
A PALAVRA DIVINA NOS DOZE

PROFETAS E NO SALTÉRIO:

ALGUMAS OBSERVAÇÕES*

ERHARD S. GERSTENBERGER**

Resumo: Estamos acostumados a pensar diferentemente sobre a voz divina nos livros proféticos e no Saltério. Em ambos os escritos o Senhor fala diretamente ao povo. Mas quem eram os alocutores concretos? Os textos bíblicos dão nomes pessoais aos profetas, os mediadores da palavra de Javé nos salmos permanecem anônimos. A maioria das nomeações nos livros proféticos, no entanto, ocorreram posteriormente, pelos colecionadores e compositores tardios da tradição. Será que a voz divina nos tempos do exílio-pós-exílio realmente foi proclamada pelos levitas ou pregadores das assembleias sinagogais? Talvez eles leram textos proféticos, sapienciais, da “instrução” popular (Torah) para uma audiência de maneira homilética? Assim, as sermões dos profetas bem como dos salmistas representariam discursos do serviço comunitário dos judeus da época Persa.

Palavras-chave: *Profeta. Sermão. Comunidade judaica. Voz divina. Oráculo.*

A exegese bíblica, a qual o nosso querido homenageado Haroldo já se dedicou durante décadas da sua vida, em grande parte consiste de um estudo exato e meticuloso de textos, palavras, circunstâncias históricas, sociais e mentais. Mas ela pode incluir considerações abrangentes, gerais, filosóficas e antropológicas,

* Recebido em: 03.10.2015. Aprovado em: 18.11.2015. Texto escrito em português pelo autor, revisado e editado por Ivoni Richter Reimer.

** Estudou Teologia em Marburg, Tuebingen, Bonn e Wuppertal, na Alemanha, e em New Haven (CT, EUA). Doutorou, foi pastor em Essen (1965-1975). Professor estrangeiro na EST São Leopoldo (1975-1981), Giessen e Marburg (1981-1997), onde atua como professor aposentado. Autor de muitas obras, entre elas, no Brasil: Teologias no Antigo Testamento (São Leopoldo: Sinodal); Israel no tempo dos Persas (São Paulo: Loyola) e Como estudar os Salmos? (São Leopoldo: Sinodal). E-mail: gersterh@staff.uni-marburg.de.

sociológicas e rituais. Estas, por necessidade, procuram inspiração e caminhos de pensar também fora da filologia e das ciências históricas e culturais antigas. Elas precisam refletir de modo sociológico, religioso e civilizatório. Neste sentido, arrisco levantar uma questão pequena, raramente tratada no campo veterotestamentário: Quais eram, na época do antigo Israel, os meios e maneiras reais de comunicação entre seres humanos e o Deus invisível? Certamente não podemos investigar todas as áreas da vida, nem todos os escritos do Antigo Testamento. Proponho uma reflexão exemplar mais limitada aos livros dos doze profetas e dos salmos. Ambos conjuntos literários falam precisamente sobre a experiência de que “Deus se comunicou” com as pessoas. Vamos nos contentar também com essa direção unilateral do diálogo, para conhecermos melhor as práticas concretas das pessoas e comunidades antigas de receberem os discursos divinos.

QUEM FALA NOS DOZE PROFETAS?

A resposta óbvia a essa pergunta normalmente é: Javé se comunica através dos profetas nomeados nos títulos dos livros individuais, de Oseías até Malaquias. Mas estes títulos provavelmente foram acrescentados recém num período posterior às profecias alegadamente colecionadas nos fascículos proféticos. Assim, eles não merecem muito confiança em termos históricos (GERSTENBERGER, 2015). Das várias titulações, justamente as mais informativas (Os 1,1; Am 1,1; Mq 1,1; Zc 1,1-6 etc.) parecem provir da época tardia de coleção e composição, quer dizer, do período da formação de livrinhos e não da articulação de proclamações originais. A pergunta se impõe, portanto: Podemos identificar alocutores concretos sem nos referirmos aos títulos dos livros e às raras outras nomeações de figuras individuais?

A identificação do locutor humano (comunicando a voz divina) não é tão fácil assim. Pouquíssimas vezes aparece o nome de um profeta nas próprias mensagens, como p.ex. em Am 7,8; 8,2, o que, na verdade, são diálogos, não proclamação feita à comunidade. Em Am 7,10-14, por sua vez, trata-se de narração, não de pregação. Zc 1,7; 7,1.8 trazem o nome do profeta em formulas introdutórias, frequentemente usadas em Isaías, Jeremias e Ezequiel. O profeta Miquéias de Morasti curiosamente aparece citado em Jr 26,18, mas nenhuma única vez dentro do seu próprio livro (resultado de uma edição deuteronomista do livro de Jeremias). Alguns nomes dos doze profetas parecem ser fictícios, como Abdias e Malaquias. Só no final do livro dos doze profetas, os compositores e editores tardios colocaram mais ênfase em algumas pessoas intermediárias da mensagem de Javé (Ag 1,13; 2,1.10-14.20; Zc 1,7; 2,1-4; 7,1, 8 etc.). Ao todo, supreende a ausência de nomes ou outros indicadores dos proclamadores da palavra de Javé. Uma maioria das mensagens concretas ficam sem identificação pessoal do anunciador.

