simplesmente recordar que havia muito tempo Deus lhes prometera uma terra e que agora, depois de um longo período de dependência de outros povos e de sofrimento nas mãos de outras nações, cumprira Sua promessa. Podem ter havido outros eventos significativos na história passada mas estes, como a narrativa do Sinai, eram irrelevantes para o presente propósito. Nenhum credo jamais contém tudo que um grupo de crentes gostaria de confessar. Na verdade, alguns ramos da Igreja cristã rejeitam credos formais, argumentando que a fé cristã é maior que qualquer credo.<sup>194</sup>

<sup>191</sup> G. von Rad, *Deuteronomy* (1966), p. 157.

<sup>192</sup> Publicado originalmente em Alemão, mas agora disponível em inglês em *The Problem of the Hexateuch and other essays* (1966). Consultar também seu livro *Deuteronomy* (1966), pp. 155ss.

<sup>193</sup> Consultar J. A. Thompson, “The Cultic Credo and the Sinai Tradition”, *RTR*, XXVII, Maio-Agosto de 1968, pp. 53-64.

<sup>194</sup> Por exemplo, Batistas, Igrejas de Cristo, Quakers, e Irmãos Unidos.

5. Duas traduções alternativas se apresentam para esta primeira expressão. *Arameu, prestes a perecer e Um arameu errante*. Trata-se, provavelmente, de uma referência a Jacó, embora também possa remontar a Abraão. A associação dos patriarcas com os arameus é sugerida fortemente em Gênesis. Abraão, Isaque e Jacó tinham todos ligações com Aram-naharaim,<sup>195</sup> onde vivia a tribo de Terá (Gn 11: 31). O termo Aram aparece várias vezes na narrativa de Gênesis em conexão com os patriarcas (Gn 25: 20; 28: 5, 7; 31: 20, 24). Em Gênesis 22: 21 um certo Aram é mencionado como neto de Naor, irmão de Abraão. Seja qual for o caráter dos arameus nesta conexão, é evidente que a tradição bíblica coloca os patriarcas e suas origens na área de onde vieram, posteriormente, os arameus. Talvez eles fossem, de fato, um grupo dos amplamente espalhados proto-araméus.<sup>196</sup> O termo *errante* (*'ôbēd*) é ambíguo, pois pode denotar “vagar” ou “perecer”. Trata-se de uma referência sutil a Jacó, tanto como peregrino e, como tal, como um homem cuja vida estava constantemente ameaçada. De tal peregrino, cujas chances de sobrevivência pareciam tão poucas, veio a surgir um grande povo. Ele desceu ao Egito *com pouca gente*, na verdade apenas setenta pessoas (Êx 1: 5), vivera ali como um estrangeiro residente (*gēr*; cf. Gn 47: 4), e finalmente se tornara *nação grande, forte e numerosa* (Êx 1: 9). Esta última expressão talvez deva ser traduzida, seguindo a JPSA, “uma nação grande e muito populosa”.

6. A severidade da opressão no Egito, com seus trabalhos forçados, era um elemento importante no tema total, pois foi de tamanho sofrimento que Javé libertou Seu povo (Êx 1: 4).

7. A resposta de Javé ao clamor de Seu povo é um tema muitas vezes repetido no Velho Testamento (Êx 3: 9; 4: 31; Jz 3: 9; 6: 7s.; etc.). A identificação de Javé com o Deus dos patriarcas é um aspecto importante do período de opressão no Egito (Êx 3: 6, 13-16). Era um novo nome mas não era um novo Deus. A severidade de seu sofrimento é expressa pelos substantivos fortes *angústia* (*'ônî*), *trabalho* (*'āmāl*) e *opressão* (*lahas*).

8. O livramento operado por Javé é freqüentemente descrito nos vigorosos termos aqui empregados, *com poderosa mão, e com braço estendido, e com grande espanto e com sinais e com milagres*. A expressão *grande espanto* poderia ser traduzida “espantoso poder” (4: 34; 6: 22; 7: 8; cf. Êx 6: 6; 7: 3-5, etc.).

9. Quanto à expressão *terra que mana leite e mel*, cf. 6: 1-3.

195 Consultar o *NDB*, vol. 1, pp. 99–104.

196 Consultar Martin Noth, *The Old Testament World* (1964), pp. 237–239.

10. Ver comentário sobre o versículo 4. O verbo *prostrar-se* tem uso e significado básico dignos de nota. A raiz *h-w-y-* é usada tanto em hebraico quanto em dialetos cananitas para indicar “prostrar-se até o solo”. Ela ocorre em contextos onde um inferior se prostra perante um superior (Gn 37: 9; 1 Sm 24: 8; 2 Sm 9: 8), ou onde um homem adora a Javé ou outra divindade qualquer (Js 23: 16; 1 Rs 9: 6; 2 Rs 5: 18; 19: 37). Daí afirmarmos que *prostrar-se* envolve obediência aos mandamentos soberanos de Javé e rendição pessoal a Ele. Na passagem em discussão vibra uma nota mais pessoal, pelo fato do adorador oferecer os frutos *da terra que tu, ó Senhor, me deste*, i.e. o indivíduo que trazia suas primícias assumia seu próprio lugar na história da atividade redentora de Deus e reconhecia ser ele mesmo o recipiente pessoal da dádiva prometida séculos antes aos patriarcas.

11. Há um tom de alegria na adoração a Javé (*cf.* 12: 6s., 11s., 17., 16: 11, 14, *etc.*). A associação da *casa* de um homem com o levita e o estrangeiro residente na sua alegria por *todo o bem* que Deus lhe dera sugere algum tipo de refeição sagrada. Elementos das primícias eram associados a cada uma das grandes festas anuais. Na festa dos pães asmos levava-se um feixe com as primícias (Lv 23: 10ss.). A festa das semanas era chamada “o dia das primícias” (Nm 28: 26; *cf.* Ex 23: 16; 34: 22). As primícias das uvas não podiam ser oferecidas até à festa dos tabernáculos, quando se achavam maduras. Todas estas eram ocasiões de atividade alegre e festiva. Talvez possamos traduzir aqui como a JPSA. *Desfrutarás alegremente, juntamente com o levita e o estrangeiro no teu meio, toda a abundância que o Senhor teu Deus tem derramado sobre ti e tua casa.*

ii. A liturgia a ser usada na consagração do dízimo do terceiro ano (26: 12-15). A cada três anos o dízimo era retido nas vilas para auxílio aos pobres (14: 28, 29), ficando assim fora do controle dos sacerdotes. Para evitar irregularidades em sua distribuição e, ao mesmo tempo, preservar o caráter religioso da obrigação, o israelita era obrigado a fazer uma declaração solene no santuário central, indicando que tinha usado o dízimo conforme ordenado na lei divina.

12. Os menos favorecidos na sociedade, *o levita, o estrangeiro, o órfão e a viúva* deveriam receber os benefícios do dízimo nesta ocasião, e deveriam receber até estarem satisfeitos.

13. Uma vez que a distribuição não era feita *perante Javé*, i.e. como um ritual realizado no tabernáculo ou santuário central (*cf.* 12: 7, 12, 18; 14: 23, 26; 15: 20; 16: 11, 16), o israelita tinha que comparecer ao santuário central para declarar que cumprira todas as exigências legais. O tempo em que tal declaração era feita não é designado aqui ou em qualquer outro lugar do Velho Testamento, embora possa ter acontecido durante a festa dos tabernáculos. O indivíduo declarava que ha-

via removido o que é consagrado de minha casa (*qôdēš*, “coisa santa”). O verbo *tirar*, *bi'ēr*, é usado em outros contextos com relação à eliminação completa e absoluta de algum mal em Israel (13: 5; 17: 7; 19: 9; 24: 7, etc.). A conotação do presente contexto parece ser a de que o indivíduo tinha removido total e completamente o dízimo de sua casa e o tinha entregado a Javé para sustento dos necessitados. A confissão prossegue, *nada transgredi dos teus mandamentos, nem deles me esqueci*.

14. Há alguns aspectos negativos nesta confissão. O adorador nega que tenha estado envolvido em três práticas específicas: *Dos dízimos não comi no meu luto, e deles nada tirei estando eu imundo, nem deles dei para a casa de algum morto*. Tem-se sugerido que o pano de fundo de tais práticas é a religião cananita.<sup>197</sup> A cada ano, no tempo da colheita havia festivais religiosos em que apareciam os deuses da vegetação, Baal e Tamuz (cf. Ez 8: 14). A oferta das primícias era incorporada a tais rituais. A teoria não desfruta de apoio factual, mas não é improvável que fosse proibida a Israel qualquer prática que devesse algo à influência cananita. Todos os festivais relacionados à colheita deveriam ter um único ponto focal, o próprio Javé.

15. A confissão termina com uma oração para que Deus abençoe Israel e sua terra ao olhar para eles desde Sua santa habitação (cf. 1 Rs. 8: 30; 2 Cr 30: 27; Jr 25: 30; Zc 2: 13).

iii. **A ratificação da aliança (26: 16-19).** Se considerarmos que a longa passagem que se estende de 5: 1 a 26: 15 contém o coração da lei factual, tanto em termos de princípios gerais quanto de estipulações específicas (mesmo aceitando o fato de que no presente contexto o material é mais “lei pregada” do que “lei codificada”), podemos considerar esta breve perícopel<sup>198</sup> como um voto de lealdade (cf. 29: 10-15; Êx 24: 7). Quanto à forma, a perícopel parece um contrato em que duas partes se prendem a um compromisso mútuo por meio de uma declaração solene. Moisés age como um mediador da aliança entre Israel, que declara que será o povo de Javé, e Javé, que declara que será o Deus de Israel (cf. Êx 6: 7; Jr 31: 33; Ez 36: 28). Na verdade, a fraseologia da perícopel deixa claro que ambas as declarações se referem a obrigações que devem ser cumpridas exclusivamente por Israel. Javé não tem obrigações a cumprir, mas, em Sua graça, tem bênçãos a conceder.

<sup>197</sup> Por H. Cazelles, “Sur un rituel du Deutéronome (Deut xxvi: 14), *RB*, 55, 1948, pp. 54-71.

<sup>198</sup> O termo “perícopel” significa uma “unidade literária”. É amplamente usado em estudos literários em que as unidades menores de um bloco maior de literatura precisem ser identificadas.

16. Este versículo é uma conclusão hortatória ao extenso bloco de obrigações delineado nos capítulos 5 a 26. Israel recebe a ordem de cumprir todos os estatutos e as decisões judiciais (*mīšpātīm*) de todo o seu coração e de toda a sua alma, *i.e.* com absoluta devoção.

17. A forma verbal é causativa, significando literalmente “causaste Javé a dizer”. A idéia comunicada pelo versículo se baseia no paralelo secular, em que as duas partes contratantes em uma aliança exigiam que a outra recitasse os termos do acordo feito entre elas, *i.e.* “um fazia o outro declarar”. Esta metáfora secular recebe aqui uma função religiosa. Israel é apresentado como que fazendo Javé declarar que Ele era seu Deus, o que é equivalente à aceitação do fato pela própria nação. Evidentemente o verbo teve sua conotação modificada levemente, significando agora “afirmar”. O versículo pode ser traduzido: “Tu afirmaste hoje que Javé é teu Deus, que andarás nos Seus caminhos, que observarás Suas leis e Seus mandamentos e Seus juízos e O obedecerás.” Tal como se encontra o versículo, a ênfase final recai sobre a obrigação de Israel obedecer as estipulações da aliança.

18. O mesmo verbo “fazer declarar” também ocorre aqui. Javé “fez (Israel) dizer” que era o Seu povo, o que equivale a dizer que Ele mesmo aceitava tal fato, e podia então afirmar “Tu és o meu povo”. Israel era, além disso, o *povo próprio* (*s'eğullâ*), conforme a promessa que Ele fizera aos patriarcas.<sup>199</sup> Novamente, a intenção divina era que Israel guardasse os mandamentos.

19. Javé garantia a Israel as bênçãos da Sua aliança. A bênção fora prometida ao povo como um todo, muito embora indivíduos em particular pudessem sofrer em ocasiões específicas. Em termos gerais, Javé prometia colocar Seu povo *alto* (*'elyôn*) *acima de todas as nações* que Ele fizera, em renome (lit. “nome”), e em glória (*honra, tīperet*, um objeto de orgulho). É um belo quadro, embora pintado apenas em linhas gerais. A promessa final é que Israel seria *povo santo a Javé*. O termo *santo* (*qāḏōš*), freqüentemente aplicado a Israel no Velho Testamento (7: 6; 14: 2, 21; 28: 9; Êx 19: 5, 6, *etc.*), denota algo que é inteiramente separado para uso e desfrute exclusivos de seu possuidor. Este caráter foi conferido por Javé a Israel e não era algo que a nação pudesse adquirir por si mesma. Na prática o adjetivo tem a dupla conotação de algo separado por Deus e algo que Israel poderia se tornar separando-se de todo o mal.

---

<sup>199</sup> Consultar a Introdução, p. 73, quanto ao significado da palavra.

#### IV. A RENOVAÇÃO DA ALIANÇA NA TERRA PROMETIDA (27: 1-26)<sup>200</sup>

O capítulo 27 apresenta uma série de problemas para o comentarista. Moisés é apresentado na terceira pessoa. Esta é a primeira vez, desde 5: 1, em que ele é apresentado desta forma, pois os capítulos 5 a 26 são um único discurso hortatório de Moisés a Israel. No capítulo 27 Moisés é apresentado mais uma vez numa narrativa na terceira pessoa (1, 9, 11).<sup>201</sup>

A primeira impressão que se tem é que o capítulo 27 parece ser uma interrupção de uma seqüência natural que flui facilmente de 26: 19 para 28: 1. O capítulo consiste de pelo menos três divisões aparentemente fragmentárias e desconexas, cada uma delas introduzida por uma referência a Moisés. Assim, os versículos 1 a 8 dizem respeito à exortação feita por Moisés e os anciãos de Israel a que o povo erigisse um monumento de grandes pedras caiadas no Monte Ebal, depois de atravessar o Jordão, e um altar onde deveriam ser oferecidos holocaustos e ofertas pacíficas. Parece que se tem em vista alguma cerimônia de renovação da aliança. Os versículos 9 e 10 se referem a uma proclamação feita por Moisés e os sacerdotes levitas de que Israel se tornara povo de Deus e estava, portanto, obrigado a observar as estipulações da aliança de Javé. Tal declaração pode ser ligada a 26: 16-19. Finalmente, os versículos 11 a 16 contêm instruções de Moisés para que Israel escolhesse e reunisse representantes das doze tribos em dois grupos, um sobre o Monte Gerizim e outro sobre o Monte Ebal, para o recitativo das maldições da aliança.

Outra característica deste capítulo é que os versículos 1-8 e 11-26, ao contrário do restante de Deuteronômio, em que as estipulações gerais e específicas da aliança são apresentadas e expostas, dizem respeito a duas cerimônias culturais diferentes e que, uma vez realizadas, não mais precisavam ser repetidas.

Retomando tema já mencionado, poder-se-ja perguntar qual era a conexão entre o altar sobre o Monte Ebal (4-7) e o lugar em uma das tribos onde Javé viria ao encontro de Israel e onde colocaria o Seu nome, *i.e.* que Ele reivindicaria como o Seu próprio lugar. (Consultar a p. 40.)

Certamente esta injunção é devastadora para a teoria de que Deuteronômio foi escrito no século VII A.C., muito tempo depois da morte de Moisés, com o objetivo de centralizar o culto em Jerusalém, pois contra-

<sup>200</sup> Esta divisão tem sido chamada de Cláusula Documentária. Consultar a p. 19.

<sup>201</sup> O nome de Moisés ocorre muito raramente em Deuteronômio. Na divisão que vai de 4: 44 - 30: 20, ocorre apenas em 4: 44-46; 5: 1; 27: 1, 9, 11 e 29: 1, 2.

diz abertamente a centralidade de Jerusalém. Um livro escrito com o propósito de centralizar o culto em Jerusalém não iria incluir uma ordem de erigir um altar no Monte Ebal. É verdade que o Monte Ebal não era considerado um lugar santo nos dias da monarquia, mas na mesma área geral ficava Siquém, onde ficara o santuário central no início da história de Israel em Canaã (Js 24: 1).

Como, então, entender o capítulo 27, uma vez que parece interromper a seqüência entre 26: 19 e 28: 1?

Uma sugestão é que, quando o editor final completou 26: 16-19 com sua referência a uma cerimônia de renovação da aliança, considerou ser este o lugar apropriado para inserir material sobre a cerimônia no Monte Ebal e no Monte Gerizim, provavelmente associado com Siquém (cf. 8: 30-35; 24: 1ss.). Outra solução proposta é que o capítulo 27 representa um aspecto da cerimônia de renovação da aliança nas planícies de Moabe. No tratado de suserania padrão no antigo Oriente Próximo, uma vez que as estipulações da aliança tivessem sido dadas, fazia-se o voto e as bênçãos e maldições eram proclamadas como parte da cerimônia de ratificação. É possível que o segundo estágio da cerimônia de ratificação tenha sido dado no capítulo 27, ao passo que o estágio inicial ocorre nos capítulos 28 a 30. O segundo estágio dizia respeito à oferta de sacrifícios na cerimônia de ratificação da aliança (cf. Êx 24: 1-8).<sup>202</sup>

Uma proposta recente, feita por G. J. Wenham,<sup>203</sup> permite que o capítulo 27 siga naturalmente o capítulo 26. A exigência feita em 27: 1-8, de que Israel construísse um altar no Monte Ebal e escrevesse a lei num monumento caído deve ser considerada a última das estipulações da aliança. Depois da resposta do povo em 26: 16-19, Moisés e os anciãos acrescentaram um pouco mais de instrução, concernente à reiteração das exigências pactuais e a renovação da aliança uma vez que Israel tivesse cruzado o Jordão. A breve perícopes de 27: 9, 10 indica alguma espécie de cerimônia pactual em que as exigências da aliança eram declaradas e se exigia do povo que fosse obediente. Finalmente, 27: 11-26 pode ser considerada uma explicação detalhada da cerimônia a ser realizada no Monte Ebal. Embora se possa objetar que as bênçãos não se acham aqui incluídas, deve-se notar que não era necessário incluir referências a todos os aspectos de uma cerimônia pactual sempre que se fazia menção a ela. Contudo, os dois grupos, dos quais um ficava sobre o Monte

202 Meredith G. Kline, *Treaty of the Great King* (1963), p. 122.

203 Numa monografia entregue em julho de 1967 ao Grupo de Estudos do Velho Testamento da Tyndale Fellowship na Tyndale House, Cambridge. A idéia foi mais tarde desenvolvida em sua tese, *The Structure and Date of Deuteronomy*, pp. 206-208, 210-212.

Gerizim e o outro sobre o Monte Ebal, simbolizavam tanto as bênçãos que estavam implícitas se a aliança fosse observada quanto as maldições decorrentes se a aliança fosse quebrada. Os detalhes de tais bênçãos e maldições se seguem no capítulo 28.

Outra observação de caráter geral pode ser feita. Em 27: 11-26 o povo aparece dizendo *Amém* a cada declaração dos levitas. G. J. Wenham propõe que respostas semelhantes podem ser inferidas também depois de 26: 19, 27: 8 e 27: 10. Somos comparativamente ignorantes dos detalhes das cerimônias de ratificação de alianças, quer no Velho Testamento quer no mundo secular daquela época, embora certos aspectos de tais cerimônias sejam claros. O fato de que respostas eram dadas é claro a partir de Êxodo 19: 8; 24: 7; Josué 24: 16, 21, 24; 1 Samuel 12: 19. Também há indicações de respostas em tratados hititas e assírios.<sup>204</sup> Também fica claro nos documentos de Mari, Alalakh e de documentos assírios e arameus que animais eram sacrificados como parte da cerimônia de ratificação de um tratado (ou aliança). Na verdade, em Mari, no século XVIII A.C., a expressão “matar um burro” significava “fazer uma aliança”.<sup>205</sup> Em Alalakh recitava-se uma fórmula que indicava que a morte do animal simbolizava o castigo que se seguiria a uma violação do tratado.<sup>206</sup> Assim, as três breves divisões introduzidas como declarações separadas feitas por Moisés em 27: 1, 9 e 11 podem bem representar três estágios de uma cerimônia pactual.

#### a. A estipulação final da aliança (27: 1-8).

1. Referências diretas a Moisés são raras nas divisões “legais” de Deuteronômio (cf. 4: 44, 45; 5: 1). Este versículo, tal como 5: 1, dá início a uma divisão muito significativa. Moisés, aqui, se associa aos anciãos no ordenar a continuidade da aliança depois que Israel atravessasse o Jordão.

2-8. A travessia do Jordão é apresentada como algo ainda futuro. Um número de instruções específicas é dado, visando a cerimônia de renovação da aliança naquele dia. Moisés e os anciãos ordenaram que pedras caídas fossem levantadas e que sobre elas fosse escrita a lei. Também devia se construir um altar, no qual seriam feitas ofertas pacíficas e junto ao qual se comeriam refeições rituais. Uma comparação com Êxodo 24:

<sup>204</sup> D. J. Wiseman, “The Vassal Treaties of Esarhaddon”, *Iraq*, 20, 1958, p. 26; E. F. Weidner, “Politische Dokumente aus Kleinasien”, *Boghazköi Studien*, 1923, p. 53 no tratado entre Mattiuaza e Suppiliuma.

<sup>205</sup> Consultar *Archives Royales de Mari*, vol. II, documento 37, linha 6.

<sup>206</sup> D. J. Wiseman, *JCS*, XII, 4, 1958, linhas 40ss. nas páginas 126, 129.

3-8 revela uma semelhança nítida entre os rituais ali descritos e a seqüência de acontecimentos.

2, 3. A prática de escrever leis numa superfície caiada era conhecida em outras terras, notavelmente o Egito, onde os textos eram pintados, e não gravados. A exibição pública da lei na nova terra era parte da renovação da aliança. Dá-se ênfase ao fato de que a entrada definitiva na *terra que mana leite e mel* era o cumprimento das promessas feitas aos patriarcas.

