

# A imagem de um Deus violento na Bíblia

O leitor assíduo da Bíblia não escapa à impressão da grande violência das suas narrações e à perplexidade por elas ocasionada. Ela guarda algumas das páginas mais violentas da história da literatura universal. Ora, nesse tema a parte mais problemática é o Antigo Testamento. A sua compreensão e aceitação tem de ultrapassar as dificuldades suscitadas pelos numerosos relatos e actos de violência do povo de Deus. Porventura ocasionam escândalo os numerosos textos que põem Deus a legitimar e até a ordenar esses actos, afectando de violência a própria imagem de Deus. Por isso, concentraremos a nossa atenção hermenêutica no «Primeiro Testamento»<sup>1</sup>. Todavia, para obviar a eventuais dificuldades, convém distinguir entre os textos que têm objectivamente uma carga de violência e a vêem em Deus e aqueles que só aparentemente contêm violência.

## 1. Inegáveis traços de violência no rosto de Deus

Os leitores da Bíblia levantam fortes objecções contra páginas do Antigo Testamento, onde o Deus bíblico aparece a ordenar ao seu povo injustiças, chacinas e o extermínio duma cidade e de populações inteiras, com cenas eventualmente chocantes, em *narrações 'cruas' e cruéis*. Repare-se neste texto:

Os habitantes de Gabaon mandaram dizer a Josué ao acampamento de Guilgal...: 'sobe depressa até nós, salva-nos e socorre-nos, porque se aliaram contra nós todos os reis amorreus que habitam na montanha'. Josué subiu de Guilgal com toda a gente de guerra e

---

<sup>1</sup> Cf. G. GÄDE, "«Antiguo» o «Primer» Testamento?", *Selecciones de teología* 40, n.º 160 (2001) 297-310.

com todos os guerreiros valentes. Yahvé disse a Josué: 'não os temas, porque os pus nas tuas mãos; nenhum deles te poderá resistir'... Josué bateu todo o país, a montanha, o deserto, a planície e as ladeiras, com todos os seus reis, sem deixar nem um sobrevivente. *Consagrou todos os seres vivos ao extermínio, como Yahvé, o Deus de Israel, lhe tinha ordenado...* Josué apoderou-se de todos aqueles reis e dos seus territórios de uma vez só, porque Yahvé, o Deus de Israel, combatia a favor de Israel <sup>2</sup>.

Em tom de oração louva-se a Deus por matar pessoas por amor: «dai graças a Yahvé porque é bom...; deu morte a reis poderosos, porque é eterno o seu amor misericordioso» (Sl 136,1.18). Que deus arbitrário é este que precisa de matar uns para salvar outros humanos? Para libertar os israelitas, não se inibe de matar os egípcios, os seus primogénitos e os seus guerreiros no «mar vermelho». Alguns textos ameaçam o seu povo ou os seus inimigos com terríveis calamidades (Dt 28,15-68; 29,17-27); outros contam que os cananeus são passados a fio de espada com o beneplácito de Deus e por sua ordem (Dt 7,1-5); outros ainda deixam transparecer um Deus que parece comprazer-se na ira e na vingança, à imagem dos humanos e dos seus defeitos: «Deus ciumento e vingativo é Yahvé, Yahvé é vingativo e rico em ira; vingasse dos seus adversários e guarda rancor aos seus inimigos» (Nahum 1,2-8) <sup>3</sup>. Também aparece um Deus conquistador, especialmente no livro de Josué. O rosto do Deus de Israel tem diversos traços de violência. Como é que este Deus se harmoniza com o Deus bom de rosto paterno, manifestado em Jesus?

As investigações em série sobre estes temas candentes <sup>4</sup> tomaram uma orientação em que religião e violência mostravam uma constante e estreita ligação. Para evitar à fé escândalos desnecessários e infundados equívocos de interpretação e para achar *solução* para estas dificuldades levantadas pelas 'crueldades de Deus' relatadas na Bíblia, é necessário recorrer a *princípios que permitam uma nova hermenêutica dos textos* em causa <sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Js 10,6-8.40-42. Além disso, a Bíblia está semeada de narrações de violência atroz, não atribuída a Deus: por exemplo, Jz 4,17-22; 1Sm 27,8-12.

<sup>3</sup> Ver ainda Ex 32,7-33,5; Lv 24,10-23; Nm 25,1-18; 2Sm 12,7-14.