Na mesma linha de apresentação, as palavras divinas nem sempre são marcadas claramente como discurso de Javé. Há uma série de fórmulas introdutórias bem claras: *ne um jhvh*, “murmuração de Javé” (EISING, 1986, p. 119-23), *koh amar jhvh*, “assim fala Javé” (WAGNER, 1973, p. 360-8), *vajjehi debar jhvh el ...* “a palavra de Javé veio para ...” (SCHMIDT, 1977, p. 101-133) e outras tantas variações dessas expressões. Muitos pesquisadores já se dedicaram ao estudo das formas e dos conteúdos dos discursos proféticos (KRATZ, 2013), também em culturas vizinhas do antigo Israel (NISSINEN, 2003). Existem algumas expressões de fala profética/divina também nas idiomas babilônicos-assírios, o que garante uma certa autenticidade do gênero literário “dito profético”, quer dizer, “profecias” que têm uma certa relação com as formas e discursos do mensageiro. Contudo, no Antigo Testamento o termo *nabi*, “profeta” inclui vários outros conceitos de intermediário: adivinho, visionário, xamã, que não costumavam utilizar terminologias de mensageiro. Por outro lado, os livros proféticos, incluindo os dos doze profetas, mostram uma grande diversidade de formas e estruturas literárias (ou orais), que pertencem a esferas da vida muito além de atividades proféticas, a saber, diversas canções (lamento fúnebre; canto de guerra; hinos, queixas, confissões), exortações sapienciais, disputas jurídicas que mal cabem dentro do modelo “mensagem profética”. Essas razões, junto com a distribuição bastante irregular das fórmulas introdutórias e marcadoras do discurso divino nos escritos proféticos, sugerem uma influência decisiva dos colecionadores, editores, redatores etc. na colocação ou não desses itens de identificação. Isso indica para o fato de que muitas pessoas estavam cuidando e criando a tradição da palavra divina no antigo Israel.

Olhemos alguns exemplos dos discursos de Oséias e Amós. A extensa acusação da mulher infiel ‘Israel’, em Os 2,4-15, começa abruptamente sem qualquer indicações de locutor ou destinatário: “Processai a vossa mãe, processai. Porque ela não é a minha esposa, e eu não sou o seu esposo” (Os 2,4a).

Pelo que se fala é claro que Javé está acusando Israel. O “eu” de Deus permeia o discurso todo fortemente. Javé “briga” (v. 4: o verbo *rib* indica um processo jurídico) com o oponente Baal (v. 10). O discurso parece autônomo, mas reconhecível na sua dinâmica teológica. A segunda pessoa plural (os destinatários) são Israelitas, provavelmente, reunidos em culto. Somente a última linha (v. 15) acresce a designação *ne’um jhvh*, “sussura Javé”/ como leve confirmação da origem divina da palavra. O locutor/intermediário não se manifesta. Possivelmente, essa marcação por fórmula de conclusão constitui um acréscimo daqueles transmissores que expandiram o texto com tom de reconciliação (v. 16-25). Ali eles já inseriram duas vezes mais o *ne um jhvh* (v. 18 e 23) para fortalecer o impacto divino.

Os capítulos restantes de Oséias (Os 4-14) praticamente carecem dos indicadores tradicionais da palavra profética/divina. Eles consistem de acusações e advertências avulsas contra Efraim e Israel, sempre na 1ª pessoa de Javé, com algumas poucas reações penitenciais do povo ou da comunidade (Os 6,1-3; 8,2; 14,3-4), chamadas à guerra (Os 5,8-12; 8,1, 3) e afirmações de graça renovada por parte de Javé (Os 11,7-11; 14,5-9). Curiosamente, o livro de Oséias termina com uma exortação sapiencial que nada tem a ver com o discurso profético (Os 14,10). Que tipo de discurso temos nesta parte do livro profético? Notáveis são as chamadas para ouvir a “palavra de Javé” (Os 4,1; cf. 5,1), as referências à *torah* (cf. Os 4,2, 6; 8:1.12), a metáfora do adultério para descrever a apostasia de Israel (cf. Os 4,10,12-15; 5,4; 7,4; 9,1; outra afirmação: venerar o “bezerro de Samaria”, Os 8,4-6; cf. 1Rs 12,26-33); crítica ao profeta (Os 4,5; 9,7)¹. As temáticas bem podem sinalizar uma época tardia da comunidade Israelite/Judaica (GERSTENBERGER, 2014).

