

Werner H. Schmidt

**INTRODUÇÃO AO  
ANTIGO TESTAMENTO**

3ª Edição

2004

**I — ESBOÇO GERAL  
DO ANTIGO TESTAMENTO**

## AS PARTES DO ANTIGO TESTAMENTO

### a) Nome e estrutura

O Antigo Testamento tomou-se "antigo" devido ao Novo Testamento. Já no nome "*Antigo Testamento*" — que, afinal, apenas se justifica pela contraposição ao Novo Testamento — oculta-se o problema da interpretação cristã deste *corpus* de tradição. Não obstante, este nome, marcado pela autocompreensão cristã, remonta ao próprio AT, mais precisamente à expectativa profética em relação ao futuro: depois do juízo. Deus se voltará novamente para o seu povo. Segundo a promessa de Jr 31.31ss., uma nova "aliança" (em latim *testamentum*) substituirá a antiga aliança rompida. Esta palavra já não mostra exemplarmente como o AT extrapola, supera a si mesmo na esperança? Tal expectativa, que transcende as suas próprias realidades, pode ser retomada pela compreensão cristã. O Novo Testamento relaciona a promessa profética com o futuro que irrompeu em Jesus (cf. 2 Co 3; Hb 8). Todavia, o termo "antiga aliança" ou "testamento" não aparece ainda no Novo Testamento para identificar os *livros* do AT.

No Novo Testamento o Antigo Testamento é citado como autoridade (p. ex., Lc 10.25ss.), como "Escritura inspirada pelo Espírito de Deus" (2 Tm 3.16). O AT é considerado "a *Escritura*" ou "as Escrituras" pura e simplesmente (Lc 4.21; 24.27ss. e outras). Esta designação reflete o alto conceito de que goza e que, em certo sentido, é singular; não deve ser mal-entendida, contudo, no sentido de que o AT seja por sua natureza palavra codificada na escrita, o Novo Testamento, ao contrário, palavra viva, comunicada oralmente. Pois uma parte considerável do AT, sobretudo na mensagem profética, originou-se da pregação oral e mais tarde foi lida e comentada no culto (Ne 8.8; Lc 4.17).

O AT no seu todo é perifrasedo no Novo Testamento também como "*lei*" (Jo 12.34; 1 Co 14.21 e outras), mais especificamente como "lei e os profetas" ou "Moisés e os profetas" (Mt 7.12; Lc 16.16,29; Rm 3.21 e outras) e, por fim, uma vez como "Moisés, os profetas e os salmos" (Lc 24.44). Esta designação, porém, implica um possível mal-entendido: o AT seria por sua natureza legalista. A "*lei*", contudo, não tem apenas caráter de mandamento (cf. Mt 22.40), mas também de profecia (Jo 15.25; Mt 11.13 e outras). Uma interpretação legalista de forma alguma corresponde à autocompreensão do AT.

Na fórmula bipartida, e mais claramente ainda na fórmula tripartida, "Moisés, os profetas e os salmos", reflete-se a estruturação do AT. Uma divisão semelhante do AT em três partes encontramos já por volta de 130 a.C. no prefácio da tradução grega dos ditos (apócrifos) de Jesus Siraque. Ainda hoje se usa no judaísmo — ao lado de nomes como *miqra'*, "a leitura, o livro a ser lido" — a sigla TNK (pronunciada *ftiafe*) para designar a Bíblia. Ela compõe-se das consoantes iniciais dos nomes das três partes do AT.

T: Tora, ou seja, a "instrução", os cinco livros de Moisés: Gn, Êx, Lv, Nm, Dt;

N: *Nebiim*, ou seja, os "profetas" (inclusive os livros históricos Js — Rs);

K: *Ketubim*, ou seja, as (sagradas) "Escrituras" restantes, como os Salmos e o livro de Jó.

Em contraposição, a tradução grega do AT, a *Septuaginta* (LXX), é antes quadripartida e, além disso, mais volumosa, visto que contém em maior ou menor medida também os assim chamados escritos apócrifos (como Macabeus, Baruque ou Jesus Siraque). Compreende os livros:

da Lei (Gn-Dt);

históricos (Js, Jz, Rt, Sm, Rs, Cr, Ed, Ne, Mãe e outros);

poéticos (SI, Pv, Ec, Ct, Jó e outros);

proféticos (o Livro dos Doze Profetas Menores, Is, Jr, Lm, Ez e outros).

Se juntarmos os dois primeiros grupos, isto é, contarmos os assim chamados cinco livros de Moisés entre os livros históricos, teremos, em contraposição à versão hebraica, uma divisão mais claramente delineada em três partes, que corresponde à distinção dos tempos: passado (obras históricas), presente (Salmos, Provérbios) e futuro (profetismo). Através da tradução latina, a Vulgata, esta estruturação foi introduzida na nossa Bíblia.

No *primeiro* complexo, o *Pentateuco* ou os cinco livros de Moisés (v. abaixo § 4a), a tradição hebraica e a grega têm a mesma extensão. Visto que o Pentateuco principia com a criação do mundo, tratando, a seguir, dos primórdios (patriarcas, Egito) e dos fundamentos de Israel (Sinai), com razão consta no início do cânone.

Em contraposição, na ordenação do *segundo* grupo a tradição cristã difere da judaica. O judaísmo compreende os livros dos assim chamados profetas maiores Isaías, Jeremias e Ezequiel (sem Daniel), como também o Livro dos Doze Profetas Menores, que reúne os escritos desde Oséias até Malaquias (originalmente num único rolo), como "profetas *posteriores*". A eles antecedem os livros de Josué, Juizes, Samuel e Reis como "profetas *anteriores*". Esta contraposição "anteriores — posteriores" podemos explicar em termos de espaço, isto é, simplesmente pela disposição dos livros dentro do cânone, ou antes em termos cronológicos, portanto conforme a ordem de aparecimento dos profetas. Nos escritos narrativos "anteriores" estão reunidas as informações sobre

profetas como Nata, Elias ou Eliseu. Talvez a junção de obras históricas e proféticas em um único bloco se baseie também na concepção de que aqueles livros históricos foram escritos por profetas (Samuel).

De fato existem certos traços comuns entre a literatura narrativa e o profetismo. Por exemplo: ambos coincidem em parte na sua compreensão de história, especialmente no estreito entrelaçamento entre palavra (precedente ou subsequente e interpretativa) e acontecimento. Além disso encontramos nos dois âmbitos a mesma revisão redacional (da assim chamada escola deuteronômica), que vê a culpa do povo na transgressão do primeiro e segundo mandamento. Assim a vinculação entre literatura histórica e profética parece remontar já a uma época antiga.

Em contraposição, a tradição cristã relaciona as obras narrativas não com o profetismo, mas — acompanhando a tradução grega e a latina subsequente — agrupa o Pentateuco com os livros Js — Rs como livros históricos e junta a eles outras obras narrativas (Cr, Ed, Ne, Et). Desta maneira o Pentateuco perde um pouco de sua posição especial; em vez disso se destacam mais claramente seu caráter historiográfico e sua relação com o livro de Josué: a tomada da terra aparece como cumprimento da promessa feita aos patriarcas e a Israel. Sim, toda a história de Israel, desde os patriarcas ou mesmo desde a criação até a época pós-exílica, forma como que uma continuidade, que apenas se reflete de modo variado em cada um dos escritos entre Génesis e Esdras/Neemias.

A *terceira* parte do cânone veterotestamentário constitui muito menos ainda uma grandeza delimitada de maneira uniforme na tradição judaica e cristã. Neste grupo se incluíam os "escritos" (hagiógrafos) que não couberam mais nos dois primeiros blocos, já considerados concluídos; a sequência destas obras ficou indefinida durante séculos. Na Bíblia hebraica, aos livros mais volumosos de Salmos, Jó e Provérbios seguem em geral os cinco *Megillot*, isto é, os "rolos" das cinco festas anuais: Rute, Cantares, Eclesiastes, Lamentações, Ester (§ 26), e por fim Daniel e a Obra Historiográfica Cronista (Ed, Ne, 1-2 Cr).

A tradição cristã mantém — novamente com base na tradução greco-latina — uma parte da coleção (Jó, SI, Pv, Ec, Q) como unidade de "livros poéticos", enquanto que classifica uma outra parte (Cr, Ed, Ne, Et) entre os livros históricos e uma terceira (Lm, Dn), entre os livros proféticos.

## **b) O surgimento do cânone**

A ausência de um princípio claro na ordenação do AT se explica pelo processo histórico da formação do cânone. Livros existentes são agrupados somente em uma fase posterior e, portanto, secundariamente, sobretudo no bloco dos "escritos". Na divisão do AT repercutem, pois, as fases de sua formação.