<sup>4</sup> Os diversos caminhos e as preferências da investigação bíblica desde a II Guerra mundial podem ver-se em N. LOHFINK, *Il Dio della Bibbia e la violenza* (Brescia: Morcelliana 1985) 25-49.

<sup>5</sup> Cf. J. L. SKA, "Come leggere l'Antico Testamento?", *Metodologia dell'Antico Testamento* (a cura di H. SIMIAN-YOFRE) (Studi biblici 25) (Bologna: Edizioni Dehoniane di Bologna 1995) 23-38.

### 1.1. *Princípios interpretativos de narrações de violência*

Mais do que oferecer dados linguísticos, históricos e culturais, mais do que estudar o problema histórico da ocupação violenta de Canaan por parte de Israel, de instituições e teoremas como a guerra santa ou a guerra de Yahvé, interessa-nos aqui dar uma resposta à angústia teológica provocada pelo facto de Deus e a guerra aparecerem na Bíblia como uma só coisa.

Em primeiro lugar, tenha-se presente que a revelação do Deus bíblico tem carácter histórico, isto é, foi sendo captada progressiva e lentamente ao longo de uns dezanove séculos até ao seu ponto culminante no NT. A Bíblia, que levou onze séculos a escrever-se, tem uma pedagogia, uma educação na fé a partir da fé. Em geral, a visão dos leitores da Bíblia é telescópica, isto é, tende a contrair, reduzir e igualar os acontecimentos no tempo, que, ao invés, se desenrolaram ao longo da história, num amplo arco temporal e em situações muito diferenciadas. Nunca se insistirá bastante que os seus textos sagrados devem ser *lidos historicamente*, isto é, situados em cada momento do seu quadro histórico como marcos de um caminho de procura e descoberta do rosto perfeito de Deus; e, para ir ao encontro dessa exigência, não se pode esquecer a evolução das ideias religiosas dos povos do antigo Próximo Oriente, de que Israel fazia parte. Os princípios e critérios de moralidade sofreram a evolução da revelação de Deus (Mt 19,8); estavam sujeitos aos condicionamentos do ambiente e do tempo. Procurar só doçura evangélica nos alvares da história da revelação bíblica é pelo menos um erro hermenêutico. O amor ao próximo e a renúncia ao ódio em Israel caminharam lado a lado com o uso de qualquer forma de dureza e crueldade quando estava em jogo a segurança da identidade nacional, como aparece bem claro na lei do extermínio em Dt 20,10-20. Seria falta de sentido de história pretender que o hagiógrafo concebesse as relações humanas como as preconizava Jesus. O juízo dos hagiógrafos sobre qualquer facto ou sentimento correspondia à moralidade do seu contexto histórico. Ele coincidia, aliás, com o dos povos vizinhos. Por exemplo, a «*lei do talião*» («vida por vida, olho por olho, dente por dente, mão por mão, pé por pé, queimadura por queimadura, ferida por ferida, contusão por contusão»)<sup>6</sup>, está presente também no Código de Hammurabi: «Se um cidadão destruir

---

<sup>6</sup> Lv 24,17-22; Ex 21,12-27; Nm 35,16-19; Dt 19,21. Ver a sua superação em Mt 5,38-42.

um olho de outro cidadão, deve-se-lhe destruir um olho. Se ele quebra um osso a um cidadão, deve-se-lhe quebrar um osso... Se um cidadão parte um dente a um cidadão igual a ele, deve-se-lhe partir um dente»<sup>7</sup>; encontra-se ainda nas «Leis assírias»<sup>8</sup>. Essa lei, hoje vista como canonização da vingança, em realidade tencionava ou tendia a prevenir, refrear e esconjurar a sede de vingança ilimitada e indiscriminada para além da ofensa ou do dano causados, evitando o abuso, o excesso e a desproporção desmedida na reparação, de que se jactava o canto de Lamek em Gn 4,23-24<sup>9</sup>.

Nas fases mais antigas, a Bíblia reflecte concepções que se foram superando e corrigindo à luz duma sensibilidade ética crescente, testemunhada pela própria Bíblia<sup>10</sup>. As múltiplas e diversas

<sup>7</sup> Nos §§ 196-197.200 (cf. §§ 195-214 e *passim*): texto em R. BORGER e outros, "Rechtsbücher", *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments I/1* (hrsg. O. KAISER) (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1982) 68. Ver trad. portuguesa em E. BOUZON, *O código de Hammurabi* (Petrópolis: Vozes 1998<sup>6</sup>) 180-186.