De maneira semelhante podemos avaliar o livrinho de Amós. Encontramos um quadro específico. Após o título elaborado pelo deuteronomista – Am 1,1, isto é: não provindo do profeta histórico, por isso sem valor factual –, se desdobra essa grandiosa diatribe internacional culminando na acusação do próprio estado de Israel (Samaria: Am 1,2-2,16; os vv. 12-16 já podem constituir um crescimento secundário ou terciário). As últimas duas seções (vv. 6-11 e 12-16) constituem o alvo teológico da composição integral. Recebem a maior atenção dos transmissores e são especialmente santificados pela designação *ne um jhvh* (vv. 11 e 16). Uma inserção provavelmente deuteronomista atualiza a proclamação do velho Amós para afetar também os Judaítas (Am 2,4-5: nota-se a incriminação bem típica da comunidade Judaica tardia: “desprezaram a lei [*torah*] de Javé e não guardaram os seus decretos [*uqqim*]”, v. 4; as outras nações recebem acusações concretas de crimes contra os direitos humanos!). Assim, tal expansão do ciclo acusatório também é testemunha da sucessiva transmissão, interpretação e do uso contínuo dessas palavras.

E novamente surpreende o abrupto começo da composição de Am 1,2-2,16: “Javé ruge [a partir] de Sião, de Jerusalém levanta a sua voz”.

Não tem indicação nem de locutor nem de destinatário. A aluciação depende totalmente da superscrição secundária em Am 1,1: um redator inseriu um simples “ele disse” (v. 2a), referindo-se à constatação (pre-deuteronomista?) “As palavras de Amós” (Am 1:1a) ou o redator teria continuado: “quem era entre os pastores de Técuá”). A abertura da diatribe, então, vem do nada, é assustadora, descreve a ação tremenda do Javé morando no monte Sião em Jerusalém (v. 2; indício de uma teologia tardia, da época pós-exílica?). O que segue é uma composição magistral de uma condenação divina dos povos vizinhos de Israel (Am 1,3-2,3) que no fim recai sobre o próprio povo de Deus (Am 2,6-

16). O ciclo dos vereditos está vinculaddo às frases estereotípicas koh'amar jvh, “assim falou Javé” (7 vezes, excluindo Am 2,4: Am 1,3.6.9.1.13; 2,1.6) e lo ašibennu, “não o revogo” (7 vezes, excluindo Am 2,4: Am 2,3.6.9.11.13; 2,1.6)². No fim de algumas unidades do texto tem uma fórmula confirmatória: amar jvh (“disse Javé”; substituindo o tradicional *ne um jvh?* Am 1,5.8.15; 2,3). Para dar um exemplo dos ditos de ameaça, vejamos:

Assim falou Javé:

Pelos três crimes de Damasco, pelos quatro, não o revogarei!

Porque esmagaram Galaad com debulhadoras de ferro,

Eu enviarei fogo à casa de Hazael e devorará os palácios de Ben-Adad;

eu quebrarei o ferrolho de Damasco, exterminarei o habitante de Biceat-Áven,

e de Bet-Eden, aquele que segura o cetro, o povo de Aram será deportado para Quir, disse Javé. (Am 1,3-5)

Trata-se de uma palavra compacta de três passos: Aviso do discurso divino – indicação dos delitos – veredito concreto. O crime do reinado aramaico de Damasco parece ser um incidente brutal de violência contra a região Israelita Galaad, algo odioso inscrito na consciência popular dos sofredores. Da mesma forma, o ciclo apresenta as palavras contra outros vizinhos: as cidades-estado Gaza e Tiro, os reinados de Edom, Amon e Moab (Am 1,6-2,3). As peças literárias seguem o mesmo modelo estrutural. Cada unidade oratória fica, com variações minúsculas, muito bem construída. O discurso contra o próprio Israel (Am 2,6-16) inicia no mesmo padrão como os anteriores: “Assim falou Javé: Pelos três crimes de Israel, pelos quatro, não o revogarei! (Am 2, 6).