Como parte mais antiga o Pentateuco, que foi se constituindo no decorrer 14

de séculos, assumiu sua forma atual no século V ou, o mais tardar, no século IV a.C. Os samaritanos, que se separaram paulatinamente da comunidade de Jerusalém — em definitivo decerto somente na era helenística — reconheciam e mantinham apenas a Tora, portanto os cinco livros de Moisés, como autoridade (cf. § 12c,4). Também já se dispunha há muito do Pentateuco quando da tradução grega que surgiu no Egito a partir do século in a.C.

A este núcleo se agregaram, por volta do século III a.C., os *livros proféticos* como grandeza própria. Parecia que a era do profetismo tinha chegado ao seu final (cf. Zc 13.2ss.) e que se iniciava o tempo da interpretação. Ao redor de 190 a.C. Eclo 48s. já relaciona no "louvor dos pais" Isaías, Jeremias, Ezequiel e os doze profetas, enquanto que ainda falta o livro de Daniel, que surgiu somente por volta de 165 a.C.

O Pentateuco não estava como que reclamando uma continuação, embora esta não pudesse ostentar a mesma dignidade? Os cinco livros de Moisés aludem muitas vezes antecipadamente, tanto nas suas passagens narrativas como nas leis, à estada de Israel na terra cultivada. Inversamente os textos históricos, e às vezes também os textos proféticos, se reportam às tradições fundamentais dos primórdios de Israel.

Ademais o costume de ler em voz alta durante o culto passagens da "lei" e dos profetas (At 13.15) poderia remontar a uma época bem mais antiga (v. abaixo § 13a3).

O grupo dos "*escritos*" é delimitado definitivamente apenas na época neotestamentária, quando o AT como um todo e com a atual extensão dos textos é canonizado, isto é, reconhecido como inspirado e com isto válido para a fé e a vida da comunidade. A inserção de Crônicas ou do livro de Daniel só nesta terceira parte do cânone deve-se provavelmente ao surgimento relativamente tardio destas obras, visto que não encontraram espaço nas coleções mais antigas, já concluídas.

A extensão de todo o AT provavelmente só se determinou em definitivo em fins do século I d.C. (talvez no assim chamado Sínodo de Jabne-Jâmnia), quando a comunidade judaica tomou a se consolidar após a destruição de Jerusalém e do templo (70 d.C.). Não teria um distanciamento do cristianismo influenciado na canonização do AT? Não só a Tora era bem conceituada há muito tempo, mas também os livros proféticos e os Salmos eram considerados de fato já como "canônicos". Todavia, o Novo Testamento não parece ter conhecido o Antigo Testamento na sua forma atual, claramente definida; em todo caso cita diversos escritos (Jud 14s.; cf. 1 Co 2.9 e outras) que foram excluídos do cânone judeu e considerados apócrifos, isto é, não-canônicos.

Esta história do cânone ainda repercute nas igrejas cristãs, que não delimitam a extensão do AT de forma igual, em parte conservando os apócrifos (Igreja Católica), em parte excluindo-os (Igreja Luterana, mais rigorosamente a Igreja Reformada).

*A estrutura do Antigo Testamento (hebraico)*

Nome	Conteúdo	Provável fixação
<i>Tora</i> "Instrução"	Pentateuco: Gn, Êx, Lv, Nm, Dt	séc. V/IV a.C. (s)
<i>Nebiim</i> "Profetas"	"Profetas anteriores": Is, Jr, Ez Livro dos Doze (Ml) "Profetas posteriores": Is, Jr, Ez Livro dos Doze (Ml)	séc. ffl a.C.
<i>Ketubim</i> "Escritos"	SI, Jó, Pv 5 <i>Megillot</i> Rt, Ct, Ec, Lm, Eca. de 100 d.C. Historiográfica Cronista (Ed, Ne, Cr)	

## **III—O PROFETISMO**

## A FORMA DA PALAVRA PROFÉTICA

## a) Palavra e livro proféticos

1. Diferenciação entre *proclamação oral e fixação por escrito*: O profeta pode ser vocacionado com a missão: "Vai e fala!" (Am 7.15s.; Is 6.9; cf. Jr 1.7 e outras) e introduzir sua mensagem com: "Ouvi a palavra de Javé!" (Is 1.10 e outras). Assim se encara o profeta com a confiança, mas também com a ressalva de que a palavra que transmite não foi imaginada, mas recebida de Deus. Ter recebido a palavra de Deus é considerado sinal da autenticidade da missão profética; por isso os adversários de Jeremias são confrontados com a palavra de Deus: "Mas se têm estado no meu conselho, que proclamem então as minhas palavras ao meu povo (...), mas aquele em quem está a minha palavra, fale a minha palavra com verdade!" (Jr 23.22,28; cf. 20.8s.; 27.18; 28.8s. e outras).

Lança-se contra os assim chamados "falsos" profetas de salvação a acusação de que "furtam" as palavras de Deus (Jr 23.30). Por isso por um lado se convoca o povo para não confiar nas palavras dos profetas "de mentira" (23.16; 27.14,16), enquanto que por outro lado se lamenta que se acolham as palavras dos "verdadeiros" profetas com descrença, dúvida (17.15) e desobediência (29.19; Is 28.12; 30.10,12; Ez 2.7s.; Am 2.11s.; 7.16; Os 9.7 e outras). E mais: o próprio profeta pode sofrer com a palavra de que foi incumbido (Jr 20.8; 23.9; cf. Is 50.4ss.).

Neste sentido o termo usual "*profetismo literário (clássico)*", associado aos profetas que surgiram a partir de 750 a.C. aproximadamente, é insatisfatório e até extremamente dúbio, no caso dos profetas Amos, Oséias, Isaías ou mais tarde Jeremias e outros; pois não se tratava de profetas que escreviam, mas de profetas ou mensageiros que falavam. A situação original em que amavam era a de proclamação oral no contato direto com o ouvinte. Só mais *tarde* suas palavras foram compiladas, lixadas por escrito, em parte retrabalhadas, complementadas por outras palavras ou narrativas e, por fim, reunidas num livro (cf. Jr 36).

Por longo tempo o fato de as palavras proféticas terem sido preservadas apenas na forma escrita propiciou consideráveis mal-entendidos. Chamou a atenção já de Lutero que os profetas "falam de um jeito estranho, não mantêm nenhuma ordem no que dizem, mas jogam o cento no milhar, de forma que não os podemos compreender nem aceitar" (WA XDÍ, 350,13). De fato existe para

o leitor uma contradição óbvia entre a pretensão da palavra profética de basear-se em fala viva e a atual configuração desta palavra: trechos extensos, sem subdivisões, de um raciocínio estranho e incoerente. Como solucionar o problema posto por estas irregularidades? A *história das formas* (H. Gunkel), que surgiu por volta da virada do século, aponta para a seguinte solução: um livro profético se constitui — como também os evangelhos sinóticos — de muitas *pequenas unidades*, que representam falas independentes em termos de forma e conteúdo, com sentido próprio, compreensíveis a partir de si mesmas, pronunciadas numa situação específica. Num primeiro momento se havia definido as unidades da fala profética de forma muito extensa, mas então se descobriu que podem constituir-se de algumas frases *curtas*, eventualmente de apenas um ou dois versículos:

"Só a vós eu conheci  
de todas as famílias da terra,  
por isso vos castigarei  
por todas as vossas faltas."  
(Am 3.2; cf. 5.2; 9.7; Is 1.2s. e outras.)

Ocasionalmente se encontram composições mais extensas, como o ciclo de visões (7.1-9; 8.1-3) e os ditos contra as nações (1.3-2.16) do profeta Amos ou a retrospectiva histórica de Isaías (9.7-20; 5.25-29) e a sequência de ais (5.8ss.). Aí devemos verificar caso por caso se estamos lidando com uma unidade coesa existente já na fase da proclamação oral ou se a série só surgiu durante a etapa redacional, ou seja, no momento da fixação por escrito. Parece que os profetas tardios, como Ezequiel, costumavam utilizar com maior frequência unidades discursivas mais extensas.

De que forma surgiram os livros proféticos a partir da proclamação oral de ditos independentes? Esta questão, que em determinadas épocas provocou uma discussão violenta, deve formular-se individualmente para cada livro profético e, na maioria das vezes, não encontrará uma resposta inequívoca. A mensagem profética foi fixada por escrito apenas depois de um período prolongado de tradição predominantemente oral, ou seja, na época pós-exúica (tese defendida pela escola de Uppsala; cf. E. Nielsen, *Oral Tradition*, 1955)? Sobretudo no caso do livro de Jeremias, certamente a tradição oral tem importância decisiva, mas no todo sua importância é limitada na formação dos livros proféticos. Vez por outra encontramos referências (principalmente Jr 36) que indicam que os próprios profetas (cf. Is 8.1; 30.8) já escreviam parte de suas Mensagens ou faziam com que fossem anotadas por um escriba (cf. Jr 36.4). Corroboram esta tese, além das diversas narrativas na primeira pessoa, que devem ser atribuídas ao próprio profeta (como Am 7s.; Os 3; Is 6 e outras), também a forma poética, rigorosamente dentro da métrica em que a maioria das palavras Proféticas se conservou, de modo que em muitos casos ainda é possível distin-§"" entre a formulação original e a redação posterior.