<sup>8</sup> Por exemplo, § 52: *Texte aus der Umwelt...*, "Rechtsbücher", p. 91. É de notar que estas leis, do tempo da regência de Tiglat-pileser I (1115-1076 a.C.), são menos 'humanas' do que outras muito mais antigas, por exemplo, o Código de Ešnunna, de 1825-1787 a.C. Este, no conjunto dos §§ 42-47, determina as punições de diversos crimes de mutilação praticados por uma pessoa a outra e parecidos. O princípio aplicado não é o do «direito de talião – *ius talionis*», como no Código de Hammurabi e na legislação bíblica de Ex e Dt. Como nas leis hititas e nas *leis sumérias*, as ofensas e agressões corporais são compensadas financeiramente pelo pagamento de uma determinada quantia. Nas legislações bíblica e de Hammurabi, bem mais recentes, a pena prevista é muito mais rigorosa do que a do Código de Ešnunna. Deste, o § 42 legisla assim: «Se uma pessoa morder e arrancar o nariz de outra, deve pagar uma mina de prata. Por um olho deverá pagar uma mina, por um dente meia mina, por uma orelha meia mina, por uma bofetada dez siclos de prata»: texto em *Texte aus der Umwelt...*, "Rechtsbücher", p. 37, ou em E. BOUZON, *As leis de Ešnunna (1825-1787 a.C.)* (Textos clássicos do pensamento humano 5; Vozes; Petrópolis 1981) 122-124. Bouzon comenta aí as *semelhantes leis hititas* a aplicar aos parecidos casos de ferimentos corporais; o § 13 prescreve: «se alguém morder o nariz de um cidadão livre, pagará uma mina de prata»; o § 7 representa um exemplo de reforma do direito vigente para casos em que o olho dum cidadão livre é vazado ou um dente arrancado: «... antes costumava-se pagar uma mina de prata, agora [o agressor] pagará 20 siclos de prata» (entre os hititas a mina correspondia a 24 siclos de prata e não a 60, como entre os babilónios). Desta obra de E. BOUZON, cf. agora a nova versão, substancialmente aperfeiçoada, *Uma colecção de direito babilónico pré-Hammurabiano. Leis do reino de Ešnunna* (Petrópolis: Vozes 2001) 139-142.

<sup>9</sup> E. LEVINAS, *Difficult Freedom. Essays on Judaism* (Johns Hopkins Jewish Studies) (Baltimore: The Johns Hopkins University Press 1990) diz que este princípio só procura justiça, cuja missão seria parar a reacção em cadeia da violência que atrai violência e reeducar o malvado. E refere que o Talmude entende que «olho por olho» significa uma multa, reparação dos danos causados (pp. 146-148).

<sup>10</sup> Oseias (1,4) reprovava energeticamente a revolução de Jehu e a matança posterior, em nome do mesmo Deus que se diz tê-la querido um século antes (2Re 9-10).

correntes teológicas ou formas de captação de Deus em relação com os homens foram-se aperfeiçoando, explicando, completando e até corrigindo mutuamente durante a longa história de Israel. Isto vale para quem objectar que a Bíblia não esteve, no seu conjunto, à altura da sua própria intuição da transcendência de Deus, já que, vendo-o como o Deus de amor, também o vê como violento e castigador. A relação entre estas duas perspectivas da face de Deus é uma relação entre momentos diversos da história da salvação, em que o do castigo foi ultrapassado pelo do amor<sup>11</sup>.

A paulatina revelação de Deus passa necessariamente pela sua «condescendência»: os homens não poderiam captar durante o período duma geração tudo o que a sua fé descobriu n'Ele até Jesus: sob a influência do Espírito de Deus, que a sua fé via a agir na história humana, fizeram-no «descer» pouco a pouco, à própria medida, segundo o grau da própria capacidade e reflexão religiosa. Pertence à dinâmica da própria revelação o ser progressiva, porque a fé também o é. O próprio Jesus – a suma condescendência da revelação de Deus – não pôde revelar-se e revelar tudo de repente: os apóstolos não podiam compreender muitas coisas (Jo 16,12); prometeu-lhes o seu Espírito de Verdade, que os guiaria para a Verdade total (Jo 16,13).