A afirmação de que este monumento deveria ser erigido *no dia em que houveres passado o Jordão* pode sugerir que as pedras foram erigidas próximo ao rio, e.g. em Gilgal (Js 4: 20), muito mais cedo que a chegada efetiva de Israel ao Monte Ebal. Não é impossível que tal cerimônia tenha ocorrido mais que uma vez. Por outro lado, a expressão *no dia em que houveres passado o Jordão* pode significar simplesmente “quando houveres passado o Jordão” (SBB), sem qualquer referência a tempo.

4. Este versículo é basicamente uma repetição do versículo 2 e parece interromper a seqüência do versículo 3 para o versículo 5. Isto seria bem característico da prosódia hebraica. Ao invés de considerá-lo uma glosa ou inserção (o que obrigaria o versículo 3 a também o ser, já que é basicamente uma repetição do versículo 8), pode ser considerado o início de um fragmento antigo separado, do qual surgiram os versículos 2 e 3. Uma característica do hebraico é ser repetitivo. Os fatos em questão são relatados nos versículos 2 e 3. Segue-se como que a oferecer substanciação para a ação descrita, uma citação derivada de uma declaração anterior de Moisés.

5, 6a. O levantamento de um altar no Monte Ebal levanta a questão do santuário central (consultar o comentário sobre o capítulo 12). Os fatos do registro bíblico indicam que mesmo quando havia um santuário central, e.g. em Siló, nos dias de Samuel, podia existir um altar em outro lugar (cf. 1 Sm 9: 12) num lugar em que Javé escolhesse colocar o Seu nome.

O altar de pedras, sobre o qual nenhum instrumento de ferro tivesse sido manejado, e que devia ser feito de pedras “toscas” (*šālēm*), i.e. não lavradas, faz-nos lembrar o altar mencionado em Êxodo 20: 25.

6b, 7. Dois tipos de ofertas são mencionados: *holocaustos* (*’ôlâ*) e *ofertas pacíficas* (*šelem*, pl. *šelāmîm*). Os holocaustos, ofertas queimadas por inteiro, eram dedicados a Javé, por serem totalmente consumidos no fogo (Lv 1: 1-17). As ofertas pacíficas eram consumidas principalmente pelos adoradores (Lv 3: 1-17), que comiam e se alegravam na presença de Javé. Os holocaustos e as ofertas queimadas são freqüentemente associados nos livros históricos (Êx 24: 5; Jz 20: 26; 21: 14; 1 Sm 10: 8;

2 Sm 6: 17; 1 Rs 3: 15). Em Êxodo 24: 5 ambos são oferecidos, como aqui, em conexão com uma cerimônia pactual.

8. As palavras da lei deveriam ser escritas *mui distintamente* (lit. “gravando bem”). A expressão é bem forte e consiste, gramaticalmente, de dois infinitivos usados adverbialmente. O primeiro deriva da raiz *b-’r*, “cavar” ou “lavar” e é usado em Habacuque 2:2 sobre o inscrever numa tábua. Metaforicamente significa gravar nas mentes do povo. *i.e.* expondo e explicando (*cf.* Dt 1: 5). O outro infinitivo deriva da raiz *y-’b*, que denota “ser bom”, “fazer o bem”, “fazer bem”. Daí significar toda a expressão “fazer bem no inscrever”, *i.e.* *mui nitidamente*.

#### b. O desafio a cumprir a aliança (27: 9-10)

Esta breve divisão parece ser a conclusão de um desafio a entrar em aliança e obedecer as suas estipulações (*cf.* 26: 16-19). Já propusemos que o contexto destas palavras pode ter sido uma cerimônia pactual. Alguma resposta a estas palavras de Moisés e dos sacerdotes levitas era de se esperar, embora tenha sido omitida do texto. Deveria ser dito no dia em que a aliança fosse renovada na margem ocidental do Jordão. *Hoje vieste a ser povo de Javé teu Deus*. Esta frase deveria receber como resposta algo semelhante a “Tudo que Javé disse faremos” (Êx 19: 8).

A exortação *Guarda silêncio (sākat)* é comum no clímax de cerimônias e liturgias religiosas (Ne 8:11; Sf 1: 7; Zc 2: 13; *cf.* Hc 2: 20).

O termo *sacerdotes levitas* (lit. “os sacerdotes, os levitas”) simplesmente enfatiza a associação tribal dos sacerdotes. Nem todos os levitas eram sacerdotes, mas todos os sacerdotes eram levitas. Os sacerdotes levitas eram guardiães das palavras de Moisés (*cf.* 17: 9, 18; 21: 5; 24: 8).

Estes versículos sublinham com grande clareza a relação entre aliança e obediência. A aliança era estabelecida e então vinha a obediência. A aliança era, assim, uma dádiva gratuita de Javé, e não era determinada por qualquer obediência anterior ou boas obras prévias por parte de Israel. A obediência não era uma condição para a aliança mas o resultado dela. A obediência deveria ser motivada pela gratidão a Javé por tudo que fizera por Seu povo e pela Sua aceitação de Israel como Seu povo (*cf.* 8: 1ss.; 9: 1ss.). O tema “gratidão” aparece com grande destaque em Deuteronômio.

#### c. Detalhes sobre a cerimônia no Monte Ebal (27: 11-26).

11-14. Seis das tribos, descendentes das esposas de Jacó, Lia e Raquel, especificamente Simeão, Levi, Judá, Issacar, José e Benjamim, tinham ordem de ficar sobre o monte Gerizim, a colina que ficava entre

ao sul das duas entre as quais passava a entrada que atravessava Canaã no sentido norte-sul, *para abençoarem o povo*. As outras seis tribos, Rúben (o filho de Lia que perdera seu direito à primogenitura por ter cometido incesto, Gn 49: 4; cf. Dt 27: 20), Zebulom, filho mais novo de Lia e os quatro descendentes das servas Bila e Zilpa, ou seja Dã, Naftali, Gade e Aser, deveriam se colocar no Monte Ebal, a colina que ficava ao norte, *para amaldiçoar (q<sup>e</sup>lâlâ)*. A natureza da cerimônia não é de todo clara. Não se precisa presumir que os dois grupos pronunciassem todas as bênçãos e maldições. Seu ato de se colocar sobre os dois montes pode ter sido simbólico. O *Monte Gerizim* ao sul pode ter simbolizado o lugar da boa sorte, pois ficava à mão direita de alguém que naquele lugar olhasse para o nascente (cf. Gn 48: 8ss.; Mt 25: 31ss.), ao passo que a colina do norte, o *Monte Ebal* simbolizaria a maldição da aliança quebrada. Parece-nos que membros escolhidos de cada tribo (não há contradição entre os versículos 11 e 14, pois somente representantes da tribo de Levi, e não toda a tribo, aparecem nos dois casos) ficavam perante os sacerdotes levitas enquanto estes liam as maldições, encontradas nos versículos 15 a 26. Então *todo o povo*, presumivelmente as pessoas reunidas nos dois grupos, representando a totalidade das doze tribos, respondia *Amém*. A ausência de uma lista de bênçãos pode simplesmente significar que elas foram omitidas, já que teriam correspondido, uma por uma, às maldições apresentadas, das quais eram o exato oposto. Os abençoados eram aqueles que não tinham incorrido nos crimes praticados por aqueles que eram amaldiçoados.

Não há aqui uma lista real das maldições propriamente ditas, mas somente uma declaração de que os que cometessem certos crimes seriam amaldiçoados. As maldições e bênçãos específicas são mencionadas no capítulo 28.

15-26. Doze fórmulas, cada uma delas introduzida pela palavra *Maldito ('ârûr)*, formam a base da declaração feita pelos levitas, i.e. os sacerdotes levitas.<sup>207</sup> Estas doze fórmulas têm sido chamadas o Dodecálogo de Siquém,<sup>208</sup> já que têm sido consideradas como referentes a doze leis, cuja violação tinha-se em vista nesta passagem. As leis implícitas nestas fórmulas encontram paralelos em outras partes do Velho Testamento. A resposta geral *Amém* é a maneira comum de expressar acordo ou concordância (Nm 5: 22; 1 Rs 1: 36; Nm 5: 13; 8: 6; Sl 72: 19; Jr 11:

<sup>207</sup> Albrecht Alt, em seu importante tratamento das origens da lei israelita, viu nesta lista um grupo de leis que estavam intimamente relacionadas às leis apodíticas. Consultar A. Alt, *Essays on Old Testament History and Religion* (TI, 1966), pp. 114s., 130.

<sup>208</sup> G. von Rad, *Deuteronomy* (1966), pp. 166, 167.

5). Ao afirmar *Amém*, os representantes de cada grupo concordavam com uma espécie de auto-amaldiçoamento, chamando sobre si mesmos e suas tribos uma maldição caso incorressem em crime contra a lei específica implícita na fórmula. As doze leis eram, sem dúvida, simbólicas de todas as leis de Javé. A forma literária de toda esta passagem sugere um diálogo litúrgico, algo muito comum em cerimônias pactuais (Js 24: 14-24; 1 Sm 21: 3-5). Não é impossível que algo criado por Moisés viesse mais tarde a se tornar o padrão de liturgias posteriores usadas nas cerimônias de renovação da aliança.

15. O pecado subjacente aqui é a fabricação de uma *imagem de escultura*. Esta é a mais longa das doze fórmulas. Em sua forma presente pode representar expansão de uma fórmula mais simples tal como: "Maldito o homem que fizer imagem de escultura ou fundição e a puser em lugar oculto." A referência pode ser a uma tentativa de representar Javé ou uma divindade pagã. Ambas seriam uma *abominação a Javé*. Uma *imagem obra de artífice* não deveria ser adorada. O contraste entre tais imagens e Javé é feito em várias passagens do Velho Testamento (Is 44: 9ss.; Jr 10: 1ss.; Sl 115: 3-7). Um dos aspectos mais ofensivos desta prática é que era feita em segredo. Esta mesma característica pode ser observada em várias das fórmulas citadas neste capítulo. Escondidas dos olhos humanos e, portanto, imunes à justiça humana, só podem ser condenadas pela consciência do indivíduo. Devemos comparar este versículo com 4: 16; 5: 8; Êxodo 20: 23; Levítico 19: 4; 26: 1, onde há proibição semelhante.

16. O desprezo aos pais é mencionado em 21: 18-21; Êxodo 21: 15; Levítico 20: 9; Ezequiel 22: 7. O verbo *desprezar* é derivado da raiz *q-l-l*, que indica "ser leve" ou "ser pequeno, insignificante", e este é o sentido aqui, "considerar pequeno ou insignificante". Uma vez que uma pessoa pense assim de seus pais, eles se tornam sem valor aos seus olhos e ela assim os trata. O derivativo *q<sup>e</sup>lâlâ* passou a significar "maldição" (28: 15).

17. Cf. 19: 14. Os *marcos* definiam os limites da terra divinamente concedida ao indivíduo, a sua herança. Remover os marcos significava intrometer-se em algo que o *próprio Deus* havia delimitado.

18. Cf. Levítico 19: 14. Membros menos afortunados da sociedade israelita estavam sob cuidado especial de Deus.

19. Cf. 10: 18; 24: 17; Êxodo 22: 21; Levítico 19: 33; Provérbios 28: 10; Ezequiel 22: 7. O estrangeiro residente, o órfão e a viúva eram igualmente objeto do favor e cuidado especial de Deus. *Perverter o direito* de tais pessoas resultaria no juízo divino.

20. Cf. 22: 30; Lv 18: 8; 20: 11; Lei de Hamurábi 158.<sup>209</sup> O texto afirma literalmente *aquele que descobrir as abas de seu pai*. Este versículo dá início a uma série de quatro leis que tratam de relações sexuais ilícitas. Cf. Levítico 18: 6-23. A lei central é Levítico 18: 6, sendo as outras extensões e aplicações da lei básica. Tal “código” certamente data de épocas bem primitivas, do tempo da vida nômade ou semi-nômade, quando povos tribais viviam juntos em grandes unidades familiares.

21. Cf. Êxodo 22: 19; Levítico 18: 23; 20: 15; também Leis Hititas 188, 189.<sup>210</sup>

22. Esta lei deve ser considerada juntamente com o versículo 20. Cf. Levítico 18:9; 20: 17.

23. Cf. Levítico 18:17; 20: 14.

24. Cf. Êxodo 21:12; Salmos 10: 8; 64: 2-5.

25. Cf. 1: 17; 16: 19; Êxodo 23: 8; Levítico 19: 15, 35; Provérbios 17:23.

26. Uma maldição é proclamada contra qualquer pessoa que *não confirmar as palavras desta lei*. O termo *lei (tôrâ)* significa mais geralmente “ensino” ou “instrução”. Seu uso aqui não deve ser considerado como uma inclusão da lista de 15–26 na “lei” em seu sentido mais restrito. Em qualquer caso, a referência aqui é, provavelmente a toda a instrução contida no livro de Deuteronômio.

Reverendo a presente lista, fica claro que ela foi designada para oferecer um registro conciso de itens formulados de maneira semelhante e facilmente memorizáveis. Deve ser comparada ao Decálogo (Êx 20; Dt 5)<sup>211</sup> e às leis alistadas em Levítico 18: 7-18, referentes a relações sexuais ilícitas, bem como a numerosas outras máximas legais cuidadosamente coletadas e que devem ter sido compiladas com propósitos didáticos e pedagógicos.<sup>212</sup> A presente lista consiste da proibição de imagens (15), quatro violações de dever social ou filial (16-19), quatro casos de irregularidade sexual (20-23), dois casos de ferimento corporal (24, 25) e uma exigência final abrangente, de que *esta lei* (instrução) fosse cumprida.

<sup>209</sup> ANET, pp. 172, 173.

<sup>210</sup> ANET, p. 196.

<sup>211</sup> Há um bom número de paralelos diretos entre o dodecálogo no capítulo 27 e o Decálogo no capítulo 5. Comparar 27: 15 com 5: 7-10; 27: 16 com 5: 16; 27: 17 com 5: 19; 27: 20-23 com 5: 18; 27: 24, 25 com 5: 17.

<sup>212</sup> Para uma discussão interessante de algumas das séries legais menores em Deuteronômio, consultar Gerhard von Rad, *Studies in Deuteronomy* (1953), capítulos 1 e 2.

## V. DECLARAÇÃO DAS SANÇÕES DA ALIANÇA: BÊNÇÃOS E MALDIÇÕES (28:1-68)

O capítulo 28 assume agora seu lugar, bem apropriadamente, como a declaração das sanções da aliança, seguindo o padrão dos tratados de suserania do Oriente Próximo vindo em seguida às estipulações da aliança.<sup>213</sup> A partir da lista de bênçãos e maldições que se segue tem-se a impressão de que as maldições ocupam lugar desproporcionalmente grande, mas isto é normal dos tratados de suserania do Oriente Próximo.<sup>214</sup> Neste capítulo as bênçãos são pronunciadas nos versículos 1 a 14 e as maldições nos versículos 15 a 68. O espaço destinado às maldições é de aproximadamente quatro vezes aquele destinado às bênçãos. Isto parece ser devido ao fato de que, sendo a natureza humana o que é, a ameaça de um julgamento severo sobre o violador da aliança agiria como um estímulo mais poderoso para corrigir a conduta do que qualquer promessa de bênção.<sup>215</sup>

O capítulo se divide, naturalmente em duas seções, as bênçãos e as maldições. Falando geralmente, tanto estas como aquelas têm a ver com segurança, prosperidade material e abundância na terra que Deus iria conceder a Seu povo. O princípio de que a obediência à aliança traria bênção, ao passo que a desobediência traria maldição é bem característico de Deuteronômio como um todo. Era, na verdade, um princípio importante na teologia de Israel. Tal conceito não era peculiar a Israel, pois os tratados seculares expressam a mesma idéia.

Um aspecto importante desta doutrina deve ser observado. Pode parecer que havia algo quase que mecânico na operação deste chamado princípio deuteronômico, de modo que as bênçãos eram recompensas para a retidão moral e as maldições eram castigo pela rebelião e a prática do mal. Tal ponto de vista é raso demais. Há uma realidade mais profunda. Israel era o povo da aliança de Deus. Ele, por pura graça, realizara poderosos atos de livramento em favor da nação e a tomara em aliança.

<sup>213</sup> Consultar *ANET*, pp. 205s., quanto a listas de bênçãos e maldições em tratados hititas. A primeira delas dá uma boa idéia da estrutura de um tratado de suserania.

<sup>214</sup> No tratado de Esarhadon com seus vassallos, de um total de 674 linhas, 250 eram ocupadas por maldições. Consultar D. J. Wiseman, "The Vassal Treaties of Esarhaddon" *Iraq*, 20, 1958, pp. 1-99.

<sup>215</sup> Consultar M. Noth, "For all who rely on the works of the law are under a curse", em *The Laws in the Pentateuch and other Essays* (1966), p. 131. A conclusão de Noth é que não há lugar para a idéia de que a bênção era ganha por obras meritórias. A bênção é prometida livremente. Se, todavia, os homens agissem independentemente, daí resultariam transgressão e desvio, seguindo-se a maldição e o juízo. Assim, a bênção é prometida livremente, mas a maldição é consequência da transgressão.

Em gratidão, Israel aceitara Seu convite. Era sua aliança com Javé que criara, sustentara e dera significado à nacionalidade de Israel. Desobedecer a Javé era trair e rejeitar a própria fonte de sua vida. A única maneira de Israel levar sua vida peculiar era permanecer em comunhão com Javé. Em tal comunhão estava toda a sua “paz” (*šālôm*), ou seja, a totalidade de seu bem-estar.<sup>216</sup> Fora da comunhão com Deus, Israel estava separado da vida. Sua escolha era essencialmente uma entre a bênção da vida e a maldição da morte (30: 15-20). A preocupação central do capítulo 28, portanto, não é com recompensas. Nos tratados seculares, as bênçãos e maldições eram apenas sanções. Na aliança com Javé tratava-se de coisa completamente diferente. Se Israel indagasse como se poderia viver uma vida cheia de esperança, desfrutando a bênção de Deus com a promessa de um futuro maravilhoso, a resposta seria que somente na comunhão com Javé e na obediência aos Seus mandamentos tal vida poderia ser encontrada. Não havia qualquer outro meio. Se Sua soberania fosse renegada e Sua lei rejeitada, Israel se colocaria no caminho da morte; fazer isto, todavia, seria rejeitar o amor de Javé para com Israel. Ele entraria em contenda legal com Seu povo e traria sobre eles os Seus juízos, para que fossem expurgados, refinados e restaurados. Seu julgamento tinha como propósito o arrependimento do povo.

#### a. As bênçãos (28: 1-14)

1,2. Numa simples sentença condicional Moisés se dirigiu ao povo: *Se obedeceres . . . Javé teu Deus te exaltará . . .* Aqui estava a promessa divina dentro de um contexto factual. Em nenhuma altura a aliança era condicional a qualquer ação ou prática por parte de Israel, já que a aliança era uma dádiva da graça divina. Aceitar a aliança, todavia, era alcançar uma posição nobre e colocar-se no caminho que conduzia à bênção de Javé.

3-6. A lista de bênçãos nestes versículos nos oferece um exemplo impressionante de prosa rítmica hebraica, com sua sucessão de frases sem conectivos coordenativos. O senso de ritmo é fornecido pela repetição da palavra *Bendito* (*bārûk*). As seis bênçãos, que formam uma unidade em si mesmas e sugerem algum uso litúrgico, não são expandidas por qualquer comentário exortativo. Das seis frases, cinco contém apenas três palavras em hebraico. Somente a terceira (4) é mais longa, embora possa ser lida, em hebraico, como uma linha única contendo duas partes de três divisões métricas cada uma. Estas bênçãos são muito semelhantes

---

<sup>216</sup> Este assunto é argumentado teologicamente por John Murray, *The Covenant of Grace* (1954).

às maldições dos versículos 16 a 19, embora haja ligeira alteração na ordem e no palavreado.

As bênçãos cobrem a vida na cidade e a vida no campo (3), o aumento da prole e das colheitas do indivíduo, os vasos usados para coletar e utilizar o produto do campo (5) e, finalmente, todo o espectro das ocupações humanas. A expressão *ao entrares . . . ao saíres* é frequentemente usada no Velho Testamento para denotar a capacidade do indivíduo ir e vir nos negócios desta vida (31: 2; Js 14: 11; 1 Rs 3: 7; Sl 121: 8; Is 37: 28). As bênçãos de Javé tocam todo o espectro da vida humana e representam a plenitude abrangente do favor divino.

7-14. O que foi concisamente apresentado em 3-6 é agora elaborado em algum detalhe num comentário geral, numa linguagem encontrada em outras partes de Deuteronômio.<sup>217</sup> A disposição do material é quiástica, *i.e.* os vários itens são mencionados em determinada ordem, que é depois invertida. Assim, relacionamentos com nações estrangeiras aparecem em primeiro e último lugares (7, 12b, 13a), relacionamentos domésticos vêm a seguir (8, 11, 12a) e finalmente o relacionamento de Israel com Javé compreende a parte central (9, 10).

7, 12b, 13a. Israel derrotará todos os seus inimigos. Empréstará a eles e não lhes pedirá emprestado e assumirá a liderança (*cabeça*) e não lhes ficará sujeito (*cauda*).

8, 11, 12a. Todos os empreendimentos de Israel (lit. "o estender a mão") serão abençoados, de modo que seus celeiros se encherão e a nação desfrutará de prosperidade completa, ao enviar Javé a chuva para abençoar o trabalho do povo.

9, 10. A parte central desta unidade literária é uma reiteração da promessa divina de estabelecer Israel, segundo Seu voto, como um povo santo, obediente a Ele. Nesse relacionamento feliz todos os povos da terra observariam Seu favor para com ele e o temeriam (2: 25; 11: 25).

13b, 14. O caminho da obediência é o caminho da bênção, mas o desviar-se de Javé para *servir* outros deuses equivale a destruir a base da bênção, comunhão e lealdade.