Outra parcela, decerto maior, das palavras proféticas foi compilada e transmitida por amigos ou *discípulos do profeta*. Raramente se fala destes discípulos diretamente (Is 8.16; cf. 50.4; 2 Rs 4.34ss.; 6.1), porém se consegue inferir sua atividade. Quem senão discípulos dos profetas teria condições de redigir depoimentos sobre o profeta na terceira pessoa, que às vezes parecem estar muito próximos dele (Am 7.10ss.; Os 1; Is 7; 20 e outras)?

Qual a finalidade da fixação por escrito dos ditos proféticos? Já que o juízo anunciado não acontece logo (cf. Is 5.19) e o profeta se defronta com sarcasmo e rejeição entre seus ouvintes, ele faz com que sua mensagem seja "selada" — na esperança de que o futuro confirme sua proclamação e lhe dê razão (Is 8.16s.; 30.8; cf. 8.Is.; também He 2.2s.). Assim as palavras são anotadas como que no intervalo entre o anúncio e o seu cumprimento, toman-do-se a palavra escrita uma outra forma de pregação que continua testemunhando o significado futuro da mensagem profética. Acrescenta-se um novo motivo depois do cumprimento da profecia: os acontecimentos comprovam a autenticidade da mensagem profética (já Am 1.1 e outras).

As diversas *coleções* de palavras proféticas foram mais tarde interligadas e complementadas com mais material traditivo. Por conseguinte, os *livros proféticos* não são de autoria do próprio profeta, mas se formaram num processo demorado, difícil de ser desvendado, onde as palavras proféticas precisam ser recuperadas e seu contexto original, reconstruído.

2. Distinção entre *palavra isolada e composição*: A compilação das palavras isoladas, originalmente independentes, foi feita segundo critérios mais ou menos aleatórios, como a associação por palavras-chaves. Às vezes talvez se tenha buscado estabelecer uma sequência cronológica; em parte se compilaram textos que se assemelham na sua temática (p. ex. sobre os profetas Jr 23; Ez 13), de forma que podem surgir "unidades querigmáticas".

Entendemos de forma correta as palavras proféticas somente quando reconhecemos a delimitação original das pequenas unidades, portanto o início e o fim da respectiva fala. No primeiro momento deste trabalho de delimitação podemos recorrer às *fórmulas* introdutórias e conclusivas de falas proféticas. Entre elas se destaca a assim chamada *fórmula de mensageiro*: "Assim diz (ou disse) Javé" (Am 1.3ss. e passim), que identifica o profeta como alguém que foi enviado por Deus, alguém que é intermediário autorizado para transmitir determinada mensagem a um destinatário concreto. O assim chamado *chamamento*: "Ouve (ouvi)!", no caso de duplicação: "Ouvi, atentai!", também conhecido como apelo introdutório da instrução, se origina do ensino da sabedoria (Pv 1.8; 4.1 e passim) e também exorta para que se preste atenção tanto antes de entoar um cântico (Gn 4.23; Jz 5.3 e outras) como em situações similares que ocorrem durante o culto (Dt 6.4; SI 17.1; 50.7; 81.9 e outras).

Tanto o próprio profeta (Is 1.2,10; 32.9; Mq 1.2), como também a redação posterior (cf. Os 4.1; Am 3.1 e outras) aproveitam este chamado para introduzir de forma enfática a sua pregação e caracterizá-la como palavra de Deus. Da mesma forma expressões idiomáticas como "palavra/oráculo/dito (*if'um*) de Javé" (Am 2.16 e outras), "pois Javé o disse/ decidiu" (Is 1.2; 22.25 e outras) ou "pois a boca de Javé o disse" (Is 1.20; 40.5) reivindicam para a unidade precedente ou posterior a autoridade de Deus. Numa formulação típica para o livro de Ezequiel esta reivindicação se encontra como declaração do próprio Deus: "Eu, Javé, o disse — e o faço" (Ez 5.15,17; 17.24 e passim).

Mesmo não adotando fórmulas delimitadoras, novas falas podem se denunciar pela alternância do público receptor, do tema ou da estrutura formal. As pequenas unidades muitas vezes têm *características de estilo ou formas estruturais comuns*, p. ex., iniciam com um "ai", de sorte que podemos distinguir diferentes gêneros de palavras proféticas (v. abaixo). Por fim, o discurso profético se caracteriza sempre pela sua forma *poética e métrica*, portanto pelo paralelismo dos membros (v. abaixo § 25,1). Este rigor formal se mantém de forma tão consistente, que palavras em prosa, sobretudo quando estão inseridas numa fala metrificada, se tomam suspeitas de constituírem complementações posteriores (p. ex., Am 3.7 dentro de Am 3.3-6.8). Problemas especiais surgem, por esta razão, na compreensão do livro de Jeremias, no qual grandes trechos de palavras proféticas são discursos em prosa.

Na sua linguagem poética as palavras proféticas, tal qual os Salmos, se distinguem por sua riqueza, plasticidade e até audácia das *imagens* (cf. Am 5.19; Os 5.12,14; Is 1.2s.; 28.20; Jr 8.7 e diversas outras). As imagens apenas aludem a determinado acontecimento e, mesmo assim, o apresentam de forma marcante ao ouvinte. Excepcionalmente a comparação "(será) assim como" (Is 17.5; cf. Am 3.12; 9.9 e outras) também pode ser ampliada e transformada numa parábola (Is 5.1-7; cf. 2 Sam 12).

Se a palavra isolada, delimitada por sua forma e conteúdo, estava sozinha na sua situação original — que apenas podemos inferir —, o seu significado pode se deslocar por influência do contexto literário em que agora está inserido. A exegese precisa rastrear, na medida do possível, também tais alterações de significado. A questão da intenção de um texto dentro do seu contexto, em última análise dentro do livro todo, procura-se abordar na "história redacional".

3. Diferenciação entre *palavra profética* original e *redação* posterior: A pregação profética não foi fixada por escrito e transmitida para ser arquivada, "MS em função de seu significado futuro. Assim também gerações posteriores leram as coleções de palavras proféticas como sendo palavra de Deus ainda em ^gor, interpretaram a partir delas o presente e com elas perscrutaram o porvir, "^^s também puderam, nestas circunstâncias, introduzir seus próprios pensamentos nas tradições proféticas. Da mesma forma como a primeira comunidade

cristã não preservou a mensagem de Jesus de forma "historicamente pura" nos evangelhos, também a pregação dos profetas foi complementada ou até retrabalhada a partir das experiências de anos posteriores. As ampliações redatoriais revelam, portanto, algo da continuidade, da história posterior ou da *história da interpretação* da mensagem profética; constituem uma primeira exegese que oferece instrumentos importantes para sua compreensão, mas também podem transmitir informações falsas. A nomenclatura infeliz, mas habitual, que distingue entre "*autêntico*" e "*não autêntico*" não pretende conotar um juízo de valor, mas apenas histórico: palavras "autênticas" podem ser atribuídas ao próprio profeta com toda a probabilidade que a análise histórico-crítica permite. Também o material "não autêntico", isto é, não proveniente diretamente do profeta, portanto redacional, pode ser "autêntico" no seu conteúdo, isto é, pode conter enunciados verdadeiros sobre os quais vale a pena refletir.

As complementações não precisam ser somente literárias. Às vezes o uso *cultural* influenciou a formação do livro profético: quando era lida a palavra profética, a comunidade respondia — incluindo a si mesma, em tom de reconhecimento e confissão — na primeira pessoa plural (p. ex., Is 1.9; 2.5; Mq 4.5) ou também com uma doxologia que foi acolhida no livro profético (Os 12.6; Am 4.13; 5.8s.; 9.5s.; cf. Is 12; Mq 7.8ss.; também Zc 2.17 e outras). Mais tarde, no culto judaico se complementava a leitura da Tora com a recitação de textos proféticos, chamada de *haftara* (cf. At 13.15; Lc 4.17).

A diferenciação entre as assim chamadas palavras autênticas e as redacionais em grande parte pode ser irrelevante ou indiferente, enquanto não esbarrar em conteúdos diferentes e, com isto, em intenções divergentes. Mas isto de fato acontece. Como as complementações na sua maioria provêm de uma época em que a desgraça anunciada pelo profeta já aconteceu, elas têm um interesse completamente diferente que a palavra profética original.

Por um lado as complementações buscam por sinais de salvação em meio à desgraça: Deus não quer que o povo sobreviva? Assim os anúncios proféticos de juízo são complementados com promessas de salvação (p. ex. Am 9.11ss.). Os diversos livros proféticos foram até mesmo estruturados a partir desta perspectiva, de acordo com o mesmo *esquema*: primeiro vem a desgraça (para Israel e os povos estrangeiros), depois a salvação (para Israel). Esta divisão — decerto motivada pela pregação profética (Is 1.21-26 e outras) — parece que pressupõe e sugere uma sucessão de acontecimentos no final dos tempos em duas fases: depois do juízo, a salvação.