Além do mais, há que atender sempre cuidadosamente à linguagem bíblica que descreve cenas de violência. Como na parábola dos vinhateiros (Mt 19,30-20,16) – que põe o proprietário da vinha a pagar pela mesma tabela aos contratados na última hora e aos que trabalharam todo o dia – não se pode ver o procedimento de um Deus arbitrário, porque esta parábola não quer falar da justiça equitativa de Deus mas tem em vista só a mensagem da *gratuidade da relação* dos humanos *com Ele*, assim também não se deveria tentar pôr em paralelo, por exemplo, o mandamento «não matarás» com a matança dos profetas de Baal por Elias, porque em cada caso a linguagem e a mensagem por ela veiculada são diferentes: não se podem descurar as suas particularidades literárias.

## **1.2. Extermínio de povoações inteiras por ordem de Deus**

Uma prática de violência que aparentemente mancha o rosto de Deus no Antigo Testamento é a prática do *herem*, que de entre as

---

<sup>11</sup> Cf. Th. RÖMER, *Dieu obscur. Le sexe, la cruauté et la violence dans l'Ancien Testament* (Essais bibliques 27) (Genève: Labor et Fides 1996).

várias significações que tinha<sup>12</sup>, significava também o *interdito* lançado sobre o espólio de cidades conquistadas por Israel em guerra, por mandato de Deus, com o conseqüente (teoricamente) total *extermínio* dos seus habitantes, inclusivamente mulheres, crianças, animais e respectivas pertenças<sup>13</sup>. Dizia-se *herem* pelo facto de *separar* ou subtrair algo ao uso profano reservando-o para uso sagrado e votando-o ou *consagrando-o* a Deus, de modo que nem podia ser resgatado. Dt 20,10-18 desvela alguns níveis da abrangente significação desse conceito; Moisés fala assim a Israel em nome de Deus:

«Quando te aproximares duma cidade para combater contra ela..., Yahvé, teu Deus, a entregará nas tuas mãos e passarás a fio de espada todos os seus varões, as mulheres, as crianças, o gado; tudo o que houver na cidade, todos os seus despojos, o hás-de tomar como espólio... Quanto às cidades destes povos que Yahvé teu Deus te dá em herança, não deixarás nada com vida; *consagrá-lo-ás ao extermínio* (*ha-harem taharymem*): hititas, amorreus, cananeus, ferisitas, hivitas e jebuseus, *como te mandou Yahvé, teu Deus*, para que não vos ensinem a imitar todas essas abominações que eles faziam em honra dos seus deuses: pecaríeis contra Yahvé, vosso Deus».

Textos como este afastam muito boa gente da leitura do Antigo Testamento. A filósofa Simone Weil, judia por origem e cristã de coração (não por instituição), rejeitava-o liminarmente porque apresenta o extermínio de cidades inteiras como ordem de Deus. Escandalizava-se dramaticamente pelo facto de o rei Saul se dizer punido por Deus, não por matar todos os amalecitas, incluindo as mulheres e crianças, passadas ao fio de espada, mas por poupar a vida do rei amalecita (1Sm 15). Ela interrogava-se: como condenar um holocausto se não condenámos todos os holocaustos passados? Por isso, recusava o Deus de Saul, o Deus guerreiro e justiceiro do Antigo Testamento, demasiado comprometido com o poder, e esperava que a própria Igreja católica se demarcasse desse Deus e o declarasse abertamente. Para ela, a antítese da fé não é a descrença mas a violência. Realmente, renega o verdadeiro Deus mais aquele

---

<sup>12</sup> Para perceber a grande complexidade de sentido do *herem*, que contém outras conotações, cf. N. LOHFINK, "La «guerra santa» e la «scomunica» nella Bibbia", E. BIANCHI (dir.), *La violenza* (PSV 37) (Bologna: EDB 1998) 83-94.

<sup>13</sup> Cf. Lv 27,21.28; Nm 18,14; 21,2; 31,1-47; Dt 2,34; 3,6; 7,1-6; 13,13-19; Js 2,10; 6-8; 10,28.35-40; 11,12.20; Jz 1,17; 1Sm 15,3.9.18-21.32-33; 2Sm 21,1-6; 1Re 18,22.40; Ez 44,29. Da mesma raiz semítica é a palavra árabe *harém*, conjunto de mulheres que vivem em clausura num espaço *separado* sob a custódia de eunucos.

que pretende que Ele aprova a violência de homens contra homens do que aquele que ignora a Sua existência ou afirma a Sua inexistência.