Contudo, já dentro deste segundo elemento, a acusação mesma, o alocutor desvia da forma acostuada. Em vez de mencionar um, ou até três e quatro “pecados” (*peša im*) dos acusados, ele enumera pelo menos seis delitos concretos (Am 2,6b-8), entre eles: “vender o justo por prata”, “baixar no pó a cabeça dos fracos”, “filho e pai dormem com a mesma moça”, “profanam o nome divino”, “deitam nas vestes penhoradas”, “bebem vinho daqueles sujeitos a multa” (Am 2,6b-8). Em seguida, Javé lembra as suas bondades para com Israel (Am 2,9-11), um motivo totalmente fora do padrão retórico anterior. Mais ainda: Depois da fórmula de conclusão *ne um jvh* (Am 2,11b), o texto resume a acusação de crimes (Am 2,12) e somente então pronuncia o veredito prolongado (Am 2,13-16), sem usar a terminologia padronizada (“mandar fogo” etc.), usada anteriormente. A última parte do ciclo, portanto, distancia-se do modelo dos discursos contra os vizinhos. Ela alcança 24 linhas escritas (na nossa edição da Bíblia Hebraica Stuttgartensia), comparado com um máximo de sete linhas das outras unidades. Os ouvintes imaginados, então, são os Israelitas do

estado do norte. Mas quem poderia ter comunicado tal mensagem devastadora a quem? Em outras palavras: Qual era a situação vivencial da apresentação do texto inteiro? Am 1,2-2,16 pretende ser fala direta de Javé. Como se articulava a voz de Deus? O ciclo todo seria um produto literário? Ou foi usado em alguma cerimônia pública?

No livro de Amós, a seguir, encontram-se muitos gêneros literários e maneiras de comunicação. Tem uma variedade de alocações diretas no plural: “Ouvi esta palavra ...” (cf. Am 3,1.13; 4,1; 5,1; 8,4), que não revela o alocutor. Algumas passagens, no entanto, explicitamente incluem o profeta, sugerindo a sua mediação da palavra divina. Am 3,7-8 atribue uma intimidade do profeta com o Senhor e a necessidade para o chamado de proclamar a vontade de Deus. O mesmo se sugere fortemente nos capítulos 7-9, isto é, nas suas partes visionárias e ‘biográficas’. Em Am 7,8; 8,2 e 7,10-14, o profeta Amós realmente fica mencionado (sem o lugar de moradia, Técuá, como em Am 1,1). Como já afirmado acima, essas passagens não constituem proclamação direta, mas os redatores certamente quiseram indicar que uma figura histórica (não testemunhada em quaisquer outros documentos dentro ou fora do Antigo Testamento) era também o intermediário das palavras de Javé colecionadas sob o seu nome. Eles acrescentaram, para a mesma finalidade mas irregularmente, muitas fórmulas de identificação dessa palavra de Deus, a saber *ne um jhvh* (17 vezes; 4 vezes, na mesma função, *amar jhvh*) e *koh amar jhvh* (5 vezes, mais 3 vezes *koh hir ani*, “assim ele me mostrou”), em Am 3-9.

Mesmo com todos esses empenhos de estilizar o profeta conforme um conceito geral de pregador das ruas, praças e áreas sagradas (cf. Am 7,12-15), restam alguns trechos no livro de Amós que não se enquadram bem neste esquema. Faltam neles as designações da palavra divina, que pertencem obviamente a categorias literárias não querigmáticas e representam, no caso extremo, até a voz do povo em vez de Deus. Am 5,10-15 é uma passagem independente dos vv. 8-9 e 16-17. O único indício da voz divina é “eu conheço vossos muitos delitos” (v. 12). Fora disso, não há identificação de locutor ou autor divino. O trecho contém acusação de comportamento associal e exortação de fazer o bem, em linguagem sapiencial: “Odiai o mal e amai o bem, estabeleci o direito à porta; talvez Javé, Deus dos Exércitos, tenha compaixão do resto de José” (v. 15).

Parece que uma voz educativa, referindo-se ao Deus supremo, está instruindo alunos (cf. outra interpretação em REIMER, 1992). No meu ver, o texto não reflete uma atividade profética tradicional. Também Am 8,4-7 prega uma ética social conjurando o castigo de Javé (v.7) sobre os malfeitores. Semelhantemente as exclamações de lamento, encontradas em Amós e outros livros proféticos, representam inserções secundárias nas coleções de ditos proféticos (Am 6,1-6; cf. Am 5,18-20). Bem notáveis e enigmáticos são três fragmentos hínicos (Am

4,13; 5,8-9; 9,5-6) que com certeza provinham de cerimônias cultuais antes de se estabelecerem no livro de Amós. Um mistério de modo é a afinidade de Am 4,6-11, discurso profético, com Lv 26,14-32, fala direta de Javé a Moisés: o modelo de cinco castigos consecutivos. Problemas especiais oferece o ciclo de cinco visões, em Am 7,1-8; 8,1-3; 9,1-4: São elas realmente proclamações públicas ou talvez instruções particulares? Ao todo, surgem perguntas semelhantes àsquelas encontradas em Oséias. Qual é a função e a finalidade dos livrinhos combinados dos doze? Podemos reconhecer melhor a origem e o uso desses textos na comunidade Israelita?

QUEM FALA NOS SALMOS DO ANTIGO TESTAMENTO?