#### b. As maldições (28: 15-68)

Podemos dividir esta longa lista de maldições em três grupos: (a) aquelas contidas nos versículos 15-44, que são encerradas com a advertência dos versículos 45 e 46; (b) aquelas contidas nos versículos 47-57,

<sup>217</sup> Consultar a Introdução, p. 30.

que se referem aos perigos advindos dos inimigos de Israel; e (c) aquelas contidas nos versículos 58-68 que advertem quanto ao desterro e ao desespero de Israel. À primeira vista parece haver muita repetição nestas maldições, o que é coerente com os padrões literários do antigo Oriente Próximo, onde era importante pintar o quadro por inteiro para dar a entender aos ouvintes que se tratava de um caso sério. Uma boa ilustração pode ser encontrada no acúmulo de vívidos quadros de julgamento contra uma cidade como Babilônia, pintados por Jeremias em Jeremias 50, 51. Para se assegurar de que a mensagem seria entendida o pregador precisava se entregar, ao que parece aos nossos olhos ocidentais, a repetição desnecessária e especificação extrema. A lista de maldições deste capítulo é deste tipo de literatura. Na verdade, uma análise lógica do capítulo é quase impossível, já que o objetivo final não era ser lógico mas formar uma impressão vívida, apresentando quadro após quadro, até que o ouvinte pudesse ver e sentir o sentido das palavras do pregador.

Muitas tentativas já foram feitas de encontrar neste capítulo evidências de expansão por editores exílicos ou pós-exílicos, à vista das referências a cerco e desterro. Embora não se possa eliminar a possibilidade de expansões, não devemos concluir, apressadamente, que referências a desterro precisam ser pós-exílicas. A ameaça de cerco seguido de exílio é bem típica dos tratados de suserania do Oriente Próximo. As maldições dos versículos 45-47 podiam ter sido escritas num tratado hitita muito antes dos dias de Moisés. Em qualquer caso, o povo de Israel entendia a natureza de um sítio desde data bem remota. Em tempos pré-exílicos há um bom número de sítios mencionados nas páginas do Velho Testamento (1 Rs 14:25; 2 Rs 6:24; 16:5; 18:5; 18:9; 24:10). Egípcios, sírios, assírios e babilônios todos cercaram cidades em Judá e Israel em tempo pré-exílicos.

15-19. O versículo 15 define quem são as pessoas sobre as quais cairão as maldições, isto é, aquelas que não obedecem a Javé e não guardam Seus mandamentos. Seguem-se seis maldições nos versículos 16-19. Estas correspondem às bênçãos dos versículos 3-6. O escritor indica assim que, tal como as bênçãos de Deus atingem todo o espectro da vida do israelita obediente, também as maldições da aliança tocarão toda a vida do homem que for desobediente e violar a aliança.

Idéias paralelas àquelas encontradas nos versículos 3 a 6 ocorrem aqui com o mesmo arranjo rítmico. As maldições correspondem palavra por palavra às bênçãos, visando enfatizar o contraste. Assim o versículo 16 corresponde ao versículo 3, o versículo 17 ao versículo 5, o versículo 18 ao versículo 4, o versículo 19 ao versículo 6, o versículo 25 ao versículo 7 e o versículo 20 ao versículo 8. Veremos que a ordem se modifica ligeiramente. A quarta bênção corresponde à terceira maldição (18), na

qual falta a frase “e o fruto dos teus animais”. Esta frase, todavia, está ausente nos manuscritos principais da LXX e parece ser redundante, ao lado de *as crias das tuas vacas*, de modo que não é impossível que não fizesse parte da fórmula original.

O substantivo *maldição* (*qelâlâ*) deriva da raiz *q-l-l*, que significa “ser pequeno” (cf. 27: 16), enquanto o verbo *maldição* (*ärür*, 16-19) deriva da raiz *’-r-r*, que é relacionada a uma raiz acadiana que significa “prender (por meio de mágica)” ou “exorcizar”.<sup>218</sup> Em Israel o que prendia um homem era a palavra de Deus, pois uma vez pronunciada, a palavra da Javé tinha poder para chegar ao cumprimento.

A expressão *então virão todas estas maldições sobre ti, e te alcançarão* introduz esta série, que termina no versículo 45.

20-24. Estes versículos contêm um grupo de maldições ilustrativas do tipo de calamidade que poderia cair sobre o violador da aliança.<sup>219</sup>

20. Em termos gerais e abrangentes a extensão da maldição é descrita: *maldição* (ou calamidade, *me’erâ*, derivada da raiz *’-r-r*), *confusão* (ou pânico, *me’hûmâ*), e *frustração* (*miğ’eret*). O termo *confusão* é significativo. Normalmente o clímax da Guerra Santa era o pânico que Deus semeava entre os inimigos.<sup>220</sup> A mesma raiz ocorre no verbo “conturbar” em Josué 10: 10; Juízes 4: 15; 1 Samuel 5: 11; 7: 10, etc. O contraste é impressionante. No dia da maldição Israel é quem seria tomado de pânico, em lugar de seus inimigos. Maldição, pânico e confusão estarão presentes em todos os seus empreendimentos (lit. “o estender das suas mãos”) até que *sejas destruído e repentinamente pereças* (cf. 24, 45, 51, 6). Afirma-se repetidas vezes que o resultado final dos vários tipos de maldição será nada menos que a destruição de Israel (20, 21, 22, 24, 26). A causa de tudo isso e a essência da rebelião de Israel era o fato da nação ter-se esquecido de Javé e abandonado o seu Deus.

21. Este versículo começa uma breve série (21-25a) que a grosso modo equivale às bênçãos dos versículos 7 a 13a. *Pestilência* (*deber*) é um termo muito geral, indicador talvez de uma epidemia qualquer (cf. 1 Rs

<sup>218</sup> E. A. Speiser, “An Angelic ‘Curse’: Exodus 14: 20”, *JAOS*, 80, n° 3, 1960, pp. 198–200.

<sup>219</sup> Para ver uma lista interessante de paralelos entre os tratados de vassalagem de Esaradom e Deuteronômio 28, consultar R. Frankena, “The Vassal Treaties of Esarhaddon and the Dating of Deuteronomy”, *Oudtestamentische Studien*, 14, 1965, pp. 152–154; M. Weinfeld, “Traces of Assyrian Treaty Formulation in Deuteronomy”, *Biblica*, 46, 1965, pp. 417–427.

<sup>220</sup> Consultar a útil discussão em G. von Rad, *Studies in Deuteronomy* (1953), pp. 47, 48.

8; 37; Am 4: 10; freqüentemente em Jeremias na expressão “espada, fome e pestilência”).

22. Sete pragas são alistadas, quatro atingindo os homens e três atingindo as colheitas. *Tísica* (*šahēpēt*) é uma doença consumidora, semelhante a uma tuberculose ou a uma febre debilitante; *febre* (*qaddahat*) pode denotar malária; *inflamação* (*dalleqet*, lit. “queimação”) pode ter sido sezaão ou febre tifóide; *calor ardente* (*ḥarḥûr*, lit. “queimação”) pode se referir a algum tipo de irritação, ou possivelmente a palavra deva ser considerada com a palavra seguinte, formando um par, “calor ardente e secura” (SBB). *Secura* (*ḥōrēb*) deve aqui ter preferência sobre a variante *hereb*, *espada*, já que a palavra está ligada a outras pragas que afetam as colheitas, o *crestamento* (*šiddāpôn*) o efeito do siroco, o vento quente do deserto, e a *ferrugem* (*yērāqon*).

23. Cf. Levítico 26: 19, um quadro vívido do calor escorchante do verão, sem qualquer alívio de nuvens ou chuva. Cf. o tratado de Esaradon, linhas 530-533, que dizem:

“Assim como a chuva não cai de um céu de bronze  
que assim a chuva e o orvalho não caíam sobre vossos campos  
e vossas campinas; que chova carvão incandescente em lugar  
de orvalho na vossa terra.”

A comparação entre Deuteronômio e o tratado de Esaradon sugere que havia fórmulas de maldição amplamente utilizadas no antigo Oriente Próximo. Maldições semelhantes a estas ocorrem numa variedade de documentos provenientes de diversas regiões datadas tanto do segundo milênio como dos primeiros séculos do primeiro milênio A.C.

24. Em conseqüência da seca, a poeira e a areia no ar descirão em ferozes tempestades de areia, tomando o lugar da chuva. A chuva de poeira acompanha o siroco.

25-37. Estes versículos estão dispostos quiásticamente, ou seja, as idéias são mencionadas uma após a outra até certo ponto, a partir do qual são mencionadas novamente em ordem inversa. Temos aqui os seguintes itens alistados: (a) derrota ante os inimigos, 25a; (b) Israel se tornando motivo de horror e seus cadáveres insepultos, 25b, 26; (c) doenças incuráveis, 27; (d) loucura, 28; (e) opressão contínua, 29; (f) frustração, 30-32; (e<sup>1</sup>) opressão contínua, 33; (d<sup>1</sup>) loucura, 34; (c<sup>1</sup>) doença incurável, 35; (a<sup>1</sup>) Israel derrotado pelo inimigo, 36; (b<sup>1</sup>) Israel se tornando motivo de horror, 37. Há, na realidade, uma ligeira quebra no quiasmo em sua parte final, pois os elementos *a* e *b* ficam invertidos.

25. A reversão do versículo 7 (cf. Lv 26: 17). A derrota de Israel, todavia, será mais severa que a de seus inimigos. *Por um caminho sairás*

contra eles, mas fugirás por muitos caminhos (JPISA); será motivo de horror para todos os reinos da terra. O termo *horror* (*zacawâ*, lit. “estremecimento”) denota algo que faz os homens tremerem, um espetáculo que infunde terror (Jr 15: 4; 24: 9; 29: 18; 34: 17).

26. O fim inglório dos mortos israelitas é que permaneceriam insepultos e se tornariam alimento para aves de carniça, a desonra máxima. Não haveria ninguém para *espantar* as aves. Negação de sepultura no antigo Oriente Próximo era uma desgraça ainda maior que a morte (Jr 7: 33; 16: 4, que cita este versículo; 19: 7; 34: 20).

27. Uma série de maldições sob a forma de doenças físicas é aqui apresentada: as *úlceras* (*šehin*) do Egito, *tumores*, *sarna*, *prurido*. O primeiro destes termos se deriva de uma raiz que, nas línguas cognatas, significa “ser quente ou inflamado”. O termo tem sido variadamente identificado com varíola, elefantíase, peste bubônica (cf. Êx 9: 9-11; Lv 13: 18-20, 23; Jó 2: 7). *Tumores* (*’oḫālm*) ou inchações, são possivelmente hemorroidas (cf. 1 Sm 5: 6). *Sarna* (*gārāb*) pode ser uma erupção cutânea, com coceiras e feridas (a palavra árabe *jarab* significa “escama”). *Prurido* (*heres*) é comum em todo o Oriente (o verbo árabe *harasa* significa “coçar”).

28. Vêm agora doenças da mente, *loucura*, *cegueira* e *perturbação do espírito* (lit. “terror ou desânimo de coração”). Estas mesmas três palavras ocorrem em Zacarias 12: 4, referindo-se ao pânico que se apodera de cavaleiros e cavaleiros durante a batalha e os faz impotentes na luta. Aqui todos os termos se referem ao coração ou à mente.

29. Israel será reduzido a uma condição de cegueira ao meio-dia, quando tudo à sua volta está claro. Os verbos aparecem na segunda pessoa do singular, mas seu sentido é claramente coletivo. Seus *caminhos* não prosperarão, isto é, as linhas de ação política resultariam em desastre e levariam à opressão e ao contínuo saque pelos inimigos sem que ninguém se levantasse para ajudar a Israel. Este era um tema ao qual profetas como Isaías, Amós e Jeremias retornavam continuamente.

30-33. Várias maneiras, pelas quais um inimigo poderia oprimir e saquear *continuamente* (lit. “todos os dias”) são agora alistadas: o estupro das esposas israelitas, a ocupação forçada de suas casas e vinhas de modo que nem chegassem a utilizá-las, o abate de seu gado, o roubo de seus animais de carga e ovelhas, o desterro de seus filhos perante seus próprios olhos, enquanto eles nada podem fazer para ajudar.

34-37. As maldições mencionadas nos versículos 28-33 são agora mencionadas em ordem inversa. Seu resultado final é que Israel se tornará um *pasmo* (*šammâ*), *provérbio* (*māšāl*), e *motejo* (*šentnâ*) entre os gentios, ou seja, o tremendo declínio e as calamidades sem precedentes que sobreviriam a Israel se tornariam o assunto das conversas das nações

que os escravizariam. Não há qualquer referência necessária ao cativo babilônico nesta passagem. O cativo era uma característica normal da atividade bélica no antigo Oriente Próximo. Israel sofreu deportações nas mãos dos egípcios, sírios e assírios antes mesmo dos caldeus terem aparecido no cenário mundial. Em qualquer caso, os tratados de suserania dos hititas, datados do décimo-quarto século A.C. incluem deportação entre as maldições.

**38-44.** Uma nova série de maldições se concentra na economia do país. Israel fracassaria tanto em sua agricultura quanto em seu comércio. Os gafanhotos devorariam suas colheitas e os vermes as suas vinhas. As oliveiras deixariam cair seus frutos. Os filhos, normalmente usados como trabalhadores rurais, seriam levados para o cativo. Os gafanhotos destruiriam as árvores e o fruto da terra. O estrangeiro residente prosperaria e Israel ficaria mais e mais empobrecido. Não fica claro quem poderia ser o estrangeiro residente, mas possivelmente a referência é aos cananitas, que anteriormente haviam sido desaposados (contrastar com os versículos 12 e 13), mas que agora voltariam a desfrutar dos benefícios da terra.

**45, 46.** Esta breve conclusão para o bloco de maldições acima utiliza expressões encontradas no versículo 15 e destaca a significância teológica das maldições e seu valor educativo para as gerações vindouras. A desobediência à voz de Javé trazia o julgamento e as maldições permaneceriam como um *sinai* ('ôṭ) e uma *maravilha* (môpêṭ) para alertar, pelos séculos por vir, os descendentes daqueles que haviam sido desobedientes.

**47-57.** Várias vezes nos versículos anteriores se fizeram referências aos inimigos de Israel e sua participação no cumprimento da maldição sobre aqueles que tivessem rejeitado a aliança de Javé (25, 32, 33, 36). Agora a atividade dos inimigos é observada com maiores detalhes. Com grande vividez o autor descreve a impressionante angústia de degradação a que Israel, certa feita a cabeça das nações, seria reduzido na maldição da guerra de sítio.

**47.** Israel falhara em servir a Javé, um soberano benevolente e bondoso, que lhe dera *abundância de tudo*. Israel poderia ter vivido em belo relacionamento de amorosa comunhão, com *felicidade e alegria de coração*. Todavia, quando rejeitou a soberania de Javé, a nação se colocou em posição de servir a outro, e isso sem a abundante provisão e sem a alegria ou felicidade de coração.

**48.** O serviço que Israel teria que prestar a seus inimigos seria extremamente penoso. Teria que experimentar falta de alimento e água e de todas as necessidades da vida. Retornaria à condição de escravo da qual fora libertado e da qual Deus o chamara em amor actual. (cf. Lv 26:13). Isto é expresso na vívida metáfora do *jugo de ferro* sobre o pescoço (cf. Jr 28:14).

**49, 50a.** Estes versículos são às vezes considerados como relativos

ao caldeus (*cf.* Jr 5: 15), representando, assim, uma adição explícita ao material original das maldições. Embora adições editoriais posteriores sejam possíveis, não há qualquer obrigatoriedade de se identificar o inimigo aqui. Os assírios, tal como os caldeus, vinham *de longe* (Is 5: 26). Um inimigo tal como este geralmente o fazia. Ele surgia rapidamente como uma *águia*, para saquear e destruir. Esta figura é usada em relação aos assírios em Oséias 8: 1 e em relação aos caldeus em Habacuque 1: 8; Jeremias 48: 40; 49: 22. Tal inimigo, naturalmente, falava uma língua estranha e ininteligível (Is 28: 11; Jr 5: 15). Várias das expressões nestes versículos são estereótipos que parecem ter sido usadas para qualquer conquistador, assírio, caldeu ou grego (*cf.* Dn 8: 23).

50b, 51. Segue-se uma descrição detalhada das atividades de tais invasores. Eles não respeitam nem a infância nem a velhice. Devoram o gado e as colheitas, nada deixando para subsistência de Israel.

52-57. Oferece-se-nos agora uma descrição vívida dos horrores do cerco. Estes eram conhecidos em Israel em várias fases de sua história e horrores similares podem bem ter sido perpetrados em qualquer cerco, de modo que os versículos não precisam necessariamente vir dos dias seguintes à queda de Jerusalém.

Um contraste vívido é estabelecido entre os apetites naturais dos invasores (51) e os apetites anti-naturais dos israelitas sob cerco, que comem seus próprios filhos e em quem qualquer vestígio de misericórdia e ternura parece ter sido eliminado. O quadro aqui descrito é aterrorizante ao extremo. Há poucas figuras mais degradantes em toda a Bíblia do que a de uma mãe que, mesmo durante um sítio, deveria jogar fora a placenta em que seu filhinho estivera envolto, e depois acariciar com amor seu filhinho recém-nascido, mas que em sua desesperada necessidade devora placenta e filho secretamente, negando a seu próprio marido uma parte na tétrica refeição. Em lugar algum da terra haveria refúgio de tais horrores (53, 57). Quadros semelhantes de tais horrores em tempo de sítio ocorrem em Levítico 26: 29; 2 Reis 6: 28, 29; Jeremias 19: 9; Lamentações 2: 20; 4: 10; Ezequiel 5: 10.

58-68. A idéia desenvolvida nestes versículos e a de que já que Israel quebrou a aliança, Javé abolirá todos os benefícios de que a nação se vangloriava (6: 21-23; 26: 5-9). Israel não mais seria preservado dos males que acometiam seus vizinhos (59-61). A nação diminuiria em número (62; *cf.* 1: 10; 10: 22), já não serviria a Javé mas a ídolos (64; *cf.* 4: 28; 6: 14). Israel seria arrancado de sua terra e perderia toda a segurança (65; *cf.* 3: 20; 12: 10; 25: 19, *etc.*) e finalmente acabaria como escravo no Egito (68; *cf.* Os 8: 13). Sua história seria assim anulada. Tal seria o fim de Israel se a nação deixasse de observar *todas as palavras desta lei, escritas neste livro* (58) e de reverenciar o honrado e

terrível nome de Javé. Ele mesmo, o próprio Javé desencadearia todas estas maldições (59-65, 68) e entregaria Israel novamente aos egípcios *em navios*. Tais navios poderiam ser fenícios, envolvidos com o tráfico de escravos (Ez 27:13; Jl 3: 6; Am 1:9). Nem no Egito, todavia, alguém desejaria tais escravos. Este é um clímax vívido e apropriado para um quadro prolongado de sofrimento inenarrável.

### C. O TERCEIRO DISCURSO DE MOISÉS: RECAPITULAÇÃO DA EXIGÊNCIA DA ALIANÇA (29: 1 – 30: 20)

O versículo inicial do capítulo 29 na Bíblia em português apresenta um problema. No texto hebraico ele é o último versículo do capítulo 28. Surge então a questão se este versículo é um epílogo para os capítulos 5 a 28 ou se é um título para o terceiro discurso de Moisés. Seja o que fôr, todavia, trata-se de um comentário editorial.

Se o versículo conclui o capítulo 28, *as palavras da aliança* se referem ao corpo de material didático contido nos capítulos 5 a 28, onde são apresentadas as estipulações da aliança.

Por outro lado, o versículo pode introduzir os capítulos 29 e 30. Parece haver uma íntima relação entre os versículos 1 e 9, pois ambos se referem às *palavras desta aliança*. Além disso, a conexão entre os versículos 1 e 2 é semelhante àquela que há entre 4: 45 e 5: 1, onde uma declaração sobre a lei que Moisés proclamou a Israel “no vale que fica de frente a Bete-Peor” (4: 45s.) oferece uma transição para 5: 1, que diz “E Moisés convocou a todo o Israel e lhes disse”. Aqui no capítulo 29 Moisés é mencionado na terceira pessoa (como em 4: 45 – 5: 1). O discurso que vem a seguir, começando no versículo 2 é o terceiro discurso de Moisés, no que tange à estrutura literária de Deuteronômio. Estes capítulos estão claramente relacionados à aliança nas planícies de Moabe como algo distinto daquela realizada no Sinai (Horebe), embora a aliança feita em Moabe possa ser interpretada como uma renovação, que ao mesmo tempo adaptava e ampliava a aliança sinaítica.

Estes dois capítulos parecem ser um resumo de Deuteronômio 1 a 28 e podem ser interpretados como uma duplicata de capítulos anteriores, embora abreviados. Cópias e duplicatas de textos de tratados eram bastante comuns no mundo antigo e tal costume poderia estar na mente do autor a esta altura. Por outro lado o capítulo 29 pode ser visto como uma convocação para o voto de lealdade à aliança que é finalmente feito em 30: 11-20. Neste caso, o capítulo 29 reflete o padrão geral dos tratados de suserania do Oriente Próximo, com uma recapitulação dos atos de livramento operados pelo Senhor (2-9), uma convocação para entrar em aliança com Ele (10-15), uma advertência de que as maldições

da aliança cairão sobre os rebeldes (16-29), embora a restauração definitiva seja o plano de Deus (30: 1-10). Daí, 29:1 — 30: 20 constituírem uma espécie de recapitulação da exigência total da aliança (consultar a p. 19).

## I. ISRAEL É EXORTADO A ACEITAR A ALIANÇA (29: 1-15)

### a. Um retrospecto histórico (29: 1-9)

1. O terceiro discurso de Moisés é aqui introduzido (cf. 1: 1; 4: 44). Moisés é o mediador da aliança. *Javé ordenou a Moisés fizesse (a aliança) com os filhos de Israel.* Em hebraico a expressão “fazer uma aliança” é, literalmente, “cortar uma aliança”. A expressão tem associações antigas com o tratado (não-bíblico) comumente feito no antigo Oriente Próximo, que era ratificado com uma cerimônia na qual animais eram sacrificados. A aliança na terra de Moabe (cf. 1: 2; 5: 2, 3) é contrastada com a aliança feita em Horebe (1: 2). A julgar pelo conteúdo de Deuteronômio 5 a 26 e pelo de Êxodo 19 a 24, as duas eram intimamente relacionadas, embora a aliança de Deuteronômio contenha muitas estipulações novas.