No tempo de Simone Weil (morreu tuberculosa na Inglaterra em 1943) a interpretação do Antigo Testamento ainda estava pouco apurada; de mais a mais, ela nem era exegeta. Hoje temos a possibilidade de entender melhor esses textos, atentando com mais eficácia no seu contexto histórico, político, militar, social e religioso. Desde logo, «é difícil dizer em que medida estas prescrições [sobre o *herem*] foram realmente aplicadas. Chama a atenção que estejam formuladas no Deuteronómio, editado numa época em que a guerra santa não era mais do que uma recordação, e que os exemplos concretos se encontrem sobretudo no livro de Josué, cuja redacção final é igualmente tardia; pelo contrário, nem a palavra nem o conteúdo aparecem nas histórias dos Juízes, apesar de estes terem empreendido verdadeiras guerras santas. Não obstante, a noção e a prática do *herem* são certamente antigas. Encontram-se no velho relato da guerra das tribos contra Benjamim (Jz 21,11), na tradição profética sobre a guerra de Saul contra os Amalecitas (1Sm 15)»<sup>14</sup>.

Esta prática bélica justificava-se com uma ideia religiosa: o dever de fidelidade a Jahvé e à sua aliança exigiam de Israel a abstenção de cultos idólatricos<sup>15</sup> e a eliminação de contactos perigosos com povos que pusessem em perigo a fé yahvista (isso infere-se também do facto de o interdito se dizer mais rigoroso nas cidades inimigas mais próximas das de Israel). A defesa da pureza religiosa era uso comum de povos do antigo Próximo Oriente. A exclusividade de Yahvé como Deus único de Israel ou único em absoluto fez d'Ele um Deus violento contra manifestações religiosas praticadas em favor de outros deuses. Tal exigência traduzia-se (na situação daquele tempo) na necessidade de aplicar um direito consuetudinário de guerra, em si desumano, mas considerado legítimo na mentalidade de então. As destruições eram julgadas pela bitola da fé de Israel como punição dos cananeus pelas suas abominações e perversões morais, na qual Israel se via como executor da justiça divina<sup>16</sup>. Flagrante testemunho desse juízo é Sl 106,26-42, em que o

---

<sup>14</sup> R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento* (Biblioteca Herder, Sagrada Escritura 63) (Barcelona: Herder 1976) 349.

<sup>15</sup> Tanto era assim que até a uma cidade israelita idólatrica se aplicava o *herem* (cf. Js 13,13-19).

<sup>16</sup> Assim as justifica Dt 7,1-6; 20,16-18 e Sb 12,3-11; mas também ainda S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 105, a. 3 ad 4.

Salmista lamenta: «não exterminaram os povos que Jahvé lhes tinha assinalado, mas misturaram-se com os gentios, aprenderam as suas práticas, serviram os seus ídolos, que se tornaram um laço para eles; imolavam os seus filhos e filhas a génios maus...».

Na procura da significação destes textos, não se pode descuidar o género de linguagem neles usada. A descrição dos cruéis métodos de guerra que *atribui a ordem de chacinas a Deus* (Js 6; 8; 10...) é uma expressão antropomórfica, que o põe a actuar à maneira de homem, com sentimentos e acções próprias deste<sup>17</sup>. Bastante em sintonia com a crença de povos circunvizinhos, a fé bíblica atribuía directamente à acção de Deus o que um ocidental moderno assalaria a causas naturais: a doença (Sl 39,11...), a cura (Sl 30,2-4; 41,11...), a vitória sobre os inimigos, a vida e a morte (Sl 76), a derrota (Sl 74,11)<sup>18</sup>. Tudo era atribuído a uma causalidade divina: «... As palavras que Jeremias proclamava a todo o povo: Assim diz Yahvé: quem ficar nesta cidade morrerá à espada, de fome e de peste... Assim diz Yahvé: sem remissão esta cidade será entregue na mão das tropas do rei de Babilónia, que a tomará» (Jer 38,2-3). O leitor é que tem de entender esta *linguagem antropomórfica* e descobrir por trás dela o testemunho duma elevada ideia de Deus<sup>19</sup>;

<sup>17</sup> Cf. Ex 4,21; 7,3s; 9,12; 10,1-20.27; 11,10... Ler especialmente o texto típico Js 11.