Naturalmente respondemos tal questão deste modo: Os salmos são canções e preces da comunidade Judaica, mas eles também incluem alguns discursos divinos. O que podemos verificar sobre autores, transmissores, redatores, locutores e funções dessa fala de Deus para com os humanos? E a comparação entre os gêneros líricos e proféticos pode nos ensinar alguma coisa?

O saltério de fato é uma coleção de discursos humanos principalmente dirigidos para Deus. No entanto, o nosso conceito de falar a Deus pode ser estreito demais. Na antiguidade, via de regra, dirigir-se a Deus implicava rituais coletivos. A prece acontecia não tanto na isolação individual (cf. a mal entendida Ana, em 1Sm 1,10-15), mas em comunhão com outros, ou seja em diferentes grupos cerimoniais. Muitas vezes, assim, o discurso litúrgico dos suplicantes e adorantes pedia uma resposta divina.³ (o.k.!) Também em alguns salmos veterotestamentários aparece a expectativa de que Deus respondesse ao suplicante (cf. Sl 5,4; 35,3). Em outro nível da sociedade, Deus se dirigia, com palavras divinas citadas, a um rei judaico (Sl 2,6.7-9; 89,20-38; 110,1.4). Notavelmente faltam, nestas passagens do Saltério, exceto Sl 110,1, fórmulas proféticas de locução. Assim rezam os dois oráculos de Sl 2:

[Javé irado xinga com os reis rebeldes] (cf. Sl 2,4-5)

Fui eu que consagrei o meu rei sobre Sião, minha montanha sagrada! (v. 6)

[Entra uma voz não identificada – do rei? – em v. 7a: Vou proclamar o decreto de Javé. Ele me disse:]

Tu és meu filho, eu hoje te gerei.

Pede, e eu te darei as nações como herança, os confins da terra como propriedade.

Tu as quebrarás com um cetro de ferro, como um vaso de oleiro as despedaçarás.

O Sl 89,21-38 elabora essa promessa de união e assistência divina para com o monarca davídico, em sintonia com 2Sm 7. Igualmente, o Sl 110,1.4 não traz muitas

novidades de conteúdo: Javé transfere quase absoluto poder ao rei humano (v. 1). E esse ganha poderes sacerdotais (uma rara afirmação no AT, fortemente negada pelos Deuteronomistas, cf. 1 Rs 13,1-10). Mas as duas últimas passagens sugerem diferentes situações de locução. Sl 89,16-19 pressupõe uma comunidade de fieis falando na 1 pessoa plural (“Feliz o povo [*ha am*] que sabe aclamar, ele caminha à luz de tua face, Javé, /... / Sim, tu és o esplendor de sua força, com teu favor tu levantas nossa frente / ...”; v. 16, 18). Uma auto-designação da comunidade pós-exílica, *asidim*, “fieis”, aparece no v. 20: “Outrora falaste numa visão, dizendo aos teus fiéis:”⁴ (o.k.!) Todo o salmo, portanto, localiza o poema inteiro em uma cerimônia comunitária. A pergunta que ainda permanece é: Que tipo de congregação se mostra nestas queixas de maneira tão veemente (vv. 39-50) e que acusam Javé de traição? Lamentam a quebra das promessas divinas e a queda do reinado! O Salmo 110, por sua vez, usa no início a fórmula arcaica dos profetas *ne um jhvh* para marcar a fala de Javé.⁵ O segundo oráculo reza: “Tu és sacerdote para sempre, segundo a ordem de Melquisedec.” (v.4b). Podemos concluir: Na memória dos Judaítas da época pós-exílica manteve-se a lembrança do oráculo divino mediado cerimonialmente na hora da intronização de um rei davídico. As fórmulas da promessa e autorização divinas, ou a performance ou mediação da voz de Javé variavam nos tempos pós-monárquicos.

Existem outros salmos que abrem espaço para a *ipsissima vox* do Deus de Israel, sobretudo os Salmos 50 e 81, textos quase homiléticos (GERSTENBERGER, 2000). O primeiro poema abre um grandioso cenário teofânico: “Fala Javé, o Deus dos deuses, convocando a terra, do nascente ao poente” (Sl 50, 1).

Javé aparece no meio do tumulto da natureza para “julgar” o seu povo (v. 2-4): “Do alto ele convoca o céu e a terra [*como testemunhas!*], para julgar o seu povo” (v. 4). E então segue a alocação jurídica de Javé contra o seu povo da aliança (vv. 5-23). A primeira parte discursa sobre a balança certa de sacrifício (vv. 7-13: comunicação tradicional entre humanos e divindade) e sobre a obediência à vontade de Deus (v. 14-15: vinculação principal entre parceiros da aliança).