Por outro lado aqueles que são atingidos pela desgraça se perguntam: por que isto aconteceu? — e confirmam que o julgamento por que passaram foi justo. Desta forma a reflexão sobre as razões do acontecido e a confissão da culpa adquirem uma função prioritária sobre o anúncio profético de punição. Busca-se a culpa do povo na sua desobediência em relação ao mandamento

divino (p. ex., Am 2.4s.) e compreendem-se os profetas agora como pessoas que conclamaram à penitência, mas cujas exortações encontraram ouvidos moucos. Neste sentido a atuação dos profetas é diferente na retrospectiva; pelo menos se desloca o acento: os profetas que anunciam um futuro iminente, transformam-se, na retrospectiva, em profetas que alertam o povo em vão (cf. sobretudo 2 Rs 17.13; Zc 1.4 e outras; quanto a isto v. § IIb,3).

Sobretudo a escola *deutemnomística* (v. acima § IIa,2) parece ter tido importância significativa para a compilação e configuração das palavras proféticas; pois elementos deuteronômicos se encontram em quase todos os livros proféticos (pelo menos nos títulos), predominantemente no livro de Jeremias.

Também grupos sapienciais participaram na redação dos livros proféticos (Os 14.10; Jr 17.5ss.; cf. Am 1.1 e outros).

A partir daí se toma evidente que a distinção entre a palavra profética original e as suas complementações redacionais de forma alguma representa somente uma questão histórica marginal. Mas ela levanta um importante problema de conteúdo de cuja "solução" depende a compreensão global do profetismo: p. ex., a relação entre anúncio de juízo e promessa de salvação, o anúncio de um "resto". Mas, da mesma forma que esta distinção é básica, ela continua sendo profundamente polêmica.

Não se resolveria esta questão, adotando a postura radical de exigir que se comprove não a inautenticidade do material traditivo tardio, mas, pelo contrário, a autenticidade do material traditivo original, assentando desta forma a exegese sobre uma base segura?

"O verdadeiro problema não é mais determinar o que representa material tardio e distingui-lo de um conteúdo básico que, então, seria considerado sem sombra de dúvida como autêntico, mas, ao contrário, identificar o núcleo da tradição profética (...). Numa análise metodológica rigorosa a busca pelo genuinamente profético dever-se-ia orientar pelo critério de que apenas é autêntico aquele material que pode ser compreendido única e exclusivamente a partir das circunstâncias concretas do tempo de um determinado profeta. Além disso, é necessário ainda apontar que há entre as diversas palavras supostamente autênticas a mesma intenção específica, própria do referido Profeta." (W. Schottroff, ZThK 67, 1970, p. 294).

Embora um princípio deste tipo pareça ser bastante óbvio por sua coerência metodológica, é difícil aplicá-lo concretamente. A aplicação deste princípio classificaria necessariamente como redacionais todos os textos que podem ser Aplicados também a partir de uma situação posterior. Isto, no entanto, não P<sup>o</sup>de ser justificado de forma convincente.

Se a explicação histórico-redacional for demasiadamente enfatizada — sobretudo <sup>em</sup> Contraposição à questão histórico-traditiva que pergunta pela forma da tradição antes <sup>e</sup> sua fixação por escrito —, existe o perigo de que se veja o texto como um todo de Maneira por demais uniforme e se ignorem diferenças perceptíveis na estrutura do texto.

Justamente textos proféticos muitas vezes apresentam camadas agregadas (redacionais), que revelam algo da história do texto. Será que a formação do livro profético não se toma mais compreensível na sua complexidade quando pressupomos que tenha havido um enriquecimento paulatino de um material básico proveniente do próprio profeta e de seus discípulos? Todavia, muitas vezes não há condições de reconhecer claramente a delimitação deste material. Neste caso argumentos histórico-culturais só são aproveitáveis em termos relativos para determinar a "autenticidade" ou não de um texto; pois dificilmente conhecemos as concepções e convicções possíveis ou não no séc. Vffl ou VII. Só fatos profundamente incisivos, como o exílio, deixam marcas facilmente detectáveis no texto bíblico.

Por via de regra certamente não há como comprovar a autenticidade de um texto. Por isto persiste a tarefa difícil de ponderar cuidadosamente todos os argumentos cabíveis (linguísticos, de conteúdo, históricos) a favor e contra. Mesmo assim os critérios que podem ser objetivados não permitem, em diversos casos, uma definição inequívoca — não raro também nos casos em si importantes para a interpretação. Assim temos de adotar, depois de termos excluído o que reconhecemos como "não autêntico", o critério mais subjetivo da *coerência*: os textos em questão se enquadram na pregação profética — inferida a partir de palavras que dificilmente podem deixar de ser consideradas "autênticas" — ou a contradizem? Esta questão é sobretudo importante para o julgamento das promessas de salvação questionadas veementemente (v. Is 2; 9;11): estas promessas suspendem as ameaças de juízo ou as pressupõem e levam adiante? Também com este procedimento persistem incertezas suficientes, que permitem diversas aceções.

## **b) Principais géneros literários da literatura profética**

As formas literárias utilizadas nos livros proféticos podem ser classificadas a grosso modo em três categorias principais: narrativas sobre profetas, visões, ditos.

### **I. Narrativas sobre profetas**

Contam de experiências, feitos ou sofrimentos do profeta. Mesmo assim não é a sua sina, muito menos ainda a *vita* de um santo que constitui o seu tema principal. Desta forma também a designação habitual "lenda profética" não é adequada, pois dá margem a mal-entendidos. O peso decisivo recai sobre as palavras, de modo que, ao menos na sua forma tradicional atual, as narrativas sobre profetas relatam da "história" da palavra de Deus e da palavra do profeta.

As tradições dos assim chamados profetas pré-literários ou pré-clássicos, como Nata, Elias ou Eliseu, apenas se conservaram na forma narrativa na qual

se relata sobre o profeta na terceira pessoa (2 Rs 1). Também as palavras destes profetas foram, portanto, reportadas apenas no contexto de uma *ação*. Os ditos dos assim chamados profetas literários ou clássicos, ao contrário, estão inseridos só excepcionalmente numa moldura narrativa, que, então, descreve a situação em que foi articulada a palavra (Os 1) ou para dentro da qual foi pronunciada (p. ex., Is 7). Sobretudo quando se dirige a *indivíduos* (como no caso de Am 7.10ss.; Is 7), para ser compreensível, a palavra requer uma descrição breve da situação, com indicação do receptor. Mas o relato tem tão pouco interesse biográfico, que nem informa sobre o destino do profeta (Am 7.10ss.).

Por via de regra a palavra dos assim chamados profetas literários se transmite de forma independente, sem estar vinculada a uma descrição mais pormenorizada da situação em que ocorreu. Desta forma ela também pode preservar com maior facilidade a perspectiva do futuro; pois gerações posteriores podem relacionar diretamente consigo mesmas o que originalmente não tinha nada a ver com elas, visto que falta a moldura narrativa.

A diferença na transmissão das palavras dos assim chamados profetas pré-clássicos e dos profetas clássicos também reside no fato de dirigirem sua mensagem profética a diferentes destinatários. Ao contrário dos profetas pré-clássicos, os assim chamados profetas literários se dirigem apenas excepcionalmente a pessoas isoladas, como ao rei (Is 7). Sua mensagem se dirige por via de regra a grupos ou a todo o povo. Por outro lado, os assim chamados profetas literários não agem mais no sentido restrito do termo, pois não intervêm mais ativamente na área política, mas apenas atuam pela palavra.

As poucas ações proféticas transmitidas são as assim chamadas "*ações simbólicas*" ou "*ações metafóricas*". Estes gestos podem ter origem na magia, mas eles não desencadeiam os acontecimentos iminentes, apenas os anunciam através de um sinal (Is 20.3 e outras), antecipando-os dramaticamente. Com isto apoiam e reforçam a palavra profética. Assim, Jeremias carrega um jugo de ferro para mostrar diante dos olhos de todos que Israel e seus vizinhos terão de carregar o jugo da dominação babilônica (Jr 28.12ss.; cf. 1 Rs 22.11). A ordem para executar, o relato sobre a execução e a interpretação da ação simbólica são elementos importantes, mas não necessários (1 Rs 19.19ss.; Os 1; 3; Is 8; 20;

Jr 13; 16; 19; Ez 4s.; 12; Zc 6.9ss. e outras; cf. G. Fohrer).

Nos livros proféticos se encontram não apenas narrativas na terceira pessoa — redigidas por terceiros, um grupo de discípulos ou transmissores (como Am 7.10ss.; Os 1; Is 7; 20; a narrativa de Baruque no livro de Jeremias ou o livreto de Jonas), mas também narrativas na primeira pessoa, em forma de depoimento (Os 3; Jr 13; 24 e outras) — redigidas pelo próprio profeta.