O restante do capítulo 29 contém muitas reminiscências de tratados de suserania do Oriente Próximo. Não é apresentado de maneira sistemática mas em forma de narrativa. Contudo, elementos do padrão geral são claramente discerníveis, tornando extremamente provável que alguma espécie de aliança subjaza os acontecimentos aqui relatados.

2-9. O primeiro elemento discernível no padrão pactual é o retrospecto histórico (2-8). Ele começa assim: *Tendes visto tudo quanto Javé fez na terra do Egito, perante vós, a Faraó e a todos os seus servos e a toda a sua terra* (cf. Êx 19: 4). O que Javé fizera é descrito como *grandes provas (feitos maravilhosos, JPSA), sinais e grandes maravilhas (sinais prodigiosos e maravilhas, JPSA)*. Os substantivos aqui empregados são reminiscentes daqueles usados nas narrativas de Êxodo (Êx 4: 8; 9, 17, 28, 30; 10: 1, 2 se referem a *sinais*, *’ôṭ*, e Êx 4: 21; 7: 9; 11: 9, 10 se referem a *milagres* ou *maravilhas*, *môpēṭ*).

4. Infelizmente Israel, tão maravilhosamente favorecido ao ponto de viver em meio a tantas provas do favor divino e do poder de Javé, não dispunha da compreensão e percepção necessárias para ver além dos acontecimentos externos um significado ainda mais profundo. Eles precisavam da iluminação que Javé podia conceder mas que, por causa de sua desobediência, Ele não lhes concedera. Tal cegueira por parte daqueles que rejeitam a revelação de Deus não é incomum. Os homens podem ouvir mas não entendem, devido à dureza de seus corações. Este era o problema de vários profetas do Velho Testamento, que pregavam a um povo que não dava ouvidos (Is 6: 9s.; Jr 1: 17-19; Ez 3: 4-11, etc.). Foi tal dureza de co-

ração que impediu os judeus de crerem no Senhor Jesus (2 Co 3: 12–15).

5, 6. O modo de expressão muda a esta altura e Javé fala na primeira pessoa do singular. Na linguagem hiperbólica, tão característica do Oriente Próximo, a maravilha do cuidado providencial de Javé é descrita: *Quarenta anos vos conduzi pelo deserto, etc.* Observar linguagem semelhante em 8: 2-4. Estritamente falando, muito poucos daqueles que se achavam presentes em Moabe haviam conhecido as experiências do êxodo e apenas alguns haviam presenciado os acontecimentos do deserto, pois a geração mais velha havia toda falecido (Nm 14: 28-35). Daí termos que entender o *vós* como o Israel corporativo. Todavia, Israel em qualquer época era parte do Israel corporativo e podia compartilhar das experiências do passado procurando identificar-se com o Israel do passado. Daí Javé poder dizer, em sentido corporativo: *Quarenta anos vos conduzi . . . pão não comestes . . . para que soubésseis que eu sou Javé vosso Deus.* No entanto, a rebelião e a desobediência impediriam que Israel, em qualquer época, discernisse a mão providencial de Deus em sua vida nacional. Em seus anos de peregrinação pelo deserto Israel não comera pão feito por mãos humanas, sendo sustentado pelo maná. Tampouco bebera *vinho nem bebida forte*, produtos do esforço humano, mas fora saciado pela água da rocha (cf. 8: 3). O cuidado providencial de Deus tinha como propósito demonstrar que Ele era realmente Deus. A expressão *para que soubésseis* ocorre frequentemente no Velho Testamento (Êx 6: 7; 7: 5; 14: 4; 16: 12; 29: 46; cerca de cinquenta vezes em Ezequiel, etc.). Para o homem obediente havia abundância de provas do cuidado de Deus para com Israel. Para o desobediente os próprios fatos da atividade divina deixariam claro o poder de Deus.

7, 8. O discurso de Moisés é agora retomado. Ele cita outras provas da ajuda de Javé nos anos passados. A referência é à conquista de áreas a leste do Jordão (2: 32ss.; 3: 1, 3, 8, 12s.; cf. Nm 21: 21-35).

9. Dando seguimento ao recitativo do retrospecto histórico, no qual os atos redentores de Javé são rememorados, surge o apelo ao povo para que entre em aliança, com as seguintes palavras: *Sede cuidadosos em cumprir as palavras desta aliança, i.e.* “observai fielmente todos os termos desta aliança” (JPSA). A parte final do versículo 9 pode ser considerada uma declaração abreviada das bênçãos da aliança (cf. 30: 16-18).

#### b. Exortação ao compromisso (29: 10-15)

Estes versículos nos recordam os estágios finais da cerimônia pactual antes do voto de lealdade ser feito. A comunidade da aliança é reunida e a natureza do acontecimento é explicada.

10, 11. A expressão *estar perante Javé* é muito significativa. Em hebraico o verbo tem uma nuance reflexiva, “Vós assumistes vossa posição”.<sup>221</sup> Em várias passagens do Velho Testamento ela é usada de maneira semelhante (Js 24: 1; 1 Sm 10: 19). A assembléia pactual é descrita de maneira acurada, segundo seus cabeças tribais, anciãos, oficiais, homens de Israel, crianças, mulheres, estrangeiros residentes (isto é, não israelitas; cf. Êx 12: 38; Nm 10: 29; 11: 4) e servos (cf. Js 9: 21). A expressão *desde o vosso rachador de lenha até ao vosso tirador de água* parece ter sido uma maneira descritiva de denotar o grupo de trabalhadores braçais na terra (cf. Js 9: 21, 23, 27). O verbo hebraico traduzido por *rachar* (*hāṭab*) pode ser relacionado ao verbo árabe *hataba*, “catar”.

12, 13. O propósito da assembléia é agora declarado: *para que entres na aliança de Javé teu Deus e no Seu juramento . . . e ele te seja por Deus*. Há dois aspectos nesta intenção. O primeiro é que Israel pudesse entrar em aliança com Javé. Esta expressão é encontrada somente aqui nesta forma e significa literalmente “para que passeis à aliança de Javé” (cf. Gn 15: 17, 18). Uma outra característica desta entrada na aliança é que Israel também tinha sobre si a obrigação de entrar na maldição (*ālā*, SBB “juramento”). O substantivo “maldição” se refere às maldições da aliança. Quando alguém entra numa aliança ele se coloca numa posição em que as maldições lhe sobrevirão caso ele viole as obrigações pactuals. O sentido da frase foi perfeitamente obtido pela tradução da JPSA, “a aliança . . . com as suas sanções”.

O segundo propósito da aliança é que Javé pudesse estabelecer Israel como Seu povo e a Ele mesmo como seu Deus, de acordo com a promessa feita aos patriarcas (13). O par “meu povo . . . vosso Deus”, característico da aliança, é um tema que aparece continuamente no Velho Testamento (26: 17, 18; 28: 9, etc. Cf. Êx 19: 5).

14, 15. A exigência pactual é aqui estendida àqueles que ainda haviam de nascer. As gerações futuras formavam uma unidade com o antigo Israel, que fizera um voto no Sinai. A aliança desfrutava de uma continuidade genealógica, não porque as misericórdias pactuals de Deus sejam um direito familiar inalienável, mas porque Deus é fiel à Sua promessa de estender Sua bênção a todos que O amem e obedeçam Seus mandamentos. Cada nova geração deve renovar a aliança para si mesma e assumir sua posição perante Javé, como fizera o antigo Israel. Então, tendo aprendido novamente dos atos redentores de Deus em seu favor e das estipulações de Sua aliança, aceitarão para si mesmos a aliança *hoje*. Esta última expres-

---

<sup>221</sup> O grau niph'al é freqüentemente usado com sentido reflexivo. A mesma raiz é usada em contexto semelhante no grau hitpael.

são ocorre seis vezes nos versículos 2 a 15. Em anos posteriores, por meio de cerimônias deste tipo, o conceito de aliança foi mantido vivo e sempre permaneceu atual (cf. 2 Co 6: 2; Hb 2: 3).

## II. O CASTIGO PELA DESOBEDIÊNCIA (29: 16-28)

### a. Advertência contra a hipocrisia (29: 16-21)

Esta breve divisão contém vários elementos do padrão pactual do Oriente Próximo quais sejam o prólogo histórico (16, 17), a declaração de um princípio geral (18) e a ameaça da maldição que viria sobre o homem desobediente (19-21).

16, 17. A peregrinação no Egito, o êxodo e jornada errante pelo deserto, que haviam posto Israel em contato com os deuses dos gentios (*suas abominações*), são aqui rememorados. Tal recordação traria à mente da nação tanto os atos redentores de Deus e o perigo de cair na idolatria (cf. Nm 25).

18. A idolatria é aqui descrita como uma planta que cria raízes e produz uma colheita de erva venenosa e amarga. Esta é uma figura de linguagem clássica que também aparece em 32: 32; Oséias 10: 4; Amós 6: 12, Hebreus 12: 15, etc.

19. A raiz que produz tais frutos maus é agora descrita como a pessoa que ouve as sanções da aliança (lit. "as palavras desta maldição") e se abençoe no seu íntimo, i.e. imagine-se imune a elas, pensando *Terei paz, ainda que ande na perversidade do meu coração*. O resultado de tal rebelião seria a completa ruína do *molhado e do seco igualmente*, i.e. de todas as plantas, quer regadas quer sedentas. O significado desta figura de linguagem é que, se a idolatria criasse raízes em Israel, seu resultado final seria a completa ruína da nação.

20, 21. A séria natureza da desobediência é aqui expressa em termos da recusa divina em perdoar o ofensor (embora, presumivelmente, esta passagem trate de desobediência deliberada) e da Sua *ira e zelo* (paixão e ciúme) que *fumegariam* contra tal pessoa. Todas as sanções (*maldição, ālā*) descritas neste livro *jazeriam* sobre ela e Javé apagaria seu nome de debaixo do céu. Esta última possibilidade era temida por todo homem em Israel que desejasse ver seu nome lembrado por sua posteridade. A tal pessoa Javé *separará de todas as tribos de Israel para calamidade* e lançará sobre ela todas as maldições que, irresponsavelmente, invocara sobre si mesma (19). Somos lembrados do impressionante caso de Ananias e Safira no Novo Testamento, narrado em Atos 5: 1-11.

## b. Uma lição para a posteridade (29: 22-28)

O autor agora se coloca no futuro e descreve de maneira vívida o resultado final da maldição. Uma geração futura, bem como estrangeiros distantes, ao ver as pragas e doenças infligidas contra a terra, o seu solo arruinado pelo enxofre e pelo sal que tornavam a terra improdutiva como a região de Sodoma e Gomorra (Gn 19), perguntará por que Javé agiu tão violentamente. A resposta será simples: *Porque desprezaram a aliança que Javé, o Deus de seus pais, fez com eles . . . e se foram e serviram a outros deuses e os adoraram.* Este linguajar é muito geral e não se refere necessariamente ao exílio babilônico. O dramático diálogo entre Israel e os estrangeiros, entre as ruínas calcinadas da terra onde antes Javé governara Seu povo e que fora a terra que manava leite e mel, mas que agora era um deserto estéril, é uma leitura impressionante. Um quadro semelhante se nos apresenta nos anais de Assurbanipal.<sup>222</sup> O motivo, evidentemente, era bem conhecido no Oriente Próximo. Mesmo o versículo 28 não precisa se referir especificamente ao exílio que se seguiu à queda de Jerusalém, pois a ameaça de exílio sempre esteve presente na história do antigo Oriente Próximo.

O leitor moderno destes versículos e que conheça algo do intenso sofrimento enfrentado pelos judeus (algumas vezes, tristemente, às mãos da cristandade) ao longo dos séculos, desde que estas palavras foram escritas, pode até perguntar: *Por que fez Javé assim com esta terra? O que significa o calor desta grande ira?* (24) Em termos de Deuteronômio a resposta seria: *Porque desprezaram a aliança de Javé, o Deus de seus pais, a qual fez com eles quando os tirou da terra do Egito* (25).

## III. COISAS ENCOBERTAS E COISAS REVELADAS (29: 29)

Uma exortação para que Israel cumpra a vontade de Javé tal como foi revelada é o conteúdo deste versículo. *As coisas encobertas (nistārôt)*, ou seja, aquilo que está além do conhecimento humano, tal como o futuro, são preocupação exclusiva de Deus. *Coisas reveladas*, tais como a lei de Deus e a vontade de Javé nela expressa, estão agora dentro do alcance do conhecimento humano. Israel é responsável por elas. A aliança de Javé com Israel revela o suficiente para que a nação disponha de um guia seguro para viver no presente, e a isto ela é chamada. Esta é uma observa-

---

<sup>222</sup> ANET, p. 300. O texto diz: "Sempre que os habitantes da Arábia perguntavam um ao outro, 'Por que razão estas calamidades se abateram sobre a Arábia?', eles mesmos respondiam, 'porque nós ofendemos a amizade de Assurbanipal, o rei, amado de Enlil'."

ção salutar que é relevante para a comunidade cristã, tal como foi para Israel.

#### IV. ARREPENDIMENTO E PERDÃO (30: 1-10)

Além da maldição do exílio estava a promessa da restauração. O programa redentor de Deus não falhara definitivamente apesar de Israel ter falhado historicamente. Se, no exílio, o povo se voltasse novamente para Javé, Ele se compadeceria deles e seriam restaurados, desfrutando de bênçãos ainda maiores.

1, 2. A condição miserável de Israel no exílio já foi descrita em 28: 64ss. Todavia, além da promessa de bênção (*berākā*) e maldição (*qelālā*) estabelecida no documento formal da aliança, havia a esperança de uma nova aliança e de maravilhosa restauração. No exílio, Israel consideraria profundamente as sanções da aliança, as bênçãos e as maldições, e voltaria a Javé para obedecer à Sua voz de todo o coração *i.e.* completamente. O verbo *tornar* (*šûh*) é um elemento muito significativo no vocabulário pactual de Israel. Pode indicar tanto voltar-se para longe de Javé, quanto voltar em direção a Javé. O verbo define a direção em que a obediência de Israel é apontada.

3-5. Israel será restaurado à sua terra quando se voltar para Javé de todo o seu coração, pois Ele *mudará a tua sorte e Se compadecerá de ti*. A expressão *mudar a sorte* (lit. “voltar a volta”) tem sido geralmente traduzida como se encontra na SBB. Todavia, alguns tradutores têm considerado o substantivo como sendo “cativeiro”, traduzindo a expressão por “restaurar o cativeiro” ou seja, pôr fim ao cativeiro, o que, é claro, equivale a mudar a sorte. A referência é a uma mudança radical nas condições de Israel, seja qual for a tradução exata. Em Sua *compaixão* (*rahāmīm*) Javé recolherá Seu povo das terras para onde foram expulsos. A figura com que nos defrontamos é a de um povo arrependido sendo restaurado à sua terra natal, um quadro bem diverso daquele que observamos em nossos dias com relação ao Israel moderno, onde há pouca evidência de arrependimento e onde grande número de pessoas é agnóstica. Uma comparação com Ezequiel 36: 24-36; 37: 23-28 é interessante. Cf. Romanos 11: 25-27. Nestas passagens Javé parece tomar a iniciativa na restauração de Seu povo e na sua purificação, por amor ao Seu nome, aparentemente antes que eles se arrependam. Contudo, nenhuma contradição precisa ser sugerida. Os escritores do Velho Testamento nem sempre se preocupavam com seqüências cronológicas exatas. A única coisa que parece clara é que um novo coração e um novo espírito caracterizariam um povo restaurado. Deuteronômio não menciona a eterna aliança de Jeremias 32: 40 e Ezequiel 37: 26. Em termos candentes a pas-

sagem descreve o estado final de bênção divina. *Javé te fará bem e te fará mais próspero e numeroso que a teus pais.*

6. O próprio Deus realizaria a renovação íntima de Israel (*circuncidará o teu coração*), e como resultado Israel amaria a Javé de todo o seu coração. Por Sua própria graça Ele agiria e reconstituiria a Israel. O arrependimento em si não seria suficiente. Talvez, na verdade, a origem do arrependimento esteja na atividade divina. Certamente, a origem de um amor espontâneo e profundo por Javé se encontra no próprio Javé. O propósito final é *para que vivas* (lit. “por amor à tua vida”, uma variação da expressão comum “para que vivas” 19; 4: 1; 5: 33; 8: 1; 16: 20; cf. Jr 31: 31; 32: 39-41; Ez 36: 24ss.).

7. As *maldições* (*’ālâ*) que antes haviam se abatido sobre Israel serão transferidas para aquelas nações que causaram a destruição e o exílio de Israel. Mesmo o ímpio agente de Javé não escapará à justiça de Deus (cf. Is 10: 5-23).

8. Assim renovado, Israel obedeceria a seu soberano Senhor e observaria os Seus mandamentos.

9. O resultado da obediência é a bênção. Este versículo recorda as áreas de bênção apresentadas em 28: 3-6. Os comentaristas que querem achar aqui uma expansão pós-exílica fazem vista grossa ao fato de que bênçãos semelhantes a estas estão registradas nos tratados seculares do segundo milênio A.C.<sup>223</sup> O fato de Javé *exultar* em fazer a prosperidade de Israel nos faz lembrar de Jeremias 32: 41. O amplo quadro de bênção e cura do povo num dia futuro tem um forte paralelo em todo o capítulo 32 de Jeremias.

10. Este versículo é um resumo sucinto dos pré-requisitos para a bênção divina: arrependimento e obediência.

## V. O APELO SOLENE PARA QUE ISRAEL ESCOLHA A VIDA (30: 11-20)

Deuteronômio chega agora ao ponto em que o povo é chamado a fazer uma decisão quanto à aliança. Depois de deixar claro ao povo que o que lhe é solicitado não é “demasiadamente difícil” nem “longe demais”, mas algo bem evidente e compreensível (11-14), o autor apela ao povo que aceite a aliança e se comprometa a cumprí-la (15-20).

<sup>223</sup> Consultar *ANET*, p. 206, quanto a um tratado hitita típico.

a. A aliança de Deus é acessível a todos (30: 11-14)

11. O mandamento de Javé, *i.e.* toda a revelação da vontade divina conforme exposta em Deuteronômio não era incompreensível (*demasiado difícil*) nem inatingível (*nem está longe de ti*).

12, 13. O dever de Israel não estava escondido em algum lugar inacessível (*nos céus*), nem além de alguma barreira intransponível (*além do mar*). A expressão *subir aos céus* evidentemente tinha uso geral no antigo Oriente Próximo. Ela ocorre nas cartas de Amarna, escrita por vassalos egípcios na Palestina aos seus senhores no Egito, no século XIV A.C.<sup>224</sup> A declaração de que o mandamento divino estava “próximo” ou “distante” também pode ter tido uso idiomático no Oriente Próximo por muitos séculos (*cf.* Ef 2: 13, “Vós, que antes estáveis longe . . .”).

14. Algumas referências bíblicas representam a Sabedoria como algo inacessível (Jó 28: 12ss.), mas a Lei está às portas de toda e qualquer pessoa. Nisto Israel podia perceber prova especial do amor de Deus por ele (4: 6-8; Sl 19: 7-11; 119). A lei podia estar nos lábios de qualquer pessoa que a repetisse, permitindo assim que ela penetrasse o seu coração e fluísse para toda a sua vida. A vontade de Deus expressa na aliança não exigia investigação profunda dos mistérios do universo, pois estava tão próxima quanto a visão e a audição e fora revelada de maneira simples a Israel (29: 29). Daí, estando na *boca* e no entendimento (*coração*) de Israel, era algo sobre o qual se podia agir: *para a cumprires* (*cf.* Is 45: 19). Mesmo que houvesse segredos a serem ainda revelados, Israel podia desde já desfrutar da vida amando a Deus e obedecendo lealmente à Sua aliança. Eles não precisavam compreender todo o universo para começarem a viver.

Esta passagem é usada por Paulo em Romanos 10: 6-8. Moisés dissera a Israel: “Vocês conhecem o mandamento. Deus o revelou e se aproximou de vocês para lhes mostrar o caminho da obediência. Vocês devem receber com corações humildes a palavra da Sua graça, que veio até vocês na forma da Sua Lei”. Para Paulo havia uma nova situação. Deus agora se aproximava dos homens em Cristo e, como Senhor vivo, solicitava não um esforço sobrehumano, mas sim uma aceitação alegre de Sua graça em Cristo.

b. A chamada ao compromisso (30:15-20).

A aliança que fora colocada perante Israel abria duas possibilidades,

---

<sup>224</sup> J. A. Knudtson, *Die El-Amarna Tafeln* (1915), nº 264, linhas 14-19. *Cf. A Pessimistic Dialogue between Master and Servant*, XII, *ANET*, p. 438.

a vida e o bem e a morte e o mal. Esta breve divisão do livro exige de Israel a decisão. A despeito de sua brevidade contém vários dos elementos-padrão em um tratado comum — estipulações, sanções pactuais, testemunhas e a chamada ao compromisso.

15. A frase *Coloquei diante de ti* significa, no presente contexto, “coloquei diante de ti para escolheres”. Em 11: 26-28 as alternativas são *bênção e maldição*. As alternativas completas são “vida, bem e bênção” ou “morte, mal e maldição”. O termo *bem* (*tôb*) denota “prosperidade”, ao passo que o termo *mal* (*ra'*) tem o sentido de “infortúnio”.

16-18. Dá-se agora uma explicação do significado destas alternativas. Em linguagem deuteronomica normal a alternativa positiva é apresentada primeiro. O homem que *guardar os mandamentos de Javé, andar nos Seus caminhos* e observar todos os Seus estatutos e leis *viverá e se multiplicará e Javé o abençoará* (cf. 10: 12-22). O homem cujo coração se desviar, que não obedecer, adorando e servindo antes a outros deuses, *perecerá e lhe será negada longevidade na terra prometida*.

19. A invocação de testemunhas é uma característica normal dos tratados seculares. Os deuses de ambas as partes pactuantes eram normalmente invocados como testemunhas. Em Israel tal apelo aos deuses era rejeitado, mas de maneira simbólica *céus e terra* eram convocados a testemunhar (4: 26; Mq 6: 1, 2).<sup>225</sup> Na presença de testemunhas a escolha é apresentada a Israel, vida ou morte, bênção ou maldição. A decisão final cabia a Israel, dependendo do livre arbítrio do povo. Falando em nome de Javé, o mediador só podia deixar bem claras as alternativas e então apelar a Israel a escolher *a vida, para que vivas, tu e a tua descendência*.