Inesperadamente aparece uma frase explicativa, interrompendo o discurso divino (v. 16a). Algum redator achava necessária tal bifurcação da pregação divina. Na verdade, o texto continua nitidamente a partir das afirmações de vv. 14-15:

*Oferece a Deus um sacrifício de confissão [ou: “agradecimento”] e cumpre teus votos ao Altíssimo;
invoca-me no dia da angústia: eu te livrarei, e tu me glorificarás.*

As palavras seguintes simplesmente denunciam, à mesma comunidade, as consequências desastrosas de se afastar da aliança com Javé (vv. 16a -20):

*Que te adianta recitar meus preceitos [uqqim] e ter minha aliança [berit] na boca,
uma vez que detestas a disciplina e rejeitas as minhas palavras?
Se vês um ladrão, tu corres com ele, e junto aos adúlteros tens a tua parte;
abres a tua boca para o mal, e teus lábios tramam a fraude.
Sentas-te para falar contra o teu irmão, e desonras o filho da tua mãe.*

As últimas linhas (vv. 21-23) admoestam e consolam toda a congregação. Todo este sermão de Javé (exceto v. 16a) emerge naturalmente da cena teofânica dos vv. 1-3 e do chamamento cósmico de fortalecer a aliança de Javé com o seu povo / a sua comunidade (vv. 4-6). A composição fica na linha (não necessariamente dentro da terminologia) das grandes prédicas que promovem ou renovam esse contrato fundamental de Israel (cf. Dt 29-31; Js 23-24; Jr 11). Aqui, no Sl 50, não se precisa nem legitimação nem explicação da *ipsissima vox* de Javé. A advertência de que o povo não vai aguentar os trovões divinos (Êx 20,19) agora já não vale mais, porque todo mundo sabe: O sermão de Javé fica mediado por uma pessoa humana, um porta-voz que usa a primeira pessoa do discurso do Altíssimo, mas carece das potências mortais divinas.

Da mesma forma, o Sl 81 deixa o Deus Javé falar diretamente ao seu povo (vv. 7-17), especialmente no v. 9: “Ouve, meu povo, eu te conjuro, oxalá me ouvisses, Israel”. O tema central também é a aliança sagrada que exclui reverência a deuses alheios. Mas Israel se afastou de Javé (tópico bem deuteronomista) e agora Javé implora que os seus permaneçam fieis a ele. O salmo termina com as palavras do sermão, sem qualquer anotação explicativa. Mas no v. 6b se lê uma frase introdutória estranha: “Ouço uma linguagem desconhecida”. Isto quer dizer que o discurso divino, que virá em seguida, ultrapassa o entender humano? Quem é o locutor dessa frase? Não o sabemos, mas deve ter sido algum escriba, editor ou redator, que quis indicar a problemática do alegado discurso puro de Javé. O salmo em si parece desconhecer tais dúvidas. Ele apresenta, no trecho inicial (vv. 2-6a), os júbilos de uma festa de libertação do Egito, evidentemente culminando na alucinação de Deus mesmo.

No mais, é pouco que podemos dizer sobre os discursos divinos nos salmos. Os verbos *amar*, “falar” e *dibber*, “dizer” raramente têm o sujeito “Deus” ou “Javé”. Além das passagens já citadas, ocorrem só algumas citações da fala direta divina: Um oráculo breve aos explorados (Sl 12,6), uma ameaça aos vizinhos de Israel (Sl 60,8-10 = 108,8-10), uma promessa de vingança para Israel (Sl 68,23). Mais dois salmos apresentam pregações menores, sem utilizar fórmulas de discurso: Sl 82 de fato é um admoestação do Deus Altíssimo aos deuses subordinados:

*Deus se levanta no conselho divino, em meio aos deuses ele decreta:
“Até julgareis injustamente, sustentando a causa dos ímpios?
Protegei o fraco e o órfão, fazei justiça ao pobre e ao necessitado,
Libertei o fraco e o indigente, livrai-os da mão dos ímpios!
Eles não sabem, não entendem, vagueiam em trevas: todos os fundamentos da
terra se abalam.
Eu declarei: Vós sois deuses, todos vós sois filhos do Altíssimo;
contudo morrereis como um homem qualquer, caireis como qualquer um dos
principes.” (vv. 1-7).*

A conclusão do salmo, numa só linha só, quer animar o Deus supremo para realizar justiça em todo mundo (v. 8). Esse pedido liga o cenário universal com uma comunidade que realiza um serviço ‘ecumênico’.

O último exemplo do Saltério se encontra no Sl 95. Ali outra vez a congregação judaica está presente, não só por causa do conteúdo (vv. 8-11: pregação da *tora*), mas também pelo uso intenso da 1ª pessoa plural (vv. 1-2, 6-7). Alusões apontam para a marcha de Israel pelo deserto e as murmurações do povo contra Javé (vv. 1,8-9; Êx 17,1-7; Nm 20,2-13 etc.). A introdução da fala divina deixa transparecer a intenção pedagógica do poema: “Ouvísseis hoje a sua voz” (v. 7b). A comunidade jubilante e adorante (vv. 1-7a) recebe a palavra de exortação para não cair nas mesmas armadilhas como outrora o povo do êxodo.