<sup>18</sup> Como exemplo de concepções extrabíblicas análogas e influentes, podemos citar a atribuição hitita da peste aos deuses do império, como na oração do imperador Mursilis II à deusa Sol da cidade de Arinna: «Que fizestes, ó deuses? Mandastes sobre a terra a epidemia, de tal maneira que a terra de Hatti ficou despovoada... Vós, deuses, tende de novo compaixão da terra de Hatti, por um lado castigada pela peste, por outro oprimida pelo inimigo... Ó deuses, olhai de novo com olhos bondosos para a terra de Hatti. Porquê trouxestes a peste maligna sobre a terra? Ó deusa Sol de Arinna, minha senhora, dá a maléfica onda de calor, a peste e a fome a esses países inimigos». Texto traduzido em A. ÜNAL, "Hethitische Hymnen und Gebete", *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments* Band II/6: *Lieder und Gebete II* (hrsg. O. KAISER) (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1991) 805-807. Analogamente, na oração de Mursilis II por causa duma peste, atribui-se a causa da peste à violação do juramento que ligava os Hititas com o seu deus da tempestade (ver texto desta oração, *ibidem*, pp. 808-811 e em *ANET*, pp. 394-396).

<sup>19</sup> Simone Weil não teve suficientemente em conta o género de linguagem usado. E. LEVINAS, em sintonia com ela, diz que o extermínio dos povos Cananeus durante a conquista da 'terra prometida' é a passagem mais indigesta de todas as passagens indigestas da Bíblia. Argui que em vão os textos insistem no mal cometido pelos Cananeus. Acrescenta que exterminar o mal pela violência significa que o mal é tomado a sério: cf. *Difficult Freedom. Essays on Judaism* (Johns Hopkins Jewish Studies) (Baltimore: The Johns Hopkins University Press 1990) 138-141.

de contrário, a Bíblia, em vez de o educar e iluminar, deforma e perturba a sua consciência<sup>20</sup>.

O *gênero literário* das narrações que descrevem essas práticas de guerra é frequentemente *épico*: exagera-se a violência do extermínio, sem correspondência exacta à realidade acontecida, com o fito de enaltecer os heróis protagonistas e de mostrar Deus a vencer os inimigos e a libertar o seu Povo. Em Josué prevalece o tom épico, com todas as hipérboles e simplificações típicas desse género narrativo; por isso, aí o *herem* deve ser redimensionado; os narradores quiseram oferecer uma descrição ideal da conquista da Terra, adoptando um estilo que se caracteriza também pelo desejo de embelezar; pretendiam idealizar o passado como um período áureo da história de Israel<sup>21</sup>. Até é possível supor que se acendiam no povo crente estas fantasias de violência e aniquilação por causa das cidades-ruínas que os nómadas imigrantes hebreus encontraram no processo de sedentarização. Parece provado, por exemplo, que a cidade de Ai, de que se conta uma conquista do género (Js 7,2-8,29), no tempo da entrada das tribos nómadas israelitas já era uma cidade-ruína<sup>22</sup>. Quando mais tarde, no tempo da monarquia, a manutenção da fé em Yahvé ficou ameaçada pela fusão dos israelitas com os cananeus e pelos seus cultos de fertilidade, estas excessivas fantasias de destruição foram fundamentadas como forma de manter pura a fé em Jahvé (cf. Dt 7,1-26, que apresenta Deus como terror dos inimigos de Israel: «queimareis as esculturas dos seus deuses e não cobiçareis o ouro e a prata que os recobrem»).

O dito até aqui sobre o *herem* fica ilustrado pelo texto paralelo extrabíblico da «estela de Meša»<sup>23</sup>, onde o rei de Moab relatou os altos feitos do seu reinado e particularmente a vitória estrondosa

---

<sup>20</sup> Cf. N. LOHFINK, *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament* (QD 96) (Freiburg i. Br. 1983); H. HENDRICKS, *Reflections on the Meaning of Peace and Violence in the Bible* (London 1988).

<sup>21</sup> Cf. E. PERETTO, "Violenza e linguaggio biblico", E. BIANCHI (dir.), *La violenza* (PSV 37) (Bologna: EDB 1998) 25-51; J. L. SKA, "Come leggere l'Antico Testamento?", *Metodologia dell'Antico Testamento* (a cura di H. SIMIAN-YOFRE) (Studi biblici 25) (Bologna: EDB 1995) 27-28.31-34.

<sup>22</sup> Cf. R. DE VAUX, *Histoire ancienne d'Israël. Des origines à l'installation en Canaan* (Études bibliques) (Paris: Gabalda et Cie 1971) 563-570.