20. A vida consiste em amar a Javé, dar ouvidos à Sua voz e apegar-se a Ele. Com a vida vinham a longevidade e a ocupação feliz da terra que Javé tinha jurado aos patriarcas, Abraão, Isaque e Jacó. O apelo a escolher entre vida e morte é comum no Velho Testamento (Js 24: 14-24; Jr 8: 3; 21: 8, etc.). No livro de Provérbios este apelo se torna fortemente individual (Pv 8: 35; 11: 19; 12: 28; 13: 14), ao passo que em Deuteronomio o apelo é de âmbito nacional. Mesmo assim, o indivíduo não era engolido pela sociedade a ponto de poder evitar responsabilidade pessoal. Na verdade estes versículos finais são expressos na segunda pessoa do singular. No contexto geral isto pode não ter conotação puramente pessoal, mas é incorreto dizer que a idéia de responsabilidade pessoal é

<sup>225</sup> Era bastante comum nos antigos tratados de suserania incluir os céus e a terra entre as testemunhas de um tratado. Consultar *ANET*, p. 206, parágrafo 2, coluna 1; p. 205, coluna 2; Tratado de Esaradon, linhas 472-475; etc.

um conceito recente em Israel. Desde tempos antigos os indivíduos tinham trato e relacionamento pessoal com Deus e eram desafiados a responder pessoalmente.

A ênfase na escolha livre associada com amor e obediência para com Deus não é exclusiva de Deuteronômio (cf. Js 24: 14-16) e nem peculiar a Israel. Comparações imediatas podem ser feitas com o Novo Testamento. Já observamos que Paulo citou dos versículos 11-14 em Romanos 10: 6-8. Todavia o apelo a escolher (crer, seguir) e obedecer aparece numa variedade de contextos no Novo Testamento (e.g. Mt 19: 17: Jo 3: 36; 6: 35; Rm 6: 12-18; 15: 18; cf. Rm 12: 1, 2).

## D. OS ÚLTIMOS ATOS DE MOISÉS E SUA MORTE (31: 1 - 34: 12)

Os três discursos de Moisés acabam no capítulo 30. Com o capítulo 31 começa um breve relato dos últimos períodos da vida de Moisés. Uma característica significativa destes capítulos finais é que eles também exibem traços da estrutura dos tratados. Assim, há instruções para a colocação do documento da aliança na arca (31: 24-29), uma referência à indicação de Josué como o cabeça visível da comunidade pactual (31: 1-8, 14-23), uma promessa de bênçãos a serem desfrutadas pelas tribos (capítulo 33) e um capítulo fascinante que lembra fortemente o documento de acusação, típico dos tratados de suserania, que era entregue a um vassalo faltoso (capítulo 32). O livro termina com um tocante relato da morte de Moisés.

### I. AS PALAVRAS DE DESPEDIDA DE MOISÉS E A APRESENTAÇÃO DE JOSUÉ (31: 1-8)

À medida que sua morte se aproximava Moisés apresentou uma série de desafios ao povo (1-6), a Josué (7, 8) e aos sacerdotes (9-13), cada um relacionado, de algum modo, à preservação da aliança. O primeiro deles foi o desafio a Josué. Esta divisão (1-8) revela vários elementos do padrão pactual típico.

1. O versículo diz literalmente: "Moisés foi e falou estas palavras (coisas) a Israel". A LXX e um antigo manuscrito hebraico interpretam esta frase como uma indicação de que Moisés terminou de falar. Algumas versões inglesas (AV e RSV) e a SBB consideram *estas palavras* como uma continuação do discurso anterior e que, assim, se referem ao que vem a seguir. A LXX considera a expressão uma referência àquilo que a precede. Os comentaristas se dividem em suas opiniões, alguns considerando os últimos capítulos como apêndices sem ligação direta com o que os precede, enquanto outros consideram estes últimos capítulos como uma

continuação do discurso de Moisés no capítulo 30.<sup>226</sup> De fato, a possibilidade de uma transferência de autoridade para Josué depois da morte de Moisés já ter sido sugerida em 1: 38 e 3: 28 torna argumentável, em termos da estrutura literária total, que o que fora a princípio apenas um indício seja agora realizado de maneira plena e aberta.

2. A idade de Moisés é dada, *cento e vinte anos* (34: 7; cf. Êx 7: 7). A significância do número não é clara. Na literatura egípcia 110 anos era o tempo ideal de vida para um homem sábio e numerosos exemplos são conhecidos.<sup>227</sup> O fato da vida de Moisés ser dez anos mais longa pode ser um recurso literário para indicar a sua superioridade sobre os sábios do Egito. Além disso, 120 é três vezes quarenta (cf. o tempo passado no deserto, 2: 7) e pode muito bem denotar três gerações. Em qualquer dos casos Moisés chegou a ser um ancião que pôde ver seus netos crescerem até a maturidade. Em idade tão avançada Moisés confessava que já não era uma pessoa ativa (*Já não posso entrar e sair*; cf. 28: 6; Js 14: 11). Além do mais, Javé o proibira de atravessar o Jordão (3: 23-29; 32: 50-52; Nm 20: 11, 12).

3-6 O líder de Israel continuaria a ser Javé. O motivo da Guerra Santa está claramente presente aqui (cf. 1: 30). Na prática o representante de Javé seria Josué (1: 37, 38; 3: 28; 31: 7s., 23). Na conquista da terra prometida, todavia, Javé desapossaria os habitantes, tal como desapossara Seom e Ogue. À luz desta promessa e da liderança final de Javé, Josué foi exortado a ser forte e resoluto (7, 23; Js 1: 6-9, 18). *Javé teu Deus marcha contigo. Ele não te deixará nem te abandonará* (JPSA).

7, 8. Josué já fora consagrado por Moisés perante Eliazar e a congregação, para assumir a liderança depois de sua morte (1: 38; cf. Nm 27: 18-23). Repetindo a promessa da presença divina dada ao povo, Moisés desafia Josué publicamente a conduzir Israel à terra prometida. O conceito da Guerra Santa fica bem próximo da superfície nestes versículos. Javé estaria com Josué e não o abandonaria nos conflitos de dias vindouros. Por isso não havia necessidade de que ele ficasse temeroso ou desanimado.

## II. A CERIMÔNIA DE RENOVAÇÃO DA ALIANÇA A CADA SETE ANOS (31: 9-13)

Aqui Moisés aparece entregando a lei de Deus em forma escrita aos sacerdotes e anciãos, de modo que a revelação de Javé pudesse ser preser-

<sup>226</sup> Meredith G. Kline, *Treaty of the Great King* (1963), p. 135.

<sup>227</sup> J. Vergote, *Joseph en Égypte* (1959), pp. 200s.

vada para a posteridade.

9. Era prática comum na conclusão de um tratado secular que o suserano entregasse uma cópia do mesmo ao vassalo, para ser colocado no santuário deste, sob o cuidado dos sacerdotes e sob os olhos dos deuses. Além disso, com a morte do vassalo, seu sucessor era aprovado pelo suserano, mas era-lhe exigido ratificar ele mesmo o tratado. Não é necessário encontrar problema na declaração de que Moisés entregou um documento de alguma espécie a Josué, mesmo que este não fosse Deuteronômio tal qual o possuímos hoje.<sup>228</sup> A escrita já estivera em pleno uso no Oriente Próximo por mais de mil anos quando Moisés escreveu seus livros. Mesmo o uso do alfabeto já antecedia Moisés por mais de três séculos.

A lei escrita foi então confiada ao cuidado dos sacerdotes levitas que carregavam a arca, aqui mencionada como *a arca da aliança de Javé*, i.e. a arca que era o depositório das tábuas da lei.

10-13. Instruções são fornecidas para uma cerimônia solene de renovação da aliança a cada sete anos, *precisamente no ano da remissão, na festa dos tabernáculos*. O tempo determinado (*mô'êd*) era uma das ocasiões regulares de festividades religiosas. Quanto ao *ano da remissão*, consultar 15: 1ss., e quanto à *festa dos tabernáculos*, consultar 16: 13-15. Estes versículos fazem referência específica e explícita a um festival de renovação da aliança ao tempo da festa dos tabernáculos. Era uma ocasião em que *todo o Israel virá a comparecer perante Javé . . . no lugar que Ele escolher*. O significado exato desta expressão não é claro. Pode indicar que Israel era obrigado a comparecer ao santuário central a cada sete anos para renovar a aliança. Se *todo o Israel . . . homens, mulheres, meninos e o estrangeiro* se reunissem num só lugar, a terra ficaria absolutamente vazia e descuidada. Possivelmente *todo o Israel* seria representado no lugar que Javé escolhera, por um grupo simbólico de pessoas. Alguns comentaristas têm chegado a sugerir que um certo número de lugares era aprovado para a ocasião como lugares que Javé poderia escolher. Seja qual for a opinião verdadeira, é claro que Israel tinha a obrigação

---

228 A conotação exata da expressão *esta lei (tôrâ)* não é certa. No contexto parece se referir ao documento da aliança, que pode ser entendido como os capítulos 1 a 30. A expressão ocorre em 1: 5; 4: 8; 17: 18, 19; 27: 3, 8, 26. No presente capítulo (aqui e no versículo 24) alega-se que Moisés escreveu *esta lei*. Alguns autores entendem que a expressão se refere à divisão central do livro, capítulos 12 a 26. Pode parecer que um volume muito menor de escrita se tem em vista em 27: 3, onde *esta lei* deveria ser inscrita em duas pedras grandes. Em 4: 8, *esta lei* é identificada com *estatutos e juízos*. Parece difícil, portanto, especificar exatamente qual o sentido da palavra neste versículo.

de ouvir e aprender *a temer* (reverenciar) *Javé vosso Deus e cuidem de cumprir todas as palavras desta lei*. Em tratados seculares de suserania, de igual modo, instruções eram fornecidas para a leitura do tratado perante o povo vassalo a intervalos regulares. A frequência variava entre uma a três vezes por ano. Em Israel, é claro, além da cerimônia aqui descrita, as cerimônias regulares de culto e o ministério dos profetas ambos serviam para assegurar que uma proclamação constante da vontade de Javé seria feita. A leitura *desta lei* perante todo o Israel a cada sete anos, na festa dos tabernáculos, no ano da remissão, era uma ocasião especial para recordar a Israel suas obrigações pactuais.

Um outro valor de tal cerimônia de renovação da aliança era que as crianças, pelo menos uma vez durante a infância, talvez duas, podiam estar presentes junto a uma grande congregação e participar do grande ato de renovação da aliança. A participação de *todo o Israel* em tal cerimônia seria facilitada se houvesse vários lugares além do santuário central onde tal cerimônia pudesse ser realizada no dia indicado. Em nossos dias uma nação em oração pode ser representada por congregações espalhadas em todo o seu território. Se, contudo, o santuário central é o que se tem em vista aqui, parece que teria que haver apenas um comparecimento representativo, em vista das consideráveis dificuldades práticas em congregar toda uma nação de uma só vez.

### III. O MANDADO DIVINO A MOISÉS E A JOSUÉ (31: 14-23)

Há dois temas nesta divisão. Parte dela é devotada à comissão formal de Josué pelo Senhor à porta da tenda da congregação (14, 15, 23), sendo assim uma continuação da narrativa dos versículos 6 a 8. A outra parte (16-22) é uma espécie de introdução para o cântico de Moisés no capítulo seguinte. Tal tecitura de temas é comum no Velho Testamento. Deve ser considerada uma característica dos métodos literários do povo israelita.

#### a. A investidura de Josué (31: 14, 15, 23)

Uma breve narrativa referente à comissão formal de Josué por Javé serve como referencial para a apresentação do cântico de Moisés. Josué, tal como seu antecessor, fora pessoalmente comissionado pelo próprio Javé. Moisés assumiu uma posição subalterna e Javé, sozinho, comissionou a Josué.

14, 15. O Senhor frequentemente vinha ao encontro do povo na tenda da congregação (*'ôhel mô'êd*; Êx 25: 22; 27: 21; 29: 42; 33: 7; Nm 11: 16; 12: 4) para fazer um anúncio importante. Em tais circuns-

tâncias *Javé apareceu ali na coluna de nuvem* (Êx 33: 9, 10; 40: 34-38; Nm 12: 5).

23. Este versículo parece seguir logicamente depois do versículo 15, com os versículos 16-22 colocados entre eles, como um parênteses. A introdução para o cântico de Moisés é assim emoldurada pelo começo e pelo fim da comissão de Josué. O cântico de Moisés é basicamente uma advertência contra a deslealdade da parte de Israel nos anos vindouros. Um modo de demonstrar deslealdade seria rejeitar a liderança de Josué. Do ponto de vista de Josué, a promessa divina *e eu serei contigo* era tranquilizadora. Era uma promessa que Javé já havia feito e voltaria a fazer a muitos de Seus servos ao longo dos séculos (*cf.* Gn 28: 15; 31:3; Êx 3: 12; Js 1: 5; 3:7; Jz 6: 16; Jr 1:18, 19; Mt 28: 20).

#### b. Introdução ao cântico de Moisés (31:16-22)

A narrativa contida nestes versículos registra como Moisés, à ordem de Deus, escreveu um cântico que, no futuro, quando o ingrato Israel tivesse desprezado Javé, permaneceria como um testemunho contra a nação infiel.

16. A triste possibilidade de que, depois da morte de Moisés, Israel se voltasse a outros deuses para adorá-los, abandonando a aliança de Javé, é agora levantada. A expressão *fazer-se meretriz* é usada em vários contextos no Velho Testamento para descrever tal ato de infidelidade (Êx 34: 15, 16; Lv 17: 7; 20: 5; Nm 15: 39; Jz 2: 17; 8: 27, 33; Os 1: 2; 4: 12; 9: 1, *etc.*). Não é claro se o que se tem em vista é o ato físico ou um sentido figurativo. Todavia, como a prostituição cultural acompanhada pelo ato físico era comum entre os cananeus, a idéia física pode fazer parte do quadro aqui apresentado. Certamente era esta a idéia presente em Oséias. A expressão *anular a aliança* (*hēpēr b'erīt*) ocorre muito raramente no Pentateuco (Gn 17: 14; Lv 26: 15, 44), mas ocorre várias vezes no restante do Velho Testamento (Jz 2: 1; 1 Rs 15: 19; Jr 11: 10, *etc.*).

17, 18. O resultado de uma violação da aliança era a entrada em operação das maldições nela prometidas. Uma vez que Javé desprezasse o Seu povo, Israel seria vitimado por muitos males à medida que as várias maldições comesçassem a vigorar.

19-22. O cântico que aparece no capítulo 32 deveria ser escrito como um testemunho contra Israel. Colocaria em perspectiva própria a promessa de bênçãos feitas aos patriarcas e as maldições da aliança quebrada. Já um propósito (*yēšer*) se formava no coração do povo. A palavra *desígnio* poderia ser traduzida "tendência", "impulso", "disposição". Faz lembrar o conceito posterior do Judaísmo, "o mau impulso". Esta

“disposição” levaria Israel a quebrar a aliança e o faria voltar-se para outros deuses. O cântico, que ficaria para sempre na boca da descendência de Israel, deixaria claro o fato elementar de que a rejeição da aliança resultava na operação de suas maldições e serviria como testemunha, confrontando o povo.

Na verdade, o cântico do capítulo 32 lembra bem de perto, em sua estrutura e conteúdo, uma fórmula política secular, a formulação de uma queixa contra um vassalo rebelde pelo próprio senhor, contendo uma ameaça de castigo.<sup>229</sup> Não é impossível que alguns, pelo menos, em Israel tivessem entendido tal padrão literário e Moisés com certeza já estaria familiarizado com ele, por ter vivido na corte do Faraó.

#### IV. A LEI DEVE SER DEPOSITADA NA ARCA (31: 24-29)

24-27. As instruções fornecidas nestes versículos têm alguma relação com aquelas contidas nos versículos 9-13. Nos versículos anteriores Moisés aparece escrevendo *esta lei* (ou instrução) e entregando-a aos sacerdotes levitas, instruindo-os a apresentá-la ao povo para leitura pública a cada sete anos. Agora a instrução específica é que o registro (ou documento, *sēpēr*) que continha o ensino (*tôrâ*) de Moisés fosse colocado *ao lado da arca da aliança de Javé*, onde permaneceria como um testemunho contra Israel. Somente o decálogo deveria ser colocado dentro da arca (Êx 25: 16; 1 Rs 8: 9). Moisés argumentou que, se ainda durante a sua vida, o povo desafiara a Javé, quanto mais fariam depois de sua morte (27). Alguns comentaristas, numa tentativa de preservar a unidade dos versículos 24-29, argumentam que a palavra *lei* (*tôrâ*) no versículo 24 é um erro de cópia da palavra *štrâ*, “cântico”. Neste caso, o versículo 24 diria: “Quando Moisés acabou de escrever as palavras deste cântico num livro (documento)”. Mudança similar se faria no versículo 26, substituindo o texto massorético por “o livro (documento) deste cântico”. Feitas estas mudanças a passagem se tornaria uma unidade perfeita e formaria uma boa introdução para o cântico do capítulo 32. Todavia, não há qualquer evidência textual que sustente tal modificação. Além do mais, o contexto geral deixa transparecer que o editor desejava estabelecer o cântico de Moisés como uma das *testemunhas* contra Israel, ao lado da *lei*. Pode ser que, para atingir seu propósito, tenha adaptado uma formulação literária que normalmente era usada para o registro da lei. No entanto, parece claro que ele desejava ter uma referência ao registro do cântico.

Se for levantada a objeção de que a passagem parece confusa devi-

---

229 Consultar a nota sobre o versículo 28, p. 282, abaixo.

do à associação de dois tópicos diferentes numa única divisão do texto, deve-se observar que tal entremeamento de tópicos é extremamente comum no Velho Testamento (e.g. Nm 16). Os editores de posse de material e não desejosos de rejeitar qualquer parte dele evidentemente o reuniam de maneira que parece estranha a leitores do século XX, mas que era evidentemente aceitável em sua época. Aparentemente, material heterogêneo podia ser unificado por antigos editores de maneiras inaceitáveis a nós, modernos. Mesmo assim, a idéia de testemunhas contra Israel em caso de sua rejeição da aliança nos oferece um tema unificador.<sup>230</sup>

28. Os anciãos e oficiais das tribos são convocados a se reunir para ouvir a acusação de Deus como queixoso contra Israel como acusado. Para essa assembléia os céus e a terra são convocados como testemunhas. Há paralelos interessantes entre esta cena e aquela apresentada em outras partes do Velho Testamento (Sl 51; Jr 2; Mq 6: 1-8). A cena também encontra paralelos seculares. Grandes suseranos podiam convocar um vassalo para escutar sua acusação contra ele. O termo usado no Velho Testamento para tal acusação é "contenda" ou "controvérsia" ou "ação legal" (*rtb*)

Hoje os eruditos já isolaram o padrão literário específico que era utilizado para caracterizar tais processos legais e, usando o termo hebraico, chamaram-no de padrão-*RĪB*<sup>231</sup> Descreveremos a natureza desta forma literária na exegese do cântico.

29. A necessidade de um processo legal de Javé contra Israel surgiria da má conduta de Israel depois de sua rejeição da aliança. Moisés declarou: *Porque sei que depois da minha morte por certo procedereis corruptamente, e vos desviareis do caminho que vos tenho ordenado.* O caso seria sério o bastante para justificar o julgamento divino contra Israel. O cântico que Moisés compôs tinha a natureza de uma acusação. Seu conteúdo era de aplicação tão geral que poderia ser lido perante a congregação de Israel em praticamente qualquer época de sua história e ainda ser relevante para sua condição.

## V. O CÂNTICO DE TESTEMUNHO DE MOISÉS (31: 30 - 32: 47)

O cântico de Moisés, que ocupa a maior parte do capítulo 32, tem

<sup>230</sup> N. Lohfink, *BZ* (NF), 6, 1962, pp. 32-56, não vê necessidade de se supor que a lei e o cântico sejam confundidos.

<sup>231</sup> H. B. Huffmon, "The Covenant Lawsuit in the Prophets", *JBL*, LXVIII, 1959, pp. 285-295; J. Harvey, "Le RIB-pattern réquisitorie prophétique sur la rapture de l'alliance", *Biblica*, 43, 1962, pp. 172-196.

sido objeto de muito debate ao longo dos anos. Um dos maiores problemas tem sido seu gênero literário. Outra questão é o lugar que ele ocupa no todo de Deuteronômio. Mais recentemente a antiguidade do poema tem sido reconhecida devido a um número de características linguísticas arcaicas, e vários eruditos importantes o têm datado tão cedo quanto o século XI A.C., isto é, na época de Samuel, em sua forma original.

Alguma ajuda na interpretação do poema surgiu do estudo do padrão literário dos documentos utilizados pelos suseranos do Oriente Próximo no trato com seus vassallos, *i.e.* da área de legislação internacional. Duas formas literárias que diferem apenas em suas conclusões eram comumente usadas por um suserano ao confrontar um vassallo faltoso. Numas delas, o documento termina com uma declaração de guerra, e na outra com um ultimato ao vassallo que demonstrara sinais de violar seu tratado. Exemplos de tais documentos são conhecidos do segundo milênio A.C., tão recuados quanto os documentos de Mari, na parte final do século XVIII e no começo do século XVII A.C.

Tal padrão ficou conhecido como o padrão-*RĪB* (do hebraico *rîb*, "litígio, ação judicial"). Ele começa com um apelo ao acusado para dar ouvidos ao que estava sendo anunciado. O céu e a terra são convocados como testemunhas para ouvir a acusação. Segue-se uma seção destinada a interrogatório, em que o queixoso (ou seu representante) faz perguntas nas quais está implícita a acusação. Segue-se uma declaração dos benefícios passados concedidos ao vassallo rebelde por seu senhor e da ingratição daquele para com este. Alguma referência à futilidade de outras alianças em face da rebelião é a parte seguinte. Finalmente a declaração de culpa é formulada e o vassallo é avisado do julgamento iminente ou advertido para que mude seu comportamento.