CONCLUSÕES

Encontramos alocações diretas de Deus no cânon profético bem como no Saltério do AT. Os ouvintes da antiguidade e os leitores de hoje estavam e estão conscientes de que Javé na realidade nunca se manifestou diretamente, com voz recordável superhumana (sobrehumana é melhor?? Transcendente não da!) Via de regra, as religiões praticam mediações ou personificações para fazerem perceptível a fala divina. O Antigo Testamento não escapa dessa regra. Dá até uma razão teológico-antropológica para tal fenômeno. O povo disse a Moisés no Monte Sinai: “Fala-nos tu, e nós ouviremos; não nos fale Javé, para que não morramos.” (Ex 20,19). É uma afirmação programática provavelmente dos Deuteronomistas. Ela focaliza a comunicação divina na escritura Mosáica, a *Tora*.

A tradição do Oriente Antigo, inclusive a do antigo Israel, conhece várias manifestações proféticas por meio de adivinhos, extáticos, sonhadores⁶. Só em tempos tardios do AT se desenvolvia uma “doutrina” coerente dos “profetas” (hebr. *nebi im*) que Javé continuamente mandava para ensinar o seu povo (cf. BLENKINSOPP, 1998). Nesta visão retrospectiva do profetismo, os mensageiros de Javé

sempre mais se tornavam pregadores da Torah, como se vê, p.ex., em Jr 10; 11; 18; 44 e em alguns trechos de Oséias e Amós, como tratados acima. Os ‘falsos’ profetas foram denunciados (cf. Zc 13,2-6). Nessa época, apenas pregadores da Torah mereciam o nome de “profeta”.

Em consequência dessa identificação da palavra ‘avulsa’ de mensageiros divinos com a pregação da Torah, os colecionadores e organizadores dos livrinhos proféticos da época persa (cf. GERSTENBERGER, 2014) re-editaram e aumentaram as tradições proféticas, tendo em vista o ideal da proclamação da Torah, ou seja, a instrução do povo de Javé para os vários desafios da vida comunitária e individual em tempos de perda da autonomia e para a reorganização social, espiritual e econômica. Eles parcialmente se empenharam a legitimar os ditos e discursos proféticos com fórmulas tradicionais de missões divinas. A falta dessas fórmulas sinaliza o hábito da comunidade de ouvir as palavras santas. A emergência da comunidade de fé exigia grandes esforços de todos os crentes para sobreviver no império persa, no meio de tantas outras religiões e movimentos espirituais.

A pregação que encontramos no livrinho dos doze profetas na maioria das passagens pressupõe uma comunidade de cidadãos (não tanto as elites régias) e a casta sacerdotal (do segundo templo). Podemos fazer dessa característica um critério de avaliação de textos, sendo que as eventuais elites da monarquia que aparecem ainda podem representar figuras pré-exílicas, mas também sobreviventes dessa época nos tempos pós-exílicos. Os temas das profecias dos doze profetas de modo geral cabem bem na época pós-exílica: desde as ameaças divinas por causa de apostasias e pecados até as promessas de restituição da terra; desde os ensinamentos de obedecer a Torah até a vinda do reino de Javé.

No Saltério, por outro lado, o discurso divino parece mais direto ainda. Os exemplos aqui tratados sugerem duas maneiras da comunicação ‘de cá para lá’ convencionais.⁷ Ambos ocorrem no contexto cerimonial ou cultural. Oráculos divinos compactos dirigem-se a situações concretas e discursos maiores (cf. Sl 50; 82) visam a orientação básica da comunidade. Os mediadores das palavras santas não aparecem nomeadamente. Teriam sido eles levitas, escribas, liturgistas quaisquer da comunidade emergente judaica? Os transmissores dos salmos não se preocupavam em avisar esses funcionários cultuais, nem precisavam de muita legitimação da alocação divina. Simplesmente deixavam Javé falar à congregação. Os conteúdos dos sermões Sl 50 e 82 têm claras afinidades com os discursos Deuteronomistas e de outros pregadores da época persa.