<sup>23</sup> Encontrada por Ch. Clermont-Ganneau em 1868 nas proximidades de Diban, ao Norte do Arnon, a 20 km a leste do Mar Morto; restaurada e adquirida pelo museu do Louvre em 1873; texto trad. por H.-P. MÜLLER, em "Historisch-chronologische Texte III", *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments* I/6 (hrsg. O. KAISER) (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1985) 646-650.

das suas tropas sobre as de Joram, rei de Israel (2Re 3 faz uma discreta alusão a estes acontecimentos):

Omri era rei de Israel. Oprimiu Moab durante muito tempo, porque Kamoš [deus de Moab] estava zangado com o seu país... Os da tribo de Gad tinham desde sempre vivido no país ao redor de Ataroth. O rei de Israel tinha-lhes lá construído Ataroth. Eu combati a cidade, tomei-a e matei toda a população... E levei de lá a fornalha do altar do seu (Deus) Amado e levei-o para Qeriyoth, para junto de Kamoš... Kamoš disse-me: 'vai, toma (a cidade de) Nebo aos Israelitas'. Eu fui de noite e combati contra ela desde o raiar da aurora até ao meio-dia. Tomei-a e destruí-a totalmente, sete mil homens na força da idade, velhos, mulheres na força da idade, anciãs e escravas, porque os tinha votado [verbo *hrm*, mesma raiz que em hebraico] a Aštar-Kamoš [deusa feminina de Moab]. E tomei de lá os vasos sagrados de Jahvé e levei-os para junto de Kamoš. O rei de Israel tinha construído Jahaz. Lá permaneceu enquanto combateu contra mim. Mas Kamoš expulsou-o diante de mim <sup>24</sup>.

Esta inscrição mostra que o extermínio total de cidades ou povos inimigos e a sua consagração à divindade eram considerados como agradáveis aos próprios deuses e atribuídos a ordens ou exigências destes. Tais dedicações e ofertas eram correntes nos reis assírios. Tiglat-pileser I declara: «Dediquei uma caneca de bronze e uma banheira de bronze do espólio e tributo do país Kadmuhu ao deus Ashur, meu senhor. Dei 60 vasilhas de cobre, juntamente com os seus deuses, ao deus Adad, que me ama» <sup>25</sup>. A concepção religiosa do *herem* ainda se mantém no Corão: «Ó crentes! quando encontrardes o exército inimigo a avançar em linha de batalha, não fujais... Não sereis vós a matar mas Deus...» <sup>26</sup>. Não se pode imagi-

<sup>24</sup> Ver idêntica descrição da actuação de Yahvé em Dt 33,27; Js 24,18.

<sup>25</sup> Referido por J. J. NIEHAUS, "The Warrior and His God: The Covenant Foundation of History and Historiography", *Faith, Tradition, and History*. Old Testament Historiography in Its Near Eastern Context (eds. A. R. MILLARD - J. K. HOFFMEIER - D. W. BAKER) (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns 1994) 304-305. A derrota do inimigo e conquista da respectiva cidade, com a tomada dos despojos e a demolição da mesma, narra-se na lenda de Sargon, o herói conquistador: Texto 6, especialmente linhas 65-75, transliterado e traduzido em J. G. WESTENHOLZ, *Legends of the Kings of Akkade*. The Texts (Mesopotamian Civilizations) (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns 1997) 59-77.

<sup>26</sup> Sura VIII, v. 15.17. Exemplos mais próximos do nosso tempo ajudam a entender (não a justificar!) esta mentalidade. Quando S. Bernardo e os Cruzados embarcaram para Jerusalém, exclamavam com grande fervor religioso: «Deus o quer! Deus o quer!» Dadas as circunstâncias históricas de então e os costumes guerreiros do tempo, estavam intimamente convencidos de que faziam bem e interpre-

nar a «comunidade de Yahvé» como um povo ideal, prodigiosamente sem nada em comum com os povos circundantes.