Algo deste padrão pode ser discernido em Deuteronômio 32, que pode ser analisado como a seguir (a) Introdução — a convocação dos céus e terra e a declaração do caráter de Deus (1-4); (b) Interrogatório e acusação implícita (5, 6); (c) Retrospecto dos atos poderosos de Deus a favor de Israel no passado (7-17); (d) Acusação direta (15-18); (e) A sentença (19-25). Nesta altura um novo tema é introduzido, tema este que não é encontrado no padrão-*RĪB* secular, uma palavra de esperança. A análise do capítulo prossegue com (f) A certeza do livramento de Israel (26-38); (g) A palavra do próprio Javé prometendo livramento (39-42); e finalmente (h) Apelo a Israel para adorar a Deus (43). O capítulo termina com uma narrativa da subida de Moisés ao Monte Nebo, de onde veria a terra na qual não haveria de entrar.

O reconhecimento de que este capítulo possui a forma literária de um litígio pactual torna possível ligá-lo intimamente ao resto de Deuteronômio, onde o motivo da aliança é tão forte. O fato do capítulo não ser completamente paralelo ao litígio pactual padrão exige alguma

explicação. O poema é descrito no versículo 2 como *minha doutrina* (*leqah*, uma palavra rara). Daí não se poder classificar o documento estritamente como um litígio pactual, mas como um poema didático baseado em cenas de um litígio pactual. Além disso, os versículos 30-43, que expressam esperança e confiança na salvação de Deus, não encontram correspondente nas alianças seculares. O livramento apresentado é aquele que Israel passara a esperar em sua Guerra Santa, de modo que devemos, talvez, buscar neste conceito a fonte de tal expressão de confiança.

Assim, obtemos a impressão de que o capítulo 32 é baseado primariamente no litígio pactual, mas que aconteceu certa expansão de modo a produzir um poema que é uma adaptação de uma forma literária secular para servir a propósitos religiosos.

Teria tal poema derivado de Moisés? De acordo com o texto de que dispomos, sim. Não há razão para negar que Moisés conhecesse estas formas literárias, desde que elas eram de uso corrente na vida política de seu mundo, antes e depois de sua época. Tampouco precisamos negar que Moisés, a partir de seu conhecimento profundo das fraquezas de seu povo, pudesse antecipar que um dia viriam a quebrar sua aliança com Javé e garantir a expedição de uma acusação formal da parte de Deus através da boca de um de Seus servos, acusação esta que se assemelharia em parte àquela recebida por um vassalo rebelde de seu suserano. É possível, portanto, afirmar que Moisés poderia ter falado em termos semelhantes àqueles aqui encontrados.

O fato de vários escritores recentes datarem este poema definitivamente antes do ano 1000 A.C. motivou a busca de uma catástrofe histórica em que Israel tivesse sofrido contundente derrota nas mãos de algum grupo não-israelita (o *aquele que não é povo* do versículo 21).<sup>232</sup> Assim, O. Eissfeldt situou o poema no começo do período dos filisteus.<sup>233</sup> W. F. Albright situa o poema por volta de 1025 A.C., algum tempo depois da queda de Siló.<sup>234</sup>

Sejam quais forem os fatos, podemos concordar em termos gerais que Moisés previu tal contingência e escreveu uma advertência para a posteridade. Tal advertência foi preservada e no tempo apropriado foi devidamente expandida e re-aplicada. Comentários detalhados sobre o capítulo podem assim ser feitos mesmo na ausência de um conhecimento exato da data final da composição.

#### 1-4. A convocação do céu e da terra para ouvir a acusação de Deus

232 Gerhard von Rad, *Deuteronomy* (1966), p. 198.

233 Otto Eissfeldt, "The Hebrew Kingdom", *CAH*<sup>2</sup>, Fascículo 32, p. 77, nº 13.

234 W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan* (1968), p. 15.

contra o Seu povo aparece em outras partes de Deuteronômio (4: 26; 31: 28) bem como nos profetas (Is 1: 2; Mq 6: 1, 2). Estes, que parecem ser os mais permanentes elementos da criação divina, foram convocados a dar atenção à *doutrina* de Moisés (a palavra deriva do verbo *lūqah*, “tomar” e pode denotar algo que ele tivesse recebido de Deus).

Esta instrução é como o *orvalho*, como *chuveiro sobre a relva*, como *gotas de água sobre a erva*, trazendo vida e refrigério para um povo necessitado. As palavras *doutrina* (*leqah*) e *palavra* (*imrâ*) são comuns na literatura de sabedoria, embora também ocorram em outras partes do Velho Testamento (Sl 17: 6; 78: 1s.; Pv 4: 2; 16: 21, 23; Is 28: 23; 29: 24). Estes versículos, com seu padrão métrico 3: 3, estabelecem o padrão de todo o poema.<sup>235</sup> A intenção especificamente declarada do poema é *proclamar o nome* (caráter) *de Javé e engrandecer o nosso Deus*. Javé é descrito como sendo *a Rocha*, cujas obras são perfeitas, cujos caminhos todos são *justiça* (*mišpāt*) e que é Deus de *fidelidade* (*emúnâ*), *sem iniquidade*, *justo* (*šaddīq*) e *reto* (*yāšār*).

5, 6. Uma acusação direta é feita no versículo 5, seguida pelas perguntas no versículo 6. Esta é a seqüência normal na forma literária secular. O interrogatório com o qual começa a acusação é extremamente breve, mas seu vigor é inconfundível. No padrão-*RĪB* normal o interrogatório era feito pelo mensageiro do suserano, que transmitia a acusação. A mesma pessoa fazia o apelo inicial aos céus e à terra e recapitulava os benefícios passados concedidos pelo grande rei. O paralelo é bem íntimo nestes versículos, onde Javé é o Rei e Moisés o Seu mensageiro. A corrupção de Israel, que é descrito como *geração perversa e deformada e povo louco e ignorante*, forma agudo contraste com o caráter de Javé. Era vergonhosa ingratidão um povo *louco* (*nābāl*) e ignorante (lit. “não sábio”) recompensar dessa forma a Javé, seu Pai, seu Criador e o Autor de sua nacionalidade.

7-14. Parte regular do padrão-*RĪB* era alistar os atos bondosos do suserano a favor de seu vassalo. Assim, também, o cuidado providencial de Javé para com o Seu povo fora demonstrado em muitos atos graciosos, realizados durante a história pregressa de Israel, nos *dias da antiguidade* e através de *anos de gerações e gerações*. Pais e anciãos podiam dar testemunho (7). Três grandes fatos são declarados: a eleição de Israel (8, 9), a libertação do povo no êxodo (10-12) e a dádiva de Canaã ao Seu povo por Javé (13, 14).

8, 9. No começo da história o *Altíssimo* distribuiu a cada nação

<sup>235</sup> Mesmo aqueles que não lêem hebraico podem observar as frases precisamente metrificadas no texto hebraico.

uma porção da terra por lar (Gn 10) e fixou as fronteiras dos povos em relação ao número dos israelitas. Há desacordo entre as tradições textuais neste ponto. A LXX traz *segundo o número dos filhos de Deus*, enquanto o texto massorético traz *os filhos de Israel*. Um fragmento da Caverna IV em Qumran concorda com a LXX contra o texto massorético, que parece ter sido modificado para dar a entender que Deus ordenara um plano segundo o qual o número de nações correspondesse ao número dos filhos de Israel.<sup>236</sup> Assim, se o texto da LXX for preferido, a idéia deve ser a da supervisão por algum agente celestial, uma espécie de anjo da guarda. Em qualquer caso, Israel recebera tratamento preferencial, pois Javé o escolhera para Si mesmo. Sua porção era o Seu povo e Sua herança designada era Jacó, ou seja, Israel.

10-12. Tendo designado Canaã como a herança de Israel, Javé preparou o caminho para conduzir Seu povo até lá. O êxodo é implícito. Seu cuidado durante a jornada pelo deserto é retratado em três metáforas; um vigilante que andava à volta de Israel, guardando-o como se protege a própria menina dos olhos; a águia mãe que empurra os filhotes para fora do ninho mas que paira sob eles para os sustentar em suas primeiras tentativas canhestras de aprender a voar, e um amável pastor e líder que guia Seu povo sem ajuda de quem quer que seja. A ênfase recai sobre o fato que *só Javé guiou a Israel*. A Seu lado não havia qualquer divindade pagã. Era portanto, extremamente vergonhoso que Israel se voltasse para outros deuses.

13, 14. Israel avançara através da Transjordânia até atingir *os altos da terra*. Ali a nação se fartara dos melhores produtos da terra e do gado, mel, azeite, coalhada e leite, animais gordos, o mais fino trigo e o vinho mais apurado.

15, 18. Uma acusação específica é feita agora contra Israel. A despeito de toda a bondade de Javé, *Jesurun* (*y<sup>e</sup>surûn*, lit. "aquele que é reto", SBB "o meu amado"; cf. 33: 5, 26; Is 44: 2) se comportou como um animal furioso engordado em pastos ricos. Abundantemente alimentado pela rica provisão de Javé, a ponto de ficar gordo e nédio (ou *luzidio*), Israel se recusou a dar lealdade exclusiva e fidelidade absoluta a Javé e, como um animal intratável, voltou-se contra seu Mestre e desprezou *a Rocha da sua salvação* (15). "O estômago cheio não promove a piedade, pois se considera seguro e negligencia a Deus" (Lutero). A figura que compara Deus a uma rocha (*sûr*) também ocorre nos versículos 4, 18, 30

---

<sup>236</sup> Cf. R. Meyer, "Die Bedeutung von Dt 32: 8f., 43 (IV Q) für die Auslegung des Mosesliedes", em *Verbannung und Heimkehr, Festschrift für W. Rudolph* (1961), pp. 197ss.

e 31 deste capítulo. Nos versículos 31 e 37 os deuses de outras nações também são chamados de *rocha*. Esta mesma figura é encontrada várias vezes nos salmos (18: 2, 31, 46; 31:3; 61:2; 62:2; 71:3; 89:26; 95:1, etc.) e também em 2 Samuel 22: 3. Seu objetivo parece ser representar a segurança e a imutabilidade divinas, e apresentar Deus como alguém a quem os homens podem recorrer como refúgio num mundo infestado de inimigos, tanto físicos quanto espirituais. A metáfora encontrou utilização na música da Igreja cristã em hinos como “Rocha Eterna” e “Firme na Rocha”.

O passo seguinte no declínio de Israel foi provocar o Senhor à ira com a adoração de deuses estranhos e irritá-lo com práticas abomináveis. *Ofereceram sacrifícios aos demônios* (*šēdīm*, uma palavra rara no Velho Testamento, que ocorre apenas aqui e no Sl 106: 37) e não a Deus, e a deuses que eram recém-chegados à sua terra, deuses a quem os pais não tinham *temido*, i.e. reverenciado ou adorado. Uma tradução alternativa da última linha do versículo 17, *a quem seus pais não conheceram*, preserva o paralelismo com o versículo 17b. Tão incrível era a ingratidão de Israel que preferiu tais deuses neófitos à *Rocha* que o sustentara e o Deus que a trouxera à existência. Deus é aqui retratado tanto como pai (*que te gerou*) quanto como mãe (*que te deu o ser*).

19-25. A sentença judicial é agora pronunciada. A passagem trata das maldições que caem sobre aqueles que violam sua aliança. Observando a rebelião de Israel (19), Javé determinara esconder o Seu rosto, i.e. reter o Seu favor e enviar o castigo.

21. Há aqui um jogo de palavras entre *aquilo que não é Deus* (*lō' 'ēl*) e *aquele que não é povo* (*lō' 'ām*). A frase nos lembra, imediatamente, Oséias (1: 9; 2: 23). Poeticamente há um paralelismo exato:

*A zelos me provocaram com aquilo que não é Deus;  
com seus ídolos me provocaram à ira.  
Portanto eu os provocarei a zelos com aquele que não é povo;  
com louca nação os provocarei à ira.*

A identificação de *aquele que não é povo* ou *louca nação* não é certa, mas pode permanecer simbólica sem perda do sentido. Os comentaristas têm buscado identificação com base na data que estabelecem para Deuteronômio.

22. Não haverá escape do fogo da ira divina, que *ardará até ao mais profundo do Sheol*, o lugar dos mortos, e *consumirá a terra e suas menses, e abrasará os fundamentos dos montes*.

23, 25. As maldições aqui alistadas, fome, pestilência, animais

ferozes, espada, sítio e morte, são reminiscências do capítulo 28.

**26-38.** Encontramos aqui a certeza do livramento. Esta divisão começa com a declaração *Eu disse*. Alguma nova deliberação aconteceu no coração de Deus. As palavras introdutórias podem ser traduzidas *Então eu disse* ou *Então pensei*. Os versículos seguintes expressam a esperança de livramento ou redenção. Somos elevados acima do turbilhão de acontecimentos históricos para ouvir um solilóquio do coração de Deus.

**26, 27.** Embora uma nota de esperança tenha soado no versículo 26, o que o precede não pode ser esquecido. Israel merece aniquilamento através de um espalhamento tão amplo e completo de modo que toda a sua memória se perderá. Isto, entretanto, não será realizado. Deus não chegaria a espalhar definitivamente o Seu povo para que os inimigos não viessem a dizer *A nossa mão tem prevalecido e não foi Javé quem fez tudo isso*. Este mesmo argumento é conhecido em outras partes do Velho Testamento (9: 28; Is 48:9-11; Ex 20:9, 14, 22; 36:21, etc.).

**28, 29.** Israel, infelizmente, é uma nação vazia de entendimento. Os eventos de sua história falavam alto da atividade de Javé, a *Rocha* de Israel, que os entregara nas mãos de seus inimigos. Alguns comentaristas consideram estes versículos como uma referência aos inimigos de Israel, incapazes de entender Seus propósitos em permitir que Seu povo caísse nas suas mãos. Tal interpretação é permitida pelo contexto.

**30.** O que este versículo enfatiza é que se uma força invasora comparativamente pequena foi capaz de subverter toda uma nação, a conclusão deve ser que Javé, a Rocha de Israel, entregara Seu povo ao inimigo.

**31.** Uma observação parentética enfatiza a coerência do versículo 30 ao eliminar a possibilidade de que os deuses do inimigo pudessem conseguir a vitória de seu povo. Em qualquer caso, as próprias nações, servindo como juizes (*pālil*), são obrigadas a reconhecer que se tratava de um feito do Deus de Israel (cf. Êx 14:25; Nm 23; 24; Js 2:9, 10; 1 Sm 4:8; 5:7ss.; 1 Rs 20:23-30; Dn 4:34ss.).

**32, 33.** O caráter do inimigo é retratado em vívidas metáforas. Sua nação está profundamente enraizada no mal (apresentada como comparável a Sodoma e Gomorra) e, por isso, seus frutos são venenosos e amargos.

**34, 35.** O fim dos inimigos de Israel será o julgamento divino. O fruto mau produzido por vidas malignas é conhecido por Deus e é acumulado em Seus depósitos. No tempo apropriado Deus será vingador. O termo *vingança* (*nāqām*) denota o zelo de Deus na execução da justiça. Para o contrito, o zelo divino resulta em perdão e salvação. Para os impenitentes e rebeldes, o zelo divino traz o castigo. Em Isaías 61:2 o substantivo

*nāqām* deveria provavelmente ser traduzido por “salvação”. Este conceito envolve tanto julgamento quanto graça (como também faz a palavra “justiça”, *šedeq* ou *šēdāqâ*, que algumas vezes deveria ser traduzida por “salvação” ou “livramento”, como na RSV em Is 46: 13; 51: 5, 6; 54:17; 56: 1, etc.). O versículo 35 é citado no Novo Testamento, em Romanos 12: 19 e Hebreus 10: 30. Na primeira citação, Deuteronômio é citado para apoiar a afirmação paulina de que os cristão devem viver em paz com todos os homens e que, sob circunstância alguma devem buscar vingança. Pode haver situações em que a ira de Deus é levada a efeito por agentes humanos (Rm 13: 4), mas mesmo assim é por indicação divina (Rm 13: 1). Ninguém deveria presumir que pode executar a sentença divina pelo exercício de seus próprios sentimentos de vingança. Em Hebreus 10: 30 a aplicação feita pelo escritor é bem apropriada ao contexto de Deuteronômio 32: 35, uma vez que se compreenda que o princípio enunciado por Moisés recebe uma nova aplicação. No contexto original a *vingança* (julgamento) de Deus é dirigida contra os inimigos de Israel, que colhiam assim o que haviam semeado. O próprio povo de Deus, entretanto, não estava imune a esta lei e deveria esperar colher julgamento onde haviam “profanado o sangue da aliança pelo qual fora(m) santificado(s), ultrajando o Espírito da graça” (Hb 10: 29).

**36-38.** Em contraste, o justo julgamento de Deus sobre os ímpios inimigos de Israel abrirá caminho para o perdão do povo de Deus.

**36.** Neste versículo ocorre um paralelismo interessante. O verbo *vindicar* (*dîn, fazer justiça*) é posto em paralelo com o verbo *compadecer-se* (*nāham*). Um ato legal traz o livramento, que é uma demonstração de compaixão.

**37, 38.** Embora Javé Se volte favoravelmente para Seu povo, Ele lhes demonstra a loucura de sua confiança anterior nos ídolos, aos quais ofereciam sacrifícios e libações.

**39-42.** A palavra do próprio Javé é agora oferecida como confirmação da palavra do poeta. Falando na primeira pessoa. Javé proclama Sua exclusiva divindade. *Eu sou, Eu somente e mais nenhum deus além de mim*. Os falsos deuses são impotentes. Somente Javé pode matar e dar vida, ferir e sarar; e nenhum poder, no céu ou na terra, pode livrar alguém de Suas mãos.

**40.** Levantar a mão era o gesto característico de alguém que fazia um voto. O gesto provavelmente significava que a pessoa invocava Deus como testemunha. A fórmula costumeira dos votos era “Como vive Javé”. Javé jurava por Seu próprio nome, *Como Eu vivo para sempre*.

**41, 42.** A terrível natureza do zelo de Deus é agora descrita em vívidos detalhes. A expressão *minha espada reluzente* significa literalmente

“o relâmpago da minha espada” e pode ser traduzida “minha espada faiscante” (cf. Na 3: 3; Hc 3: 11; Ez 21: 9s.). Javé é retratado como um guerreiro que se arma para a batalha (Êx 15: 3; Is 42: 13; 59: 17). Ele empunha e maneja o *juízo* como se fosse uma arma, para trazer a punição contra Seus adversários. As metáforas de *setas embriagadas de sangue* e de uma *espada devorando carne* sugerem cenas de verdadeira carnificina (cf. Is 34: 5ss.; 49: 26; 63: 3-6; Jr 12: 12; 25: 30-33; 46: 10; 50: 25-32). *As cabeças cabeludas do inimigo* pode ser uma expressão poética para indicar a grande força do inimigo, demonstrada pelos cabelos longos (cf. Sansão), ou o fato de que eles eram consagrados para a batalha. Contudo, o termo traduzido por *cabeludas* (*pera'*) pode significar “cabelos” ou “líder”. Neste último caso, a frase significaria “da cabeça dos líderes do inimigo”.

43. A exortação final do poeta, dirigida às nações do mundo, conclama-as a louvar o Deus de Israel, que vinga o sangue de Seus servos e executa juízo contra Seus inimigos e “cobre” Sua terra e Seu povo. O verbo “cobrir” (*kippēr*), freqüentemente traduzido por “fazer expiação” é tirado do vocabulário religioso e se refere ao ato divino pelo qual se efetua a expiação. Deus é apresentado aqui como aquele que limpou e cobriu a culpa de Seu povo e de Sua terra. Além de perdoar Seu povo, Javé lhe cobre as ofensas. Tanto a presença de inimigos impuros quanto os males morais e culturais de Israel tinham contaminado a terra, fazendo tal expiação necessária.

44-47. Com o versículo 44 retomamos a narrativa em prosa. Moisés e Josué recitaram as palavras do poema perante o povo e lhes ordenaram pessoalmente: *Aplicai o vosso coração a todas as palavras que hoje testifico entre vós.* Além disso, os israelitas deveriam se esforçar para que seus filhos também observassem a lei de Deus. O cântico e a lei parecem se fundir nestas últimas instruções. O elemento mais importante era a lei. Mesmo uma peça importante como o cântico precisava ser colocado em conjunção com a lei de Deus. Finalmente, Moisés declarou que a lei não era uma coisa vã, mas a própria vida de Israel, através da qual a nação desfrutaria de longevidade na terra que Deus lhe dava a possuir.

## VI. MOISÉS SE PREPARA PARA A MORTE E ABENÇÕA O POVO (32:48 – 33:29)

A hora da morte de Moisés se aproximava. Ele subiu ao Monte Nebo para avistar de longe a terra prometida e, então, entregar ao povo sua derradeira bênção antes de morrer.

## a. Moisés recebe a ordem de subir ao Monte Nebo (32: 48-52)

48. Moisés pronunciou seu discurso final e *naquele mesmo dia* Javé falou com ele (cf. 3: 27; Nm 27: 12-14).

49. À ordem de Deus Moisés subiu ao *monte* (alturas) *de Abarim, ao Monte Nebo*, onde haveria de morrer (Nm 27: 12). Os altos de Abarim devem ser identificados com um dos maciços rochosos situados próximo à margem setentrional do Mar Morto. Provavelmente o Monte Nebo era um dos picos mais proeminentes. O Monte Nebo atual oferece uma vista favorável do Vale do Jordão e é tradicionalmente identificado com o local mencionado em Deuteronômio.

50. Moisés haveria de morrer sobre um monte, tal como acontecera com Arão, seu irmão, sobre o Monte Hor (Nm 20: 22-29; 33: 37-39).

51. Javé recorda o fato de que Moisés prevaricou (traiu a confiança, *mā'al*) contra Ele entre o povo em Meribá de Cades (1: 37; 3: 26; 4: 21; Nm 20: 10ss.; 27: 14b), deixando de vindicar a santidade de Javé (RSV *Não me reverenciaste como santo*). O pecado específico de Moisés não é fácil de descobrir. Muitas sugestões têm sido feitas, e.g. Moisés feriu a rocha duas vezes, assim demonstrando raiva; ou Moisés fez reivindicações pessoais orgulhosas e arrogantes ao afirmar "Porventura faremos nós sair água desta pedra para vós outros?"; ou, seguindo a sugestão do Salmo 106: 32, 33, o povo provocou Moisés a falar irrefletidamente; ou Moisés e Arão deixaram de conduzir o povo depois do relatório dos espias. Seja qual tenha sido a ofensa, ela resultou na diminuição da autoridade de Javé. Este versículo torna difícil aceitar a teoria de que o sofrimento de Moisés fora vicário.