A partir da perspectiva salmista, a situação vivencial dos sermões Sl 50 e 82 pode ser encontrada no culto festivo, talvez já semanal (sábado) da comunidade judaica primitiva. Não sabemos quando começaram os serviços divinos semanais. Contudo, Ne 8 já descreve a leitura da Torah de manhã até ao meio

dia, feita por Ezra e assessores levitas. A cerimônia mostra sinais distintos de um culto sinagoga, inclusive leitura extensa, tradução para o vernáculo, responsórios da congregação, dia santo, alegria da instrução por Javé mesmo (Ne 8,1-12). Se isto é plausível, também as palavras proféticas e de instrução espiritual dos doze profetas podem ser enquadrados na situação vivencial das congregações judaicas da época pós-exílica. A Torah, com suas perícopes de leitura (contínua?) e passagens proféticas, serviu para pregar e exemplificar a vontade de Javé. Os salmos basicamente eram responsórios do povo no culto, mas evidentemente eles incluíram gêneros homiléticos ou de alocução divina à congregação.

THE WORD OF GOD IN THE MINOR PROPHETS AND IN THE PSALTER

Abstract: we are accustomed to evaluate the Word of God in the twelve prophets and the Psalter quite differently. But Yahweh indeed speaks in the first person singular in both literary bodies. Who were the concrete communicators, however? While the prophetic corpus attributes some of the discursos to “historical” persons the divine speeches or oracles remain anonymous. But the majority of personal attributions probably happened in retrospect, by later collectors and redactors of prophetic booklets. Is it possible that in reality the voice of God was proclaimed to the people by levites, preachers or liturgists in the exilic-post-exilic sinagogal congregation of Israel? Perhaps they ready prophetic and instructional texts in worship services in a homiletical manner. If this be true, the sermons of prophets and salmists alike would represent early Jewish modes of proclamation in the Persian period.

Keywords: Prophets. Sermon. Early Jewish community. Divine voice. Oracle.

Notas

- 1 Cf. 6,5, onde profetas são instrumentos do castigo divino; o Hebraico original talvez teve outro conceito.
- 2 O motivo da intransigência divina também se dá em por meio de fórmulas linguísticas: “pelos três crimes de N.N. pelos quatro ...” (Am 1,3.6.9.11.13; 2,1.6): se trata de um esquema sapiencial. Da mesma forma o aviso do castigo contém elementos estereotípicos, p.ex. “vou mandar fogo” (Am 1,4.7.12.14; 2,2).
- 3 Cf. uma técnica de inquérito em 1Sm 23,10-12; a ciência de adivinhação através de interpretar ôminas era bem desenvolvida nas religiões de Babilônia e Assíria. As religiões da Grécia e Roma conheceram sacerdotisas que davam respostas oraculares.
- 4 Muitos manuscritos Hebraicos antigos leem o singular: “ao teu fiel”, intimando o rei. Mas o plural refere à comunidade, cf. plural e singular no v. 51!

- 5 Fora disso ne um jhvh ocorre uma única vez no Saltério, a saber Sl 36,2: “O ímpio tem um oráculo de pecado dentro do seu coração.”
- 6 Cf. o termo hebraico *oze*, “vidente”, em 1Sm 9,9; Dt 18,9-22.
- 7 Uma terceira modalidade, a teofânica, não entra em cogitação aqui; cf. Sl 18,8-16; 68,8-11; 77,17-21 etc..

Referências

- BLENKINSOPP, Joseph. *Geschichte der Prophetie in Israel*. Stuttgart: Kohlhammer 1998.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM (ed. por Gilberto da Silva Gorgulho, Ivo Storniolo, Ana Flora Anderson). São Paulo: Paulinas, 1981.
- EISING, H., ne`um, ThWAT vol. 5, Stuttgart: Kohlhammer 1986, 119-123
- GERSTENBERGER, Erhard S. „Höre, mein Volk, lass mich reden!“ (Ps 50:7). *Bibel und Kirche, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk*, n. 56, p. 21-25, 2000.
- _____. *Israel no tempo dos persas. Séculos V e IV antes de Cristo*. São Paulo: Loyola, 2014.
- _____. Twelve (and More) Anonyms. A Biblical Book Without Authors. In: COLIN TOFFLEMIRE et al. *New Form Criticism and the Book of the Twelve*. Atlanta: SBL Press , 2015
- KRATZ, Reinhard G. *Prophetenstudien*. Tübingen: Mohr, 2013. (Kleine Schriften, vol. 2)
- NISSINEN, Martti, *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East*. Atlanta: SBL-Press, 2003.
- NOGALSKI, James D. *Interpreting Prophetic Literature*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press 2015
- REIMER, Haroldo. *Richtet auf das Recht!* Studien zur Botschaft des Amos. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1992.
- SCHMIDT, W. H., *dabar*, ThWAT vol. 2, Stuttgart: Kohlhammer 1977, 101-133
- ThWAT: THEOLOGISCHES WÖRTERBUCH ZUM ALTEN TESTAMENT. (Hg. von G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, Heinz-Josef Fabry). 8 vol. Stuttgart: Kohlhammer, 1970-1995.
- WAGNER, S. *amar*. ThWAT, Stuttgart v. 1, p. 360-368, 1973.