Desta categoria fazem parte principalmente os relatos de *vocação* (Is 6; 40; Jr 1; Ez 1ss.). Servem para fundamentar, justificar e dar crédito ao profeta, que pode alegar, quando alguém o questiona, que foi forçado a proceder desta maneira (cf. Am 7.15; Jr 26.12). Entre os relatos de vocação temos de distin-

guir de novo duas formas básicas: por um lado, a vocação acontece num momento de *diálogo* entre Deus e o profeta, de sorte que este pode protestar, argumentando que é indigno e a tarefa, pesada; mas a sua objeção é rebatida pela palavra de apoio de Deus, expressa de forma mais ou menos estereotipada, p. ex. em fórmulas como no caso de Moisés em Êx 3s.; Gideão em Jz ó.liss.;

Saul em 1 Sm 9s. e Jr 1). Por outro lado a vocação também pode acontecer de forma mais indireta, a partir de uma visão do *conselho do trono* (Is 6; 40; Ez 1; cf. 1 Rs 22.19ss.; Zc 1.7ss.; Jó 1). Em ambos os casos a missão pode ser resumida nas palavras "enviar" e "ir" (Ex 3.10; Jr 1.7; Is 6.8s.; Ez 2.3s.; cf. Jr 14.14s. e outras).

Podemos contrapor às narrativas proféticas de forma generalizada os "*oráculos*". Visto que este termo, porém, dá margem a mal-entendidos, é melhor que nos contentemos com a tripartição: narrativas, visões, ditos.

## 2. Visões

Enquanto o sacerdote dá instruções e o sábio ou ancião, conselhos, o profeta se distingue pela "palavra" (Jr 18.18) ou "visão" (Ez 7.26). Amos e provavelmente também Isaías, ao que parece, se compreenderam a si mesmos como "visionários" ou "videntes" (Am 7.12,14; Is 30.9s.). Até nos títulos dos livros ainda ressoa que os profetas recebem tanto palavras (Am 1.1; Os 1.1 e outras) como também visões (Is 1.1; 2.1; Ne 1.1; He 1.1 e outras). Eles mesmos contam: "Eu vi" (Am 9.1 e outras).

Embora as visões representem de longe um elemento menor na tradição profética, elas têm importância constitutiva. E mais: a compreensão do profetismo em grande parte depende do peso que é atribuído às visões. Pois em nenhum outro lugar se evidencia mais a prioridade do futuro; e a percepção do futuro das visões certamente advém em grau mínimo de uma análise do presente.

As visões se situam cronologicamente e em termos de conteúdo no princípio da atividade profética? Parece que a atuação de Amos começa com um ciclo de visões (Am 7.1-8; 8.1-2); Isaías (Is 6), Ezequiel (Ez 1-3), Dêutero-Isaías (Is 40), talvez também Jeremias (Jr 1, sobretudo w. 13s.; cf. 24.1ss.), são incumbidos de sua missão mediante visões inaugurais ou vocacionais. Não se transmitiram visões de Oséias ou Miquéias. Tanto mais extensas e significativas elas se tomam no profetismo tardio, na passagem para o apocalipsismo, em Ezequiel (1-3; 8-11; 37; 40-48), Zacarias (1-6) e no livro de Daniel (7s.; 10-12;

cf. os sonhos 2; 4). Assim podemos constatar na história do profetismo uma certo desenvolvimento e uma certa ampliação desta categoria, até que no apocalipsismo (p. ex., no livro de Enoque) a visão assume tamanha predominância, que se transforma num género literário por trás do qual praticamente não se pode mais captar o fundo vivencial (cf. porém Lc 10.18).

Nas visões o profeta pode manter um *diálogo* com Deus. Portanto a consciência do profeta de forma alguma está desligada, pelo contrário, ela está muito alerta. Além disso o conteúdo da visão não precisa ser posteriormente traduzido em pensamentos claros e compreensíveis. Antes, as visões de antemão desembocam em audições, ou seja, em conteúdos que podem ser expressos em palavras e são, portanto, compreensíveis e transmissíveis. As visões podem até transformar-se em meras audições (Is 40.1-9).

Reproduzindo e transmitindo as visões, o profeta de certa maneira já cumpre sua missão de pregação, de que foi incumbido de forma direta (Zc 1.14) ou apenas indireta (cf. Am 3.8). Além disso ressoa no todo da mensagem profética a percepção que se impõe ao profeta na visão.

Podemos distinguir as visões de acordo com as variações na estrutura formal ou segundo critérios que levam em conta seu conteúdo, em especial considerando a relação entre imagem e palavra. Se aquilo que foi visto corresponde exatamente ao evento anunciado para o futuro, então temos uma visão de um evento (p. ex., Am 7.1-6). Se o conteúdo da visão e o evento futuro apenas se vinculam por intermédio da palavra que reproduz o conteúdo da visão, trata-se de uma visão de jogo de palavras ou uma visão de assonância verbal (Am 8.1s.; Jr 1.1s.). Todavia, a classificação das visões nestes e em outros tipos (como visão de presença, visão simbólica, visão de uma situação) nem sempre é possível; o enquadramento de uma visão em um determinado tipo muitas vezes é discutível e as delimitações entre um e outro tipo de visão não são nítidas.

Entretanto, não se deveria ignorar uma diferença importante. Em parte o profeta experimenta a visão como intervenção de Deus, que concede ao profeta a visão: "Isto me fez ver o Senhor" (Am 7.1; cf. Jr 24.1; Zc 3.1; também Ez 37.1 e outras); em parte o próprio Deus se toma conteúdo da visão, dá-se a conhecer: "Vi o Senhor" (Am 9.1; I Rs 22.19; Is 6.1). Mas mesmo estas diferenças podem ficar esmaecidas, pelo menos posteriormente (Am 7.7).

Também na visão de Deus se mantém a transcendência de Deus; a audição predomina sobre a visão (cf. já I Rs 22.11ss.). O anúncio: "Vi o Senhor" promete mais do que a própria visão oferece; Deus não é descrito nem por Amos nem por Isaías. Na visão de Zacarias um candelabro dourado com sete lâmpadas (4.2) simboliza a onipresença, onisciência ou também a onipotência de Deus sobre a terra (4.10).

Liberdade maior ousam assumir *Ezequiel*, na representação do que está ao redor do trono de Deus (1.4ss.), e sobretudo *Daniel*, na descrição do "Ancião" (7.9ss.). Ezequiel acrescenta a ressalva "algo semelhante a" (L22,26s.), para indicar a inadequação da linguagem usada. Apesar destas referências vagas, Ezequiel ousa constatar "o final: "Esta era a aparência da glória de Javé" (1.28), mas parece com isto ainda querer evitar a afirmativa direta: "Esta era a imagem de Javé".

Quando na época pós-exflica se passa a enfatizar mais a transcendência 177

de Deus surge, aliás, de forma velada na visão de Ezequiel do novo templo (So3scf Is 40.6), de forma constitutiva no ciclo de visões de Zacarias como Smbem no livro de Daniel (7.16; 8.15ss. e outras), a figura de um^ amo que Sna como intérprete (*angeius interpres*), como agente intermediário entre DeusTo ser humano, de sorte que não há mais um contato direto entre Deus e o profeta.

### 3. Ditos

A categoria mais ampla na tradição dos assim chamados profetas literários é formada pelos ditos. O uso do termo "audição", em analogia ao termo "visão", empregado de forma genérica, não é adequado. Não pressupõe ele que todas as palavras tenham sido recebidas pelo profeta, embora uma grande parcela delas seja apresentada formalmente não como palavra de Deus, mas como palavra do próprio profeta? Entretanto, também os ditos que são atribuídos expressamente a Deus levantam a pergunta: na situação concreta o profeta tinha de aguardar até que lhe era dita a palavra que deveria transmitir (cf. Jr 28.6ss.; 42.7; Nm 22.8,19 e outras)? Ou o próprio profeta podia formular e pronunciar diversos ditos com base na sua percepção do futuro, que lhe era concedida principalmente através das visões?

Assim, é melhor reservar o conceito "audição" para aquela forma especial ou também aquele segmento de visões que não relatam mais do que se viu, mas unicamente do que se ouviu (cf. sobretudo Is 40.1-9).

Os ditos proféticos se caracterizam por uma linguagem surpreendentemente variada. A maioria destas formas de expressão não estiveram originalmente, mas só secundariamente vinculadas ao profetismo. Foram, portanto, emprestadas pelo profeta de outras áreas vivenciais. Isto nos ajuda a reduzir as numerosas formas de expressão profética a algumas poucas formas básicas, facilitando-nos não apenas a obtenção de uma visão geral, mas também constitui um ganho em termos de conteúdo: na busca do "gênero propriamente profético" (H. Gunkel, p. XLVI) se destacará o que é característico do fenômeno profético. Este gênero propriamente profético encontraremos no anúncio do futuro, seja ameaça ou promessa, inclusive na sua respectiva fundamentação.

a) *Anúncio do futuro e sua fundamentação (denúncia)*: Já ditos dos assim chamados profetas pré-literários apresentam os dois elementos característicos. Num primeiro momento mencionam o fato obviamente culposo, para então apontar — muitas vezes após a fórmula de mensageiro — o anúncio da punição como consequência:

"Mataste

e ainda por cima tomaste a herança?