52. Foi concedido a Moisés ver a terra à distância. A tradução da SBB, *defronte de ti*, significa literalmente "de perante" (*minneged*). É traduzida pela JPSA à *distância*, que capta de maneira feliz o sentido da expressão.

## b. A bênção de Moisés (33: 1-29)

Este longo salmo introduzido aqui em Deuteronômio possui algumas características incomuns. Os críticos literários não têm tido facilidade em associá-lo a qualquer das comumente identificadas fontes do Pentateuco. Além do mais, ele aparece abruptamente, sem qualquer elo evidente com os capítulos 32 ou 34, a não ser que seja interpretado como a bênção de uma figura patriarcal às portas da morte. Apresenta certos traços reminiscentes de hinos de guerra tais como os encontrados em Juízes 5, Salmo 68 ou Habacuque 3. Linguisticamente apresenta um bom

número de usos léxicos e gramaticais arcaicos.

O poema em si começa com uma divisão em que a majestade de Javé é descrita (2-5). A descrição aqui faz lembrar a teofania de Habacuque 3. Esta divisão termina com uma referência à assembléia das tribos (5). Segue-se uma longa divisão em que aparece uma série de bênçãos, uma para cada tribo (6-25). O poema termina com uma divisão marcada pelo louvor a Javé, acompanhado de reflexões sobre a graça deramada sobre Israel (26-29).

A interpretação do poema é difícil. A tribo de Simeão não é mencionada. Rúben parece estar em perigo. Dã é localizada ao norte da terra, na região de Basã. A extensa bênção pronunciada em favor de José e seus filhos, Efraim e Manassés, aponta para uma época em que estas duas tribos ocupavam lugar proeminente na confederação tribal da região montanhosa. Características como essas apontam para uma época da história de Israel quando as tribos já se achavam estabelecidas e Dã já migrara para o norte (Jz 18). Estudos das formas ortográficas e gramaticais do poema sugerem uma data não mais recente que o século X A.C. para sua forma final, embora possa ter-se originado num período anterior, talvez no século XI A.C., o que concordaria com as alusões históricas<sup>237</sup> inferidas do próprio poema. Naquela época Judá estava sendo pressionado pelos filisteus, Rúben sofrera grandemente nas mãos dos amonitas (6), Efraim e Manassés tinham alcançado proeminência entre as tribos (13-21), Gade havia migrado (22), ao passo que a atividade dos fenícios estava começando na área de Aser (24, 25).

Tudo isto levanta a questão da exata natureza de uma bênção final que Moisés tenha porventura dado às tribos. É perfeitamente concebível que alguém que tivesse conduzido as tribos por tanto tempo fizesse um depoimento sobre elas antes de sua morte, e bem poderia tê-las caracterizado em termos do que conhecia a seu respeito. Tendo em vista que era o profeta *par excellence* (18: 15; 34: 10), Moisés podia ter predito o futuro e assim ter visto o que Israel viria a ser em tempos vindouros, embora num período não muito distante da sua época. Por outro lado, não é impossível que um editor simpático à pessoa de Moisés, tendo coletado suas declarações, as tenha editado de maneira a refletir fielmente o espírito das bênçãos mosaicas, atualizando assim as palavras de Moisés. O poema poderia, assim, partilhar do caráter geral de Deuteronômio como um todo, isto é, representar uma reflexão madura sobre, e uma rerepresentação de obras anteriores de Moisés.

1. Este versículo representa a nota introdutória do editor final.

---

<sup>237</sup> F. M. Cross, *Studies in ancient Yahwistic poetry* (1950), p. 186. I. L. Seeligmann "A Psalm from pre-regal times", *VT*, XIV. 1, Jan. 1964, p. 90.

Moisés é chamado de *o homem de Deus* (cf. Js 14: 6), título usado para profetas em outras partes do Velho Testamento (cf. 1 Sm 9: 6, 10; 1 Rs 13: 1, 8; 17: 18; 2 Rs 4: 7, 9, 16, etc.). Ele é apresentado ao conceder uma *bênção* (*b'ērākā*) antes de sua morte, à maneira dos patriarcas (Gn 27: 7; 49: 1; 50: 16). Tais bênçãos eram mais do que simples desejos e, uma vez pronunciadas, levavam consigo a promessa de cumprimento. A expressão *os filhos de Israel* é mais comum em outras partes do Velho Testamento do que em Deuteronômio, onde a descrição normal para o povo de Javé é "todo o Israel" (consultar o comentário sobre 1: 1).

2-5. Estes versículos, juntamente com 26-29, tratam do louvor a Javé, que libertara o Seu povo. Os versículos intercalados (6-25) referem-se às bênçãos impetradas sobre as tribos. Mesmo que as bênçãos fossem omitidas, os versículos 2-5 e 26-29 constituiriam uma poema significativo e inteligível. Tem sido conjecturado que as bênçãos foram inseridas num antigo salmo de louvor e agora se encontram envolvidas pela primeira e pela última divisões do hino. Tal proposta é de difícil comprovação. Os métodos dos antigos escritores eram diferentes dos nossos e não é impossível que um escritor tenha começado com louvor a Javé, mudado a ênfase para bênção e depois retornado ao louvor.

2, 3. A atividade de Javé ao conduzir Seu povo desde o Sinai é aqui rememorada. O tema do versículo 2 aparece em termos quase idênticos no cântico de Débora (Jz 5: 4, 5) e no salmo de Habacuque (3: 3). Javé se apresenta vindo do Sinai e raiando como o sol sobre Israel desde Seir, brilhando desde o Monte Parã, aproximando-se desde Ribebote-Codes (Heb; cf. Meribá de Cades em 32: 51), possivelmente o deserto de Cades, com chama de fogo em Sua mão direita. Leves modificações na vocalização do texto hebraico e uma emenda na última cláusula do versículo 2 oferecem a seguinte tradução:<sup>238</sup>

*Com Ele estavam miríades de santos, 239*  
*À Sua destra seguiam os poderosos. 240*  
*Sim, os guardiães dos povos,*

<sup>238</sup> F. M. Cross, *Studies in ancient Yahwistic poetry* (1950), p. 189.

<sup>239</sup> Esta tradução segue o Targum, a Vulgata e em parte a LXX. A vocalização massorética é *'ittôm rib<sup>e</sup>hôt qedōšim*. O *h* na primeira palavra é considerado um sufixo da terceira pessoa do masculino singular, e o *m* é considerado enclítico. Consultar F. M. Cross, *ibid.*, p. 203.

<sup>240</sup> Esta tradução envolve algumas mudanças num texto obscuro, de *'šdt lmw* para *'šr 'lm*. Em termos da ortografia do século X o *waw* final é omitido, mas de modo mais completo a leitura proposta é *'ašerū 'elim*. F. M. Cross, *ibid.*, p. 205.

*Todos os santos estão à Tua mão,  
Eles se prostram a Teus pés,  
Eles executam as Tuas decisões.*

Tal proposta apresenta Javé saindo em socorro de Israel acompanhado pelas hostes celestiais de santos e poderosos que têm sob seu cuidado as nações da terra (32: 8, 9). Contudo, variantes textuais das versões grega, siríaca, latina e aramaica sugerem que o texto foi muito mal preservado e que há abordagens alternativas para o texto.<sup>241</sup> Assim, a JPSA traduz:

*O Senhor veio de Sinai; resplandeceu sobre eles desde Seir.  
Apareceu desde o Monte Parã, e aproximou-se, vindo de  
Ribeboth-Kodesh,  
Com o relâmpago a iluminá-los à Sua direita.  
Amoroso, sim, para com o povo,  
Os teus santos estão todos em Tua mão.  
Eles seguiram os Teus passos,  
aceitando os Teus pronunciamentos.*

4, 5. Aqui, também, a interpretação é extremamente difícil. Várias tentativas têm sido feitas para a reconstrução do texto. Alguns comentaristas observaram que o versículo 21b, revisado com base na LXX, é muito semelhante a uma frase do versículo 5, sugerindo que o versículo 21b possa ter pertencido a esta parte do poema em sua forma original. Até onde vai nossa atual capacidade de reconstrução do sentido destes versículos, eles parecem se referir à organização de Israel no deserto, quando Moisés deu a lei de Deus às tribos reunidas e quando Javé se tornou rei em Israel. A descrição de Israel como *Jesurun* é um título honorífico (32: 15).<sup>242</sup>

A designação de Deus como *rei* não é comum no Velho Testamento, embora o conceito de Seu reinado, *i.e.* Seu governo e domínio, seja bastante comum (Nm 23: 21; Jz 8: 23; Is 33: 22).<sup>243</sup> A presente passagem pode ser entendida como uma referência ao reinado teocrático de Javé sobre Israel, a quem Moisés, como representante terreno de Javé, mediara a aliança. Algum acontecimento histórico específico parece es-

<sup>241</sup> Comentários mais extensos devem ser consultados quanto a outras sugestões sobre este texto difícil.

<sup>242</sup> A raiz *y-š-r* sugere um sentido semelhante a "o reto". Cf. 33: 26; Is 44: 2.

<sup>243</sup> A representação da aliança de Javé com Israel na forma literária de um tratado de suserania é um reconhecimento tácito de Sua soberania. Deuteronômio como um todo dá testemunho desta forma literária e do conceito subjacente.

tar em vista, provavelmente a manifestação divina no Sinai. A SBB traz *Então o Senhor se tornou rei ao seu povo amado*, mas o texto não exige tal tradução. A NEB traduz do seguinte modo: *Então um rei se levantou em Jesurun, quando os chefes do povo foram reunidos com todas as tribos de Israel*. Nesta hipótese a referência não é à entronização de Javé. Na verdade o nome Javé não ocorre na passagem e é apenas uma inferência como sujeito do verbo na terceira pessoa do masculino singular.

6-25. As bênçãos vêm a seguir sem interrupção. A interpretação das várias bênçãos nem sempre é fácil, de modo que uma certa parcela de conjectura é inevitável. As tribos são geralmente apresentadas com uma breve frase em prosa que não faz parte da estrutura poética, e.g. *E de Levi disse* (8). Em todos os casos a bênção propriamente dita está em poesia.

6. Rúben. A frase introdutória não acontece aqui. A bênção é expressa como um desejo. *Viva Rúben, e não morra*. Alguns tradutores traduzem a segunda frase *embora seus homens sejam poucos*. Isto pode dar a entender que ao tempo em que o poema foi escrito a tribo estava em perigo de extinção. As listas de censo em Números 1 e 26 mostram que Rúben ainda era uma tribo numerosa, longe da extinção. Mais tarde, no século XI A.C., quando Rúben sofreu repetidamente com as incursões dos amonitas, tal declaração teria mais sentido. É tentador, portanto, considerar este versículo como uma representação do estado de coisas no século XI A.C. Moisés pode ter feito uma declaração tal como: "que Rúben, a despeito de seu tamanho, jamais seja diminuído!" Havia alguma característica em Rúben que fizesse desta possibilidade uma probabilidade? Em Gênesis 49: 4 ele é descrito nos seguintes termos: "Instável como a água, não terá a proeminência". Parece razoável que um líder do calibre de Moisés possa ter discernido em Rúben alguma fraqueza e tivesse se referido a ela em seu depoimento final. O que realmente aconteceu encontrou expressão no poema.

7. Judá. O dito sobre *Judá* é uma intercessão pela ajuda de Javé em tempo de necessidade. Há problemas de tradução na terceira linha. O texto hebraico traz literalmente *com suas mãos ele contende*. Outras traduções propostas são: *Ó Javé, aumenta a sua força!*<sup>244</sup> e *Por meio de suas mãos (ó Deus) luta por ele*. Alguns ainda omitem a linha, como intraduzível. A que período poderia tal oração se referir? Deve-se notar que Simeão, que ficava a sudoeste de Judá, não é jamais mencionado neste poema, podendo-se assim argumentar que Simeão não foi reconhecido como uma tribo independente. Neste caso, uma data depois do desaparecimen-

---

244 F. M. Cross, *op. cit.*, p. 219.

to de Simeão como grupo tribal próprio e de sua absorção por Judá parece possível.

A expressão *introduze-o no seu povo* pode ter referência à divisão do reino ou, se a frase for traduzida e vem *Tu ao seu povo*.<sup>245</sup> a situação descrita pode refletir as intrusões dos filisteus ocorridas nos séculos XII e XI A.C. Esta sugestão ganha força com a última cláusula, e *sê Tu ajuda contra os seus inimigos*. A falta de referência à monarquia também pode ser significativa. Nenhuma destas interpretações é definitiva, mas todas sugerem uma data não mais recente que o século X e talvez tão recuada quanto os séculos XI e XII A.C. Onde ficaria Moisés nesta hipótese? Poderia ter escrito uma frase geral como *Ó Javé, dá ouvidos a Judá e vem em seu auxílio em qualquer hora de necessidade*.

8-11. Levi. A bênção é introduzida pela fórmula padrão e também tem forma de oração. Um estudo profundo do texto hebraico revela que os versículos 8-10 diferem do versículo 11 tanto em ortografia quanto em métrica. Enquanto o versículo 11 contém muitos arcaísmos, os versículos 8-10 são caracterizados por uma ausência de grafias do século X A.C. e de formas arcaicas, bem como pela presença de formas mais regulares como o pronome relativo *’āšer*, o artigo e o sinal do acusativo definido. Na verdade, estes três versículos estão isolados em meio ao seu contexto devido a estas características. Alguns eruditos têm sugerido que eles representam ou uma revisão de material mais antigo ou, talvez, uma adição editorial posterior que visava deixar claro qual era a função da tribo de Levi. Qualquer das duas sugestões é de difícil comprovação. Se somente o versículo 11 representa a bênção original, esta era bastante geral, constituindo-se de uma prece para que Javé aceite o trabalho de Levi e derrote os seus inimigos.

8. O texto hebraico não contém o verbo *Dá*, incluído pela SBB. A primeira parte do versículo diz: *Que o Teu Tumim e o Teu Urim estejam com o Teu fiel*. O Urim e o Tumim eram provavelmente duas pedras achatadas.<sup>246</sup> Uma conjectura é que cada um deles tinha gravado em cada lado as palavras *Urim* (derivado da raiz *’arar*, “amaldiçoar”) e *Tumim* (derivado da raiz *tāmam*, “ser perfeito”). Quando as pedras eram tiradas do peitoral do sumo-sacerdote (Êx 28: 30; Lv 8: 8) e lançadas ao solo, a resposta seria Não se ambas as pedras mostrassem *Urim*; se ambas mostrassem *Tumim* a resposta seria Sim. A presente referência nos indica a posse de tais pedras pelo sumo-sacerdote da tribo de Levi. Se o texto massorético permanecer inalterado, temos aqui um pedido para que o uso

245 F. M. Cross, *op. cit.*, pp. 190, 218 nº 25.

246 Consultar o artigo de J. A. Motyer, *NDB*, vol. 3, p. 1642.

de Urim e Tumim seja concedido a Levi, o que implica numa reivindicação da função sacerdotal. As alusões históricas a *Massá* e *Meribá* não são inteiramente claras (cf. 6: 16; 9: 22; 32: 51). As narrativas de Êxodo 17: 1-7 e Números 20: 1-13 se referem a atos de rebelião, quando Israel murmurou e Deus lhes deu água da rocha. Estas narrativas, entretanto, não fazem menção de Levi, de modo que o significado preciso das referências históricas não é claro, a não ser que Moisés e Arão, como líderes da tribo, a estavam representando no julgamento. A presente passagem sugere que a tribo de Levi foi aprovada nestas ocasiões e alguns escritores têm conjecturado que eles poderiam ter agido como agiram em Horebe (Êx 32: 25-29) ou em Sitim, com referência a Baal-Peor (Nm 25: 1-9).<sup>247</sup>

9. A tribo de Levi colocara seu serviço a Javé acima de todos os laços de parentesco (Mt 10: 37, 38; Lc 14: 26). Isto os levou a se dedicarem ao serviço de Javé, de modo que em tempos de crise nacional, quando alguns dentre o povo se desviavam adorando outros deuses, os levitas administravam julgamento rápido e severo aos malfetores, fossem eles quem fossem, membros de suas famílias ou não. Assim, no incidente do bezerro de ouro em Êxodo 32: 25-29 eles usaram a espada contra seus irmãos (cf. Nm 25: 8). Em tais ocasiões os levitas manifestaram um espírito que é aqui atribuído a toda a tribo. *Somente Teus preceitos eles observaram e guardaram a Tua aliança* (JPSA).

10. Tal devoção provocou a indicação de Levi para uma dupla função; primeiramente guardar a lei e ensiná-la (9b) e, em segundo lugar, realizar os vários serviços associados à oferenda de sacrifícios. A área de ensino é definida como os *juízos* (*mišpāṭim*, “normas”, “decisões judiciais”) e a *lei* (*tôrâ*, “ensino”, “instrução”).

Na área de atividades cerimoniais eles deveriam trazer incenso perante Javé (lit. “colocarão incenso em tuas narinas”) e para oferecer *holocaustos* (*qalil*) sobre Seu altar. As funções esboçadas nos versículos 9 e 10 seriam normais para os levitas sacerdotes na época em que o culto no Templo estivesse organizado.

11. A oração pela bênção sobre Levi é acompanhada por uma oração pelo desbaratamento de seus inimigos. A *obra de suas mãos* indica os seus “empreendimentos”. Não é claro que tipo de ocasião poderia ter evocado tal oração, embora Gênesis 49: 5-7 se refira a uma ocasião em que Levi era uma tribo muito belicosa. A narrativa das rebeliões de Coré contra Moisés e Arão (Nm 16: 1-11) pode nos oferecer um ponto de referência.

<sup>247</sup> P. Buis e J. Leclercq, *Le Deutéronome* (1963), p. 208.

Como já vimos, o versículo 11 é caracterizado por ortografia antiga e formas arcaicas, sendo considerado por F. M. Cross como o único elemento genuinamente antigo da divisão dedicada a Levi.<sup>248</sup>

12. Benjamim. Em seguida às palavras introdutórias há uma declaração a respeito de Benjamim que nem é bênção nem é oração. Benjamim, *o amado (yādq̄d) de Javé* é apresentado morando em segurança em companhia de Deus. A expressão *todo o dia o Senhor o protegerá* (SBB) pode ser traduzida *o Exaltado paira sobre ele*, seguindo uma leve emenda.<sup>249</sup> A frase final *e ele descansará nos Seus braços* pode indicar que Benjamim descansa entre os ombros de Javé, isto é, no lugar de afeto e proteção. A JPSA traduz:

*Amado do Senhor, repousa seguro junto a Ele;  
Ele sempre o protege, enquanto descansa entre Seus ombros.*

Se a referência é mesmo ao repouso de Benjamim entre os ombros de Javé (ou *vivendo entre Suas colinas*), não há qualquer sugestão aqui de que o santuário central onde Javé habitava se situava na área de Benjamim, fosse em Nobe (durante o reinado de Saul), fosse em Jerusalém (o tabernáculo de Davi ou o Templo de Salomão).<sup>250</sup>

Por outro lado, o quadro descrito pode ser o de uma criança assentada nos ombros de seu pai, *i.e.* entre seus ombros. Não há nada aqui que exija uma data tão recente quanto a época de Saul, de modo que a passagem pode remontar a alguma declaração original do próprio Moisés.

13-17. José. Esta é a mais longa das bênçãos. Sua primeira parte (13-16) é realmente uma bênção, expressa em linguagem elevada. O termo “mais excelente” ou “abundância” (*mēged*) ocorre cinco vezes nesta divisão. As partes do poema são construídas em unidades simétricas. A bênção é relacionada a Gênesis 49: 25, 26, e ambos os poemas são cheios de imagens bem conhecidas na poesia cananita. As áreas da natureza mencionadas no poema são virtualmente personificadas, embora este seja apenas um recurso literário. José é apresentado como as duas tribos, Efraim e Manassés (17).

13. O versículo é representado em hebraico por uma tricola (grupo de três elementos, chamados cólons). A terra de José é abençoada com a abundância dos céus acima e a abundância do solo embaixo. O ter-

<sup>248</sup> F. M. Cross, *op. cit.*, pp. 191, 220 n<sup>o</sup> 29.

<sup>249</sup> F. M. Cross, *op. cit.*, p. 223, n<sup>o</sup> 38, onde *‘ēlī hōpēp ‘ālāyw* substitui *‘ālāyw hōpēp ‘ālāyw*.

<sup>250</sup> A sugestão foi feita por S. R. Driver, *Deuteronomy* (ICC, 1902), p. 404.

mo “mais excelente” (*meğed*) é paralelo ao termo “bênção” (*b<sup>e</sup>rākā*) em Gênesis 49: 25, 26. O substantivo *profundezas* (*tehom*) aparece em outras partes do Velho Testamento (Gn 49: 25; Êx 15: 5, 8; Hc 3: 10) e com muita frequência na literatura ugarítica (cananita) num sentido personificado. Aqui não aparece artigo, de modo que o sentido deve ser *Tehom jazendo embaixo*, como um grande monstro. Trata-se de um símbolo vívido e embora o termo possa remontar à antiga mitologia do Oriente Próximo, já perdeu tal significado aqui.

14. Dois cólons tri-acentuados formam a segunda frase, com um contraste entre a abundância de colheitas do sol e a rica produção dos meses (lua). O sol e a lua estão relacionados às estações e por isso são considerados influentes sobre as colheitas de cada estação. Ambas as palavras aparecem sem artigo, em forma personificada.

15. Temos, a seguir, uma bicola tri-acentuada que oferece um paralelismo entre as montanhas antigas e os outeiros eternos, ambos fontes da abundância de José (cf. Gn 49: 26).

16. A referência agora é ao fruto abundante da terra e da sua plenitude, e ao favor dAquele que habitava na sarça, *i.e.* Javé. A SBB parafraseia *aquele que apareceu na sarça*, o que é coerente com a narrativa em Êxodo. Todavia, como na ortografia do século X as únicas consoantes a aparecer seriam *sn*, a palavra que atualmente consta do texto, *snh*, agora vocalizada de modo a significar “sarça”, pode ter sido “Sinai”, que seria um termo muito mais significativo no pensamento de Israel do que a sarça onde Moisés encontrou Javé. Assim, o versículo 16b pode ter dito *o favor dAquele que habitava em Sinai*.

A oração é que tais bênçãos caíssem sobre a cabeça de José e sobre a cabeça daquele que era líder entre seus irmãos. José é assim descrito como líder ou figura dominante na confederação tribal. As tribos de Efraim e Manassés<sup>251</sup> ocuparam tal posição de modo mais ou menos contínuo, pois eram as mais numerosas da parte setentrional. Isto, todavia, se tornou evidente bem cedo na história de Israel após a conquista. Na presente passagem não há qualquer tentativa de tratar Efraim e Manassés separadamente. Historicamente as duas tribos permaneceram juntas como o cerne do reino de Israel, ao norte, ocupando entre si uma porção considerável da terra prometida. Pode-se argumentar que ao tempo de Moisés a tribo era reconhecida apenas sob o nome de seu proge-

---

251 Segundo Gn 1: 51s., o nome Manassés (*menašseh*, da raiz *našā*, “esquecer”) foi escolhido por José porque *Deus me fez esquecer todas as minhas aflições e toda a casa de meu pai*, ao passo que o nome Efraim (*eprayim*, da raiz *perí*, “fruto”) foi escolhido porque *Deus me fez próspero na terra da minha aflição*.

tor maior, José, porque a divisão posterior da tribo em duas grandes sub-tribos não era relevante (cf. Gn 49). Eventos posteriores tornaram mais significativa a divisão de José em Efraim e Manassés. Tal divisão ajudou a manter a força tribal em doze, depois que Levi foi retirado dentre as tribos por não possuir uma herança própria. Teria Moisés discernido características em Efraim e Manassés que o levassem a declarar tal proeminência em termos gerais, ou teria sido a terra distribuída entre eles de tal modo a sugerir a idéia? A maior parte da linguagem dos versículos 13-16 é perfeitamente geral e não aponta especificamente para qualquer período histórico em particular. Incidentalmente, Josué, que deveria suceder a Moisés em tempo oportuno, pertencia à tribo de Efraim (cf. Nm 13: 8).

17. Este é um versículo bem longo, contendo seis linhas tri-acentuadas e dispostas em pares. O simbolismo geral é militar. José é descrito como o *touro primogênito* de Javé, possuindo a imponência e os chifres de um *boi selvagem* ou búfalo (*r'e'êm*).<sup>252</sup> Com seus chifres ele fere as nações e empurra os povos até os confins da terra. Finalmente, José, o rechaçador dos povos, é definido em termos das *miríades* (*rib<sup>e</sup>bôôt*) de Efraim e os *milhares* (*'alāpîm*) de Manassés. O termo *milhar* (*'elep*) indica aqui, como em muitos outros lugares do Velho Testamento, um agrupamento militar (cf. Nm 1).

18, 19. Zebulom e Issacar. 18. Zebulom, em suas viagens (*saídas*), e Issacar, em suas *tendas*, são convocados a se regozijarem.

19. Este versículo é particularmente difícil, tanto para o tradutor quanto para o intérprete. A primeira parte do versículo parece sugerir algum tipo de cerimônia cultual. As duas tribos são apresentadas convocando *povos* (JPSA *seus parentes*, vocalizando o hebraico como *'ummām*) ao monte, onde oferecerão *sacrifícios legítimos*, i.e. oferecidos com a atitude correta (JPSA *sacrifícios de sucesso*). A última referência é obscura. Uma vez estabelecidas as tribos, o Monte Tabor, localizado entre elas, se tornou um local onde a adoração era proibida (Os 5: 1).

A última frase neste versículo sugere uma conexão com o mar. Segundo Josué 19: 10-16 Zebulom não atingia o mar, mas Gênesis 49: 13 parece indicar que em alguma época Zebulom teria sido uma tribo marítima, com acesso ao mar (Galiléia ou Mediterrâneo). Issacar, também, pode ter tido acesso ao Mar da Galiléia. *A abundância dos mares e os tesouros escondidos da areia* se referem ao resultado da pesca e do comércio (Gn 49: 13, 14). Não é impossível que Zebulom e Issacar ofe-

---

252 O termo hebraico provavelmente deriva do acadiano *rimu*, que indicava uma espécie de boi muito grande, mencionado em documentos assírios.

recessem rotas de escoamento para produtos marítimos sem possuírem herança no litoral da Palestina.

20, 21. Gade. A possessão de Gade ficava na Transjordânia (Dt 2; 3; Nm 32), na área central que controlava os planaltos a leste da metade inferior do Jordão, sendo descrita aqui como *o melhor da terra*.

20. A expressão *aquele que faz dilatar a Gade* não é clara. Pode ser uma referência a Javé, e neste caso teríamos uma convocação para abençoar a Javé, e não a tribo. Por outro lado, pode ser uma declaração geral de que todos que ajudarem Gade a prosperar serão abençoados. Uma tradução alternativa, baseada numa revocalização do particípio *aquele que faz dilatar (marhīb)* de modo a ler *merhāb*, “terras amplas”, seria *Bendita seja a ampla terra de Gade*.<sup>253</sup> Gade é então descrito como uma leoa que despedaça o braço e o alto da cabeça.

21. Outra característica de Gade é que ele escolhera para si a melhor parte. A segunda frase neste versículo é obscura. A palavra traduzida por *do chefe* na SBB, *sāpān*, significa “estimado” em hebraico pós-bíblico. A JPSA traduz *Ele viu a melhor escolha para si mesmo, pois ali estava a porção de um líder honrado*. Uma outra tradução sugerida é *Pois ele deseja ardentemente a porção de um comandante*.<sup>254</sup>

A parte final do versículo é composta de três frases. Alguns comentaristas transpõem esta parte do poema para a sua introdução, seguindo talvez os versículos 4, 5, onde as atividades de Javé são descritas em termos mais gerais. Mas ainda parece possível deixar o texto tal como se encontra e entender as palavras como uma referência a Gade, que *marchou adiante de seu povo para cumprir o desígnio do Senhor e as Suas decisões para com Israel* (JPSA). A LXX lê *E os líderes do povo se reuniram em assembléia*. O hebraico das duas últimas linhas diz literalmente “Obras justas realizou Javé, os seus juízos com Israel”, o que poderia ser interpretado “Atos de salvação realizados por Javé, Seus atos redentores em favor de Israel”. Tal variedade de traduções sugere que o sentido real da passagem permanece obscuro.

22. Dã. Dã era uma das três tribos situadas ao norte, na região da Galiléia. O dito aqui é uma simples afirmação, uma espécie de aforismo com pouco conteúdo. Dã é descrito como um *leãozinho*.

A segunda linha, conforme traduzida pela SBB e outras versões, levanta um problema. Não há uma associação original entre Dã e Basã.

<sup>253</sup> F. M. Cross, *op. cit.*, pp. 194, 234 n<sup>o</sup> 66.

<sup>254</sup> F. M. Cross, *op. cit.*, pp. 194. 235 n<sup>o</sup> 71, lendo *kī yiššōm* em lugar de *kī šām*, como traz o texto massorético. A raiz *n-š-m* indica “respirar”, “ofegar”.

Dã somente migrou para o norte muitos anos depois da conquista (Jz 18). Se o elo entre Dã e Basã puder ser estabelecido, o versículo aponta para uma data nos séculos XII ou XI A.C. Todavia, um indício para uma tradução alternativa nos vem de Gênesis 49: 17, onde Dã é descrito como uma víbora. Se tomarmos a palavra *bāšan* como uma cognata da antiga palavra ugarítica ou proto-sináitica *b-t-n*, “serpente”, poderemos traduzir:

*Que salta (fugindo) de uma serpente.*<sup>255</sup>

A questão, todavia, permanece aberta. Os versículos 22-25 parecem ligar Dã, Naftalí e Aser à região da Galiléia.

23. Naftalí. Esta tribo, também situada próximo à Galiléia, é descrita como *saturada de favores e cheia da bênção de Javé*. A frase descritiva final é de compreensão mais difícil. O termo traduzido pela SBB como *lago*, *yām*, às vezes significa “ocidente”, de modo que esta linha poderia dizer *ele herdará o oeste e o sul*. Em tal caso o sentido fica obscuro. Se a palavra realmente significar *lago*, i.e. o Mar da Galiléia, a expressão é fácil de entender. Naftalí herdaria o lago. O que *o sul* representa não é claro.

24, 25. Aser. O dito acerca de Aser é formulado como um desejo. Tal como em Gênesis 49: 20, observa-se a fertilidade de seu território. Ele é *abençoado acima dos (outros) filhos*, i.e. ele é grandemente abençoado. A expressão *agrada a seus irmãos* parece indicar que ele era tido em alta estima pelas outras tribos. A última frase do versículo 24, *Banhe em azeite o seu pé*, deve ser entendida com um desejo que Aser possa desfrutar de prosperidade. Os planaltos da Galiléia eram famosos por seus olivais e tanto Josefo<sup>256</sup> quanto um dos Midrashim judaicos se referem ao fato.<sup>257</sup> Este midrash contém o dito: “É mais fácil criar uma legião de azeitonas na Galiléia do que criar um filho na Palestina.” Aser se estendia ao longo da costa desde Acre até Tiro. Também se encontrava no caminho dos invasores que atacavam a Palestina. O elo entre os dois desejos pode ser um trocadilho envolvendo duas palavras hebraicas, já que *min’āl* pode significar tanto “sandália” quanto “tranca” ou “ferrolho”.

26-29. A canção final de louvor. Os versículos finais deste longo poema voltam ao louvor com que ele foi iniciado. O raro apelativo

255 F. M. Cross, *op. cit.*, pp. 194, 236, 237.

256 Flávio Josefo, *Guerras*, II. 21. 2

257 *Midrash Bereshith Rabba*, 20.

dado a Israel, *Jesurun*, aparece tanto no versículo 5 quanto no versículo 26. Algumas tentativas têm sido feitas de oferecer um elo entre os versículos 5 e 26, e alguns comentaristas o encontram no versículo 21b. Todavia as provas não são claras ou conclusivas e tudo deve permanecer como conjectura, por enquanto. O que parece bem evidente é que os primeiros versículos retratam Javé vindo em socorro de Seu povo acompanhado de hostes celestiais, sendo afinal reconhecido como Rei sobre Israel na assembléia das tribos. Os versículos finais (26-29) apresentam Javé, o Deus de *Jesurun*, expulsando os inimigos de Israel e capacitando-o a ocupar a terra prometida.

26. O Deus ('*él*) de Israel é aqui descrito como aquele

*que cavalga sobre os céus para a tua ajuda  
e com sua majestade através do céu.*

Uma tradução alternativa seria:

*Que cavalga os céus poderosamente  
que gloriosamente cavalga as nuvens.*<sup>258</sup>

A figura de um deus cavalgando numa carruagem através do céu é um motivo religioso do antigo Oriente Próximo, bem conhecido dos cananeus mas que ocorre também no Velho Testamento (Sl 18: 10; 68: 33; Is 19: 1; Ez 1).

27. A descrição de Deus como um refúgio e apoio para Seu povo tem sido fonte de força para muitas pessoas:

*O Deus eterno é o (teu) refúgio,  
e por baixo estão os braços eternos.*

Seguindo a antiga ortografia hebraica<sup>259</sup> este versículo foi traduzido:

*Seu (de *Jesurun*) refúgio é o Deus eterno  
debaixo dele estão os braços do Eterno.*

<sup>258</sup> Seguindo a tradução de F. M. Cross e D. N. Freedman, *BASOR*, 108, 1947, pp. 6, 7.

<sup>259</sup> A palavra hebraica *m<sup>e</sup> ónâ*, traduzida pela RSV como *a tua habitação* (SBB), deveria mais precisamente ser traduzida *uma habitação*. Todavia, as consoantes desta palavra, *m<sup>-</sup>n-h*, podem ser revocalizadas, de modo a se ler *m<sup>e</sup> ónô*, onde o *h* final é equivalente ao sufixo normal da terceira pessoa do masculino singular, servindo como *mater lectionis*, sustentando a vogal *o*. Consultar F. M. Cross, *op. cit.*, pp. 196, 239, 240.

A última parte deste versículo parece estar incompleta, já que a métrica regular 3: 3, usada em todo o poema, é abandonada. Contudo, a idéia básica da frase é clara. Foi Javé quem expulsou ou inimigos de Israel.

28. Como resultado da ação de Javé Israel poderia habitar seguro em sua terra. A segunda frase, *a fonte de Jacó (habitará, SBB) a sós*, pode ser traduzida *Jacó habitará sozinho*, se substituirmos o substantivo *fonte* pelo verbo "habitar".<sup>260</sup> A riqueza da terra de Israel é caracterizada pela provisão divina de *grão, vinho e orvalho*. A linguagem faz lembrar a de Gênesis 27: 28. Era sem dúvida uma fórmula estereotipada, mais antiga que o próprio Israel.

29. A boa sorte de Israel é agora declarada. É *nação salva por Javé*, povo que achou segurança n'Ele, cujo escudo era a sua proteção e cuja espada era a sua glória. Na presença de tal povo seus inimigos se arrastarão. Bem ao estilo do antigo Oriente Próximo, Israel colocará seu pé sobre o pescoço dos inimigos conquistados. Este quadro é preservado na LXX (cf. Js 10: 24; 2 Sm 22: 41). A palavra hebraica *bâmôt* permanece ambígua. Poderia se referir às altas montanhas da terra (32: 13), mas também às costas dos inimigos mencionados na linha anterior. Esculturas assírias e persas tornaram familiares as imagens de um conquistador pisando sobre as costas dos inimigos conquistados.<sup>261</sup>

## VII. A MORTE DE MOISÉS (34: 1-12)

O capítulo final é uma breve narrativa em prosa que forma uma seqüência natural para 32: 48-52, embora a conexão seja interrompida pelo capítulo 33. A história dos últimos dias de Moisés é narrada também em 3: 23-28; 32: 48-52 e em Números 27: 12-14.

1-3. *Das campinas de Moabe, i.e.* da planície oriental do vale do Jordão, imediatamente ao norte do Mar Morto (1: 1-5), Moisés subiu ao *Monte Nebo*. Jebel Neba, o local tradicionalmente identificado com o Nebo, com seus 900 metros acima do nível do mar, é provavelmente o monte aqui mencionado. O monte mais alto no maciço era o *Pisga*, geralmente identificado com Ras es-Siaghah, a oeste do Monte Nebo. A menção dos dois montes parece estranha. Uma sugestão é considerar os dois como nomes diferentes para um mesmo monte. Outra sugestão é consi-

<sup>260</sup> F. M. Cross, *op. cit.*, pp. 196, 241 n<sup>o</sup> 87. A modificação é bem pequena. O substantivo *'ayin* é substituído pelo verbo *'an*.

<sup>261</sup> ANEP, quadro 249; Jack Finegan, *Light from the Ancient Past* (1947), ilustrações 89, 90.

derar “Monte Nebo” como o nome do maciço, sendo “Pisga” um dos picos nele encontrados. Se o Pisga era realmente Ras es-Siaghah, a visão que se tem para o norte e para o oeste é soberba. Mesmo assim, a vista não se estende além do Monte Gilboa, os planaltos de Gileade a leste e as colinas de Judá a oeste. Todavia, a porção visível simbolizava o todo.

A enumeração feita nos versículos 1 a 3 segue um círculo amplo, em sentido anti-horário, começando ao norte e seguindo até o sul — Gileade, Dã, Naftalí, Efraim, Manassés, Judá, até o Mar Mediterrâneo, o Neguebe e finalmente a Planície (*kikkār*) ou Vale de Jericó, a cidade das palmeiras (Js 1: 16; 3: 12, 13).

4. Esta terra era a terra prometida, a terra que Javé jurara dar aos patriarcas. As palavras aqui são idênticas às de Êxodo 33: 1. O convite a Moisés para que visse a terra (*cf.* 3: 27) não era simplesmente uma provisão bondosa de Deus em permitir que Seu servo vislumbrasse a herança de Israel. Pode ter significado legal. Há provas de que isto era parte de um processo legal. O indivíduo tinha direito de “conferir” o que havia de herdar ou possuir.<sup>262</sup>

5, 6. Moisés provavelmente estava acompanhado na hora de sua morte, ou então alguém chegou pouco depois dela acontecer, porque ele foi enterrado na montanha. A expressão *Este o sepultou* poderia ser traduzida “alguém o sepultou”, *i.e.* ele foi enterrado. O contexto sugere que foi o próprio Javé quem o sepultou, embora, sem dúvida, Ele tenha tido agentes. Talvez a segunda frase *e ninguém sabe até hoje o lugar da sua sepultura* tenha o propósito de cercar seu sepulcro com uma aura de mistério, embora este pareça estar definido em termos gerais na expressão *num vale, na terra de Moabe, defronte de Bete-Peor*. O lugar é evidentemente o mesmo vale em que Israel se reuniu para ouvir os últimos discursos de Moisés (3: 29; 4: 46).

7. A idade de Moisés, *cento e vinte anos*, é três vezes quarenta anos. Sua vida se divide em três períodos de quarenta anos e nisto pode haver significado simbólico. Quarenta anos era a duração de uma geração, de modo que Moisés viveu por três gerações.

As condições de saúde de Moisés por ocasião de sua morte são descritas de maneiras variadas. Assim, em 31: 2 ele aparece dizendo: *Sou hoje da idade de cento e vinte anos. Já não posso sair e entrar*. A expressão aqui utilizada é *não se lhe escureceram os olhos, nem se lhe abateu o vigor*, *i.e.* sua visão era perfeita e sua força física inalterada. O termo empregado para “vigor” (*lêah*) e o termo paralelo *lah* são usados para descrever madeira verde (Gn 30: 37; Nm 6: 3; Ez 17: 24) e cordas recém-

262 D. Daube, *Studies in Biblical Law* (1947), pp. 28–31.

trançadas (Jz 16: 7, 8). O termo cognato em línguas semíticas relacionadas significa “fresco”, “úmido”. Em ugarítico (Cananita) o substantivo significa “força vital” e é contrastado com a fraqueza demonstrada na morte. Daí o termo parece denotar, em sentido metafórico, “vigor”, “energia”. O quadro diante de nós é uma típica visão idealizada dos fatos, característica do Oriente Próximo. Sem sombra de dúvida Moisés, mesmo na velhice, era um homem de grande vigor.

As observações em 34: 7 e 31: 2 não devem ser consideradas uma contradição. Há numerosas expressões no Velho Testamento que têm sentido metafórico, e.g. “uma terra que mana leite e mel” (6: 3; 11: 9; 26: 9; 27: 3; 31: 20), que parece indicar que a terra tinha recursos alimentares abundantes. De igual modo, “cidades grandes e fortificadas até os céus” (1: 28) era uma expressão indicadora de cidades com altas muralhas. Assim, as expressões *não se lhe escureceram os olhos e não se lhe abateu o vigor*, quaisquer que sejam seus significados literais, devem ser consideradas figuras de linguagem, cujo sentido exato não nos é claro. Talvez signifiquem que, para um homem de sua idade, Moisés retivera sua capacidade física de maneira admirável, mesmo que já não fosse capaz “de sair e entrar” (mesmo esta expressão é uma figura de linguagem). Por outro lado, poderiam significar algo como “ele enfrentou a morte triunfantemente e em plena posse de suas faculdades”.

8. O povo o pranteou por trinta dias nas planícies de Moabe, onde fora enterrado (cf. Nm 20: 29, o pranto por Arão).

9. A tarefa de conduzir o povo caía agora sobre os ombros de Josué, que estava capacitado pela presença do dom carismático, o espírito de sabedoria (cf. Êx 28: 3; Is 11: 2). Este era o dom divino, a sabedoria exigida de todos os grandes líderes de Israel, sabedoria que os capacitasse a governar e conduzir a grande nação. Moisés *havia posto sobre ele (Josué) as suas mãos* quando o escolhera e separara com vistas à liderança em Israel (Nm 27: 18-23). O dom, todavia, fora dado por Deus.

10-12. O livro termina com uma avaliação do caráter de Moisés. Ele fora o maior dos profetas de Israel (18: 15-22; Nm 12: 6-8). Ele possuía um grau de intimidade com Deus desconhecido dos demais, pois *Javé o conhecia face a face*. Ele fora inigualável na realização de *sinais* (*'ôf*) e *maravilhas* (*môpêf*), que Javé o mandara executar no Egito. Ele também não encontrara rival na demonstração de grande e terrível poder entre os filhos de Israel. Em resumo, ele fora o líder carismático escolhido por Deus para seu povo, Israel; fora o porta-voz e o agente de Deus. Nele estiveram concentrados todos os grandes ofícios de Israel – profeta, governante, juiz e sacerdote. Se alguns que mais tarde vieram ocupar tais funções foram grandes, Moisés foi o maior de todos.

## COMENTÁRIOS BÍBLICOS DA SÉRIE CULTURA BÍBLICA

Os comentários da Série Cultura Bíblica foram elaborados para ajudar o leitor a alcançar uma compreensão do real significado do texto bíblico.

A introdução de cada livro dá às questões de autoria e data um tratamento conciso, embora completo. Isso é de grande ajuda para o leitor, pois mostra não só o propósito de cada livro como as circunstâncias em que foi escrito. É também de inestimável valor para professores e estudantes que buscam informações sobre pontos-chaves, pois aí se vêem combinados o mais alto conhecimento e o mais profundo respeito com relação ao texto sagrado.

Veja a riqueza do tratamento que o texto bíblico recebe em cada comentário da Série Cultura Bíblica:

- Os comentários tomam cada livro e estabelecem as respectivas seções, além de destacar os temas principais.
- O texto é comentado versículo por versículo.
- São focalizados os problemas de interpretação.
- Em notas adicionais, as dificuldades específicas de cada texto são discutidas em profundidade.

O objetivo principal dos comentários é buscar o verdadeiro significado do texto da Bíblia, tornando sua mensagem plenamente compreensível.