Assim diz Javé:

No lugar em que os cães lamberam o sangue de Nabote, cães lamberão o teu sangue, o teu mesmo." (1 Rs 21.19; cf. 2 Rs 1.3s. e outras.)

Anúncios de juízo, embora dirigidos mais a grupos sociais ou ao povo todo do que a indivíduos, representam também a maioria dos ditos dos assim chamados profetas literários. Assim, Amos censura num dito irónico e acerbo as mulheres nobres da capital do Reino do Norte:

"Ouvi esta palavra,  
vacas de Basã [isto é, gado de engorda], que estais no monte de Samaria,  
oprimis os pobres,  
esmagais os necessitados,  
e dizeis a vossos maridos:  
Dai cá, e bebamos.  
Jurou o Senhor Javé pela sua santidade,  
que dias estão para vir sobre vós,  
em que vos levarão com anzóis  
e as vossas restantes com fisga de pesca." (Am 4. Is.)

Embora o futuro que aguarda os duramente atingidos pela palavra profética corresponda à conduta atual deles, apenas o anúncio do futuro, que segue imediatamente à denúncia introdutória, é considerado palavra de Deus (cf. Am 3.9-11; 8.4ss. e outras). O juramento de Deus, uma espécie de fórmula de mensageiro radicalizada, confirma de forma irrefutável o juízo anunciado: dura deportação por um exército estrangeiro. A justificativa que antecede o anúncio do castigo é palavra do próprio profeta. Por conseguinte, parece que a diferenciação entre a denúncia e o anúncio do futuro em parte se identifica com a distinção entre palavra humana e palavra divina. Com certeza o próprio profeta também formulou a palavra de Deus; pois mostra de forma muito evidente as particularidades linguísticas de Amos. Sente ele, porém, que a predição do futuro é uma palavra que em medida maior lhe é estranha, talvez por o futuro não estar, em última análise, ao alcance dos seres humanos? Teria Deus talvez concedido ao profeta apenas a certeza de que o futuro será calamitoso (cf. Am 8.2), deixando a cargo do profeta, no entanto, reconhecer e nomear as faltas do POVO (G. von Rad)?

O anúncio do futuro — muitas vezes introduzido por "eis" — chama-se, na medida em que implica desgraça, *palavra de ameaça ou de juízo, anúncio de desgraça ou de punição*, ou então sentença judicial ou algo parecido. Os diferentes termos conotam sempre determinadas interpretações da pregação profética, entendida em analogia a um processo jurídico, p. ex. Estas expressões abrangem, no entanto, somente aspectos parciais desta mensagem; elas nem sempre são adequadas. Por isso, enquanto não houver consenso sobre a origem histórico-traditiva da estrutura do dito profético, a designação mais formal

parece ser a mais adequada; ao menos se recomenda adotar uma compreensão o mais formal possível dos termos habituais.

O anúncio do futuro necessita ser *fundamentado*, a fim de que possa falar para dentro da situação concreta, atingir o destinatário visado e tomar-se transparente para ele. Só então os ouvintes poderão reconhecer o juízo como castigo para sua culpa; em vez de *fatum* (destino) ela se lhes apresenta como juízo decretado por Deus. Esta parte do dito profético, que traz a fundamentação do anúncio e é denominada *discurso de reprimenda, palavra de censura, denúncia* ou também indicação situacional, contém uma análise da situação, portanto uma crítica da realidade existente, seja referente ao culto, à sociedade ou à política. Por isso, a análise da situação constitui o segundo elemento fundamental da proclamação profética, ao lado do anúncio do futuro. Ambas as partes aparecem às vezes isoladamente, costumam, porém, constituir uma unidade. Neste caso, denúncia e anúncio se interligam muitas vezes por partículas como "por isso, porque" ou similares.

É melhor reservar a categoria de *discurso de tribunal* a certos textos que refletem um julgamento (p. ex.. Is 1.18ss.; Os 2.4; Jr 2.9; v. abaixo § 21,2c). De caso para caso podemos distinguir aí entre disputas preliminares (antes do tribunal), discursos de acusação ou de defesa e outros (cf. H. J. Boecker).

b) Nos *ais* proféticos segue ao "ai" introdutório (*hoy*) um substantivo, adjetivo ou, muitas vezes, um particípio ativo que caracteriza uma pessoa ou um grupo de pessoas por sua conduta persistente:

"Ai daqueles que desejam o dia de Javé!" (Am 5.18.) "Ai dos que ao mal chamam bem, e ao bem, mal." (Is 5.20; cf. Mq 2.1.)

Tais lamentos costumam apresentar-se encadeados (Is 5.8ss.; He 2.6ss.) ou por formarem originalmente uma unidade de discurso, ou por constituírem uma composição posterior, que também pode servir para estruturar o texto (Is 28.1;

29.1; 30.1 e outras). De onde os profetas emprestaram o "ai"? Esta pergunta suscitou uma discussão acalorada (por último, C. Hardmeier). Como se explicam semelhanças estruturais com as maldições (Dt 27.15ss.)? Tematicamente há pontos de convergência com a sabedoria (Is 5.20ss. e outras). Porém o "ai" originou-se da *lamentação fúnebre* (1 Rs 13.30; Jr 22.18; 34.5; cf. Am 5.16). O profeta o transfere a pessoas vivas, para demonstrar aos seus ouvintes "que uma certa conduta humana já contém o germen da morte" (G. Wanke). A partir da distinção entre anúncio do futuro e sua fundamentação, o "ai" constitui um gênero misto em que se fundem a indicação da culpa (na descrição da conduta) e o anúncio do castigo. O "ai!" que lamenta por pessoas vivas estarem destinadas à morte já contém em si o juízo iminente, e até o juízo presente. Todavia, pode seguir-lhe um anúncio expresso do futuro (Is 5.8s.; 30.1-3 e outras).

Aparentado com o "ai" é a *qina* ou o *cântico fúnebre*. Quanto à forma,

um estíquo maior (3 acentos) é seguido por um menor (2 acentos) — p. ex., Am 5.2 —, enquanto na apresentação do assunto se costuma contrapor o passado ao presente (Is 1.21; 14.12ss.; Ez 27 e outras; cf. § 26,2).

Contrapõe-se ao "ai" o *macarismo* (*ashie*, "feliz, bem-aventurado") que pode ser uma congratulação (1 Rs 10.8; cf. SI 127.5; 128) ou um elogio a uma determinada conduta (SI 1.1; 2.12; 32.2s. e outras; cf. Mt 5.3ss.).

c) Os profetas não perscrutam apenas o futuro, mas também o passado. Entretanto, os profetas de juízo aproveitam a *retrospectiva histórica* — seja ela breve (Am 2.9; 9.7; também Is 28.21 e outras) ou extensa (Os 9.10ss.; sobretudo 11. 1 s.; Is 9.7ss. v. abaixo § 20.3c) — essencialmente como prova de culpa, isto é, como justificativa para seu anúncio do futuro. Assim, "não se pode ignorar a unilateralidade desta apreciação histórica cuja finalidade era provar o pecado de Israel, constante em todos os tempos" (H. Gunkel; cf. J. Volimer).

d) Na *palavra de controvérsia*, também chamada de palavra de disputa, diálogo ou discussão polêmica ou algo parecido, o profeta aceita o desafio de enfrentar diretamente seus ouvintes. Ele pressupõe que estes tenham dúvidas quanto à sua mensagem e procura conduzi-los mediante perguntas para que cheguem a determinadas conclusões (Am 3.3-6.8; 6.12; 9.7; Jr 13.23; 23.23s.;

Ag 1.2,4ss. e outras). Este tipo de fala profética, ao que parece, assume rigor formal maior com o decorrer do tempo (DŪs § 21,2b; MI § 22,4). Provém ela originalmente do conflito de opiniões do dia-a-dia ou antes de um debate acadêmico de cunho sapiencial (cf. Jó 6.5s.; 8.11)?

e) A *palavra de exortação ou admoestação* contém um imperativo: "Rasgai os vossos corações, e não as vossas roupas!" (Jl 2.13; Jr 4.4). Menciona-se a seguir uma consequência ("para que, para que não") ou uma justificativa ("pois"). Quando o imperativo é negativo ("Não busqueis a Betei!"; Am 5.5) ou quando o significado é negativo ("Cessai de praticar o mal!"; Is 1.16), falamos de *palavra de advertência*. A admoestação específica: "Voltai! Arrependei-vos" (Jr 3.22 e outras), denominamos *chamado à penitência ou arrependimento*. Considerando seus temas e suas palavras-chaves, as admoestações são bastante diversificadas, revelando origem e aplicação variadas: sabedoria (v. abaixo § 27,3e), direito (Os 2.4ss.; cf. 1 Rs 3.24ss.), guerra (Os 5.8; Jr 6.1;

51.6,27s.,45; Jl 2.1; 4.9; cf. Êx 14.13; Dt 20.3; Is 7.4 e outras) e culto. No culto encontramos imperativos, p. ex., no hino (v. abaixo § 25,4a), na convocação à lamentação do povo (Jr 36.9; 6.26 e outras; v. abaixo § 25,4b) ou na *Tora* sacerdotal adotada pelos profetas ("instrução" sobre peregrinação ou sacrifício;

Am 4.4s.; 5.4,21ss.; Is 1.10ss. e outras).

f) A contraparte do anúncio de juízo, a *palavra ou promessa de salvação*, parece que é formulada de maneira muito menos uniforme (cf., p. ex.. Os

2.16ss.; Am 9.11ss.; Is 11; Jr 28.2s.; 30s. ou Ez 37). Fórmulas introdutórias costumam ser "naquele dia/naqueles dias" (Os 2.18ss.; Jl 4.1), "na sucessão (ou no final) dos dias" (Is 2.2), "eis que virão dias" (Jr 31.31; cf. Am 4.2) e outras. Da forma mais clara se identifica o "oráculo de salvação" — originalmente sacerdotal — "que em nome de seu Deus prometia a quem orava o atendimento do seu pedido" (J. Begrich; v. abaixo § 21.2a). Devemos distinguir desta promessa de salvação ainda o anúncio de salvação e uma descrição de salvação (C. Westermann)? Como o anúncio de juízo, também a palavra de salvação está muitas vezes marcada pelo eu divino e com isto aponta para aquele que possibilita e desencadeia o futuro (Os 14.4; Is 1.26 e outras).

### **c) Questões levantadas pela atual pesquisa dos profetas**

Se os profetas utilizam uma variedade de formas de expressão, onde se deve então buscar o decisivo e essencial de sua proclamação — no anúncio do futuro, na análise da situação (inclusive na crítica social) ou na palavra de admoestação, radicalizada na conclamação ao arrependimento? Devemos apontar ao menos alguns problemas fundamentais da pesquisa atual sobre os profetas, que certamente não são os únicos.

1. Até que ponto podemos "deduzir" a mensagem dos profetas literários a partir de tradições mais antigas de Israel, sejam elas relacionadas ao culto, ao direito ou à sabedoria? Certamente os profetas adotaram várias formas de expressão, temas, tradições e concepções, para transfigurá-los dentro de sua mensagem, com o objetivo de atingir os seus ouvintes na sua situação atual. Mas, ao anunciar que Deus denuncia a comunhão com seu povo (Am 8.2; Os 1.9; Is 6.9ss.; Jr 1.13s.; 16.5 e outras), os profetas literários poderiam ter-se estribado em tradições anteriores? Este anúncio profético não contradiz o conteúdo básico da tradição que justamente confessa a comunhão entre Deus e o povo (Gn 15; Êx 3 e outras)?

2. Por outro lado, os profetas literários têm tanto em comum na sua percepção do futuro, nas formas de expressão que adotam (anúncio de juízo com justificativa, "ai", lamento fúnebre e outras) ou nos seus temas (crítica cultural, social e outras), que dificilmente amaram completamente desvinculados uns dos outros. Apesar dos traços individuais e de diferenças óbvias também em pontos centrais, sua mensagem mostra-se intimamente relacionada. Como surgem estas similaridades? Não se percebe aí uma dependência direta, muito menos escrita. Mas será que há uma relação por intermédio da tradição oral (cf. a citação de Mq 3.12 em Jr 26.18) — eventualmente repassada por discípulo<sup>5</sup> de profetas (Is 8.16)?

Entretanto, é raro os profetas literários se relacionarem expressamente com outros profetas (Os 6.5; cf. Jr 28.8). Várias vezes contrapõem-se, antes, a grupos de profetas de forma crítica (Am 7.14; Mq 3.5ss. e outras).

3. Anúncio do futuro e análise do presente por via de regra estão associados. Controvertido, porém, é como se deve compreender esta relação: a intuição do futuro se origina da percepção profunda da situação atual do povo, ou, pelo contrário, a indicação da culpa constitui antes uma consequência da certeza profética quanto ao futuro?

Atrás disto se oculta ao mesmo tempo a relação entre palavra isolada e revelação: representam as palavras isoladas do profeta concretizações formuladas pelo próprio profeta a partir de sua percepção geral do futuro — obtida em visões? Ou cada uma das palavras identificadas como ditos de Deus se apoia num ato revelatório sempre renovado?

4. Questiona-se a relação entre futuro e presente também na compreensão das palavras que se referem ao futuro. Devem os anúncios proféticos de juízo ser interpretados a partir das palavras de admoestação, ou, ao contrário, estão as exortações — mais raras nos primórdios — a serviço da proclamação escatológica (cf., p. ex., Am 5.5)? Não constituem as predições de juízo em si apenas ameaças, isto é, últimos alertas, com a finalidade de desviar o juízo pelo próprio comportamento? Ou os profetas pretendem anunciar com sua mensagem de desgraça e de salvação um futuro que certamente virá e já irrompeu no presente?

Um problema menor que se coloca dentro deste contexto: afirmativas tão radicais como a assim chamada missão de endurecimento de que Isaías foi incumbido (6.9s.) foram formuladas na retrospectiva, em razão das reações dos ouvintes à proclamação profética?

5. Com exceção de Amos, parece que os assim chamados profetas de juízo não proclamaram em absoluto apenas o juízo, mas também a salvação. Se não queremos classificar as promessas de salvação de forma genérica como não autênticas (v. § 13a,3), surge a pergunta: a mensagem profética é, em última análise, incoerente ou até contraditória, já que o profeta pode emitir, em momentos diferentes e diante de um público diferente, opiniões distintas e até opostas? Ou o anúncio de juízo e a promessa de salvação têm conteúdos que podem ser correlacionados entre si?

Segundo uma aceção, ambos os tipos de anúncio se relacionam mediante a esperança de que um "resto" sobreviva ao juízo (I Rs 19.17s.). Porém, em ditos proféticos inquestionavelmente "autênticos", o resto pode tomar-se sinal da catástrofe, a sobra que não promete mais nada para o futuro ou se encontra ameaçada e que apenas testemunha a amplitude da destruição (Am 3.12; 8.10; 9-4; Is 17.5s.; 30.17 e outras; cf. Jó 1.15ss.). Em contraposição a isso o resto aparece como "semente santa", como o alvo do juízo e portador de uma nova

salvação, muitas vezes justamente em palavras cuja autenticidade é controvertida (Is 6.13; 4.3; já Am 5.15; 9.8 e outras).

De forma similar é apenas na retrospectiva de tempos posteriores que o *chamado ao arrependimento* se toma síntese da mensagem profética (2 Rs 17.3;

Zc 1.3s.)? Não é raro que os profetas constatarem que não houve arrependimento (Am 4.6ss.; Is 9.12; 30.15) ou que até nem pode ocorrer (Os 5.4; Jr 13.23). De maneira correspondente podem prometer uma virada propiciada pelo próprio Deus (Os 14.5; Ez 37 e outras). Aqui, no contexto do anúncio da salvação, também há espaço para o chamado ao arrependimento (Os 14.2; Jr 3.12; cf. Is 55.6 e outras). Será que para a pregação profética o ser humano não consegue manter a salvação assegurada para si, mas somente recebê-la reiteradamente como presente?

Tais perguntas são respondidas na atual pesquisa sobre os profetas de forma muito variada. Visto que qualquer compreensão do profetismo pressupõe que se tomem decisões referentes à "autenticidade" ou "inautenticidade" de textos, a imagem projetada dos profetas acaba sendo bastante diversificada.

#### **d) Precusores dos profetas literários**

O profetismo literário veterotestamentário constitui uma forma relativamente tardia do fenómeno profético. Este se apresenta de diversas formas e já aparece nos tempos pré-israelíticos, manifestando-se tanto em grupos — extáticos (1 Sm 10.5ss.; 19.22ss.) — como também em *indivíduos destacados*.

*Balaão* em si nem deveria estar entre os profetas israelitas, porque é estrangeiro. Diz-se que pronunciou nos primórdios uma palavra poderosa sobre Israel. Foi uma maldição que Javé "transformou em bênção" (Dt 23.5), ou Balaão teve de pronunciar por solicitação de Javé uma bênção em vez da maldição que esperava que dissesse (Nm 22-24)? Em todo caso, a tradição bastante extensa, constituída de um fio javista (24) e outro eloísta (23), é marcada em alto grau por elementos proféticos, como a experiência da coação divina (22.8,18) ou a revelação em forma de visão e palavra (23.3; 24.3s.,15ss.).

Neste caso, como de resto em todas as tradições sobre personalidades destacadas de Israel, é bastante discutível até que ponto tempos posteriores participaram na formação da tradição. Os complexos narrativos, p. ex. o ciclo de sagas sobre Elias ou Eliseu, surgiram de narrativas isoladas que devem ser questionadas uma a uma quanto ao seu fundo histórico e à sua formação. Face a esta situação só podemos dar uma visão geral sucinta do profetismo pré-literário. A dificuldade de encontrar o fundo histórico pode representar, porém, um ganho para a interpretação teológica. Justamente onde as narrativas passam para o plano milagroso e lendário, elas apontam para além dos fatos históricos

e sugerem que aí não atua a pessoa do profeta, mas o próprio Deus. Em última análise todos os relatos proféticos, em parte mais, em parte menos lendários, pretendem ser "narrativas de Javé" (G. von Rad).

*Samuel é o primeiro de uma sucessão de profetas individuais?* Segundo a informação, ao que parece a mais antiga de que dispomos, Samuel surge como um assim chamado juiz menor (1 Sm 7.15ss.,6). Como "homem de Deus" ou "vidente" (9.6ss.) e até mesmo como espírito de um morto (28.7ss.) ele repassa informações, apresenta-se como líder de um grupo extático (19.18ss.); e na história de sua infância, certamente mais recente, até lhe é atribuído o título "profeta" (3.19s.). Uma vez é designado como comandante carismático do exército (7.7ss.); e a tradição conhece sobretudo a participação de Samuel no surgimento da monarquia (cf. § 11c3). Independentemente das funções que o Samuel histórico tenha assumido, a partir dele liderança e carisma, antes unidos na figura dos juizes maiores, se dissociam. O profetismo toma-se um corretivo crítico em relação à monarquia.

Na época de Davi surge, ao lado do "vidente" Gade, que enfrenta o rei depois de um censo demográfico (2 Sm 24 com a etiologia de um altar jerosolimita; também 1 Sm 22.5), o "profeta" *Nata*. Nata anuncia a Davi — depois do traslado da arca para Jerusalém (2 Sm 6) — que a sua casa perdurará; ao mesmo tempo o desestimula a construir o templo (2 Sm 7). Esta profecia ressoa por mais vezes no AT e é submetida, progressivamente, a sucessivos condicionamentos no decorrer de vários séculos de história (SI 89;

132; 1 Rs 2.4; 8.25; 9.4s.; cf. Zc 3.7 e outras); o profeta do exílio até transfere a promessa do rei para o povo (Is 55.3s.). Em outra ocasião Nata se defronta com o rei, não com promessas, mas com ameaças, quando induz o próprio Davi a pronunciar a sentença sobre seu delito (violação do matrimônio de um não-israelita), recorrendo a uma parábola sobre um caso jurídico (2 Sm 12). Por fim, Nata desempenha um papel decisivo nas intrigas palacianas junto ao leito do moribundo Davi, posicionando-se a favor de Salomão como herdeiro do trono (1 Rs 1).

Os profetas de renome que lhe seguem atuam, iniciando com Aias de Silo (1 Rs 11; 14), no Reino do Norte.

*Elias* é, pelo menos do ponto de vista dos tempos posteriores, o mais importante dos profetas pré-literários (cf. Ml 3.23s.; Mc 9.11). O profeta encarna no próprio nome ("Meu Deus é Javé") a sua proposta: "Tenho sido zeloso por Javé" (1 Rs 19.10,14). Numa situação de sincretismo ou até de hegemonia do culto a Baal, promovido no Reino do Norte por Acabe, Jezabel e Acazias, Elias luta em prol da exclusividade da fé em Javé (2 Rs 1: consulta ao deus da cura Baal). O profeta coloca seus contemporâneos diante da alternativa Javé ou Baal: "Até quando mancareis de ambos os lados?" (1 Rs 18.21: julgamento de Deus no monte Carmelo). Como já Nata havia feito antes dele, Elias se engaja

na defesa da justiça quando o rei comete um delito concreto, o de mandar assassinar Nabote, o proprietário de uma vinha. Por trás desta narrativa (1 Rs 21) encontramos duas concepções distintas de direito: o poder incontestado do rei — concepção corrente no território cananeu — e a inalienabilidade da herança de acordo com o direito israelita. A importância de Elias se expressa, por fim, na tradição segundo a qual ele, na sua condição de sucessor de Moisés, se dirige à origem da fé em Javé, ao monte de Deus, experimentando ali uma teofania (1 Rs 19; cf. Êx 19; 33). Deus não (mais) se manifesta nos fenômenos naturais da tempestade, do terremoto e do fogo, mas no silêncio. Ali Elias recebe a incumbência de ungir Hazael como rei da Síria e Jeú como rei de Israel (1 Rs 19.15ss.). Desta forma dois acontecimentos incisivos da história posterior, as cruéis guerras aramaicas e a revolução de Jeú (2 Rs 8; 9s.), são vinculados com o homem de Deus, Elias. Com esta vinculação os mencionados eventos são compreendidos como purificação do povo, já que Elias ameaça Israel com um juízo a que só escaparão sete mil: "todos os joelhos que não se dobraram a Baal, e toda boca que não o beijou" (1 Rs 19.18).

Na tradição do "arrebatamento" de Elias (cf. Gn 5.24; SI 73.24), da sua ascensão aos céus (cf. Gn 5.24; SI 73.24) numa carruagem puxada por cavalos de fogo (2 Rs 2), está expressa a ideia de que ele foi um profeta singular. Mas este episódio — a que *Eliseu* assiste como espectador e sucessor — já faz parte do ciclo de sagas sobre Eliseu (2 Rs 2-9; 13). Eliseu é vocacionado de forma imediata e incondicional para assumir o "discipulado" quando Elias lhe atira o manto sobre os ombros (1 Rs 19.19ss.). Do espírito de Elias ele recebe a parte que cabe ao primogênito (2 Rs 2.9; cf. Dt 21.17). Entende-se, portanto, que o carisma de Eliseu não tenha advindo diretamente de Deus, mas tenha sido intermediado por Elias (assim como os anciãos de Israel, segundo Nm 11.17,25, recebem parte do espírito de Moisés). O próprio Eliseu é mestre de um grupo de discípulos que ao menos ocasionalmente se reúne (2 Rs 2.3ss.; 4.1,38; 6.1 e outras). Embora a confrontação com a religião de Baal fique em segundo plano nas tradições de Eliseu, parece que, juntamente com os seus discípulos, ele conspirou para que se fizesse a assim chamada revolução do entusiasta de Javé, Jeú (845 a.C.; 2 Rs 9). Como revela o título honorífico "carros de Israel e seus cavaleiros (= condutores)" (13.14; 2.12), a atividade política de Eliseu também incluiu algum tipo de participação na guerra (com os arameus; 6.8ss.). Além disto Eliseu foi associado, assim como já fora Elias, à ascensão do arameu Hazael de Damasco ao trono (2 Rs 8). Ainda mais do que no ciclo de sagas sobre Elias predominam aqui histórias milagrosas. Entre elas merece atenção especial a narrativa do arameu Naamã — que se converte à fé em Javé, mas é obrigado a prestar serviço num templo estrangeiro (2 Rs 5) — devido às suas implicações teológicas ("conversão" de um estrangeiro, porém dispensa do cumprimento do primeiro mandamento?).

Já Elias foi tachado pelo rei de "inimigo meu" (1 Rs 21.20; cf. 18.17); e 186

o rei de Israel comenta sobre *Micaías, filho de Vim/á*: "Nunca profetiza de mim o que é bom, mas somente o que é mau." (1 Rs 22.8,18.) Na única narrativa que trata deste profeta do período pré-literário que ainda merece ser mencionado, já se delineiam os contrastes que mais tarde aparecem no profetismo: a contraposição de profetas profissionais que prometem a salvação e o profeta individual, que anuncia o juízo iminente. Até que ponto a narrativa é influenciada por esta situação mais recente e ilustra de forma didática e exemplar a distinção entre profetismo autêntico e profetismo falso e até que ponto a narrativa reproduz eventos históricos do passado? Micaías não só prevê o juízo iminente que afetará todo o povo ("Vi todo o Israel disperso pelos montes como ovelhas que não têm pastor"), mas tem condições de esclarecer, por meio de uma outra visão em que participa do conselho da corte celestial ("Vi Javé assentado no seu trono"; cf. Is 6; Jr 23.22; Jó 1), a mensagem salvífica falsa de seus adversários: o espírito se tomou "espírito mentiroso na boca de todos os seus profetas".

Em tais visões se esboça a mensagem de juízo dos assim chamados profetas maiores ou se antecipa a mesma na retrospectiva. Independentemente de como seja o fundo histórico dos livros de Samuel e dos Reis, que temos dificuldades em clarear, persiste a certeza de que já os profetas pré-literários ousavam enfrentar o rei com ameaças e promessas no seu engajamento por Javé. Os profetas literários transferem esta mensagem ao povo todo.