Desde logo, esses textos reflectem uma captação e traços ainda imperfeitos da imagem total de Deus<sup>27</sup>, que, visto assim, ainda não era absolutamente verdadeiro: era só a verdade que sobre Deus Israel conseguia captar naquele tempo. Obviamente, o verdadeiro Deus não podia querer nem ordenar a morte de homens, mulheres e crianças inocentes. De mais a mais, esses textos, testemunhos de fé num Deus vivo, foram 'filtrados' sucessivamente pela voz correctora dos profetas de Israel, que eram contra a violência imposta e defendida pelo estado de direito de então. A experiência de Israel não está estampada num único livro ou pensamento; cristalizou numa biblioteca de 73 livros que contém várias correntes de pensamento, que se explicam, esclarecem e completam mutuamente.

Nem parece que a intenção dos pensadores bíblicos fosse legitimar a violência do povo, porque não precisavam de a legitimar: sentiam que essa prática corrente em caso de guerra era legítima. Mas também não sacralizaram a violência. Israel praticou, como todos os povos, a violência bélica na conquista de espaço vital ou para defender o território conquistado. A vitória e a derrota eram vistas como manifestação e realização da ira divina. Os oráculos de violência contra nações vizinhas de Israel que aparecem em Jer 46-51 são exemplo de interpretações teológicas que fazem aparecer como determinada por Yahvé a destruição de várias cidades. Não se pode, pois, concluir que o Deus da Bíblia é um Deus violento ou que ela fomenta a violência. Poderíamos antes dizer que *Deus foi vítima das atribuições* dos humanos, que projectaram n'Ele as violências e os conflitos por eles cometidos. Essa atribuição deve-se à religiosidade que tudo impregnava, tudo interpretava e justificava, vendo (a origem de) tudo em Deus e Deus presente em todos os domínios da vida. A fé – a de Israel como a dos povos vizinhos – punha-o a agir na história humana, porque os humanos estamos na história: dava sentido de transcendência a tudo o que fazemos.

---

tavam justamente a vontade de Deus embandeirando Cruzadas em defesa da Terra Santa. Pensavam precisamente legitimar tais expedições guerreiras com narrações análogas do Antigo Testamento. Mas assim não atentavam na significação da unidade e totalidade da Sagrada Escritura. Ver abaixo, reflexão conclusiva.

<sup>27</sup> Cf. CONCÍLIO VATICANO II, *Dei Verbum*, 15.

### 1.3. As «guerras de Yahvé»

A imagem de um deus a comandar as campanhas militares fazia parte do esquema das guerras de todos os povos do antigo Próximo Oriente: aos deuses atribuíam-se a vitória dos reis e chefes militares e os deuses eram retribuídos com pomposos sacrifícios nos templos. Além de todas as técnicas militares, a guerra estava associada a actos religiosos e era preparada com sacrifícios cultuais; empreendia-se por ordem dos deuses ou pelo menos com a sua aprovação, significada por presságios, e levava-se a cabo com a ajuda dos deuses; neste sentido lato, toda a guerra era santa. A cidade inimiga conquistada tornava-se objecto de oferta sacrificial em honra de deus, protector do país e do exército. Os anais dos reis assírios apresentam numerosos exemplos. No ambiente académico dizia-se ser a divindade a conceder a vitória ao rei Sargon de Akkad<sup>28</sup> e aos reis assírios em geral; os reis eram vistos como elevados ao trono<sup>29</sup>, protegidos, beneficiados<sup>30</sup> e adoptados por uma divindade<sup>31</sup>

---

<sup>28</sup> Cf. J. B. PRITCHARD [ed.], *Ancient Near Eastern Texts [ANET] Relating to the Old Testament* (Princeton - New Jersey: Princeton University Press 1969<sup>3</sup> with Supplement) 267-268.

<sup>29</sup> É o que se diz, por ex., de Nabónide, último rei de Babilónia (556-539 a.C.): texto em *ANET*, pp. 311s + 560-563. Toda a política babilónica é subordinada ao deus Sin e depende da teologia: a mudança de divindade protectora por parte dum rei provocava juízos diferentes segundo os pontos de vista teológicos. O disco de Iahdun-Lim, rei de Mari, informa sobre este: «... [o deus] Dagan proclamou a minha realeza; a arma poderosa que abate os meus inimigos ele é que me deu...» (Museu do Louvre, Salas de antiguidade oriental). Um hino real sumério, canto de Ur-Nammu, rei de Ur (por volta do 2100 a.C.), louva: «Utu [sumério deus Sol] colocou a (justa) palavra na minha boca...; do céu a realeza desceu até mim» (Museu do Louvre, Salas de antiguidade oriental).

<sup>30</sup> Cf., e.g., orações de Nabucodonosor I e II: texto em *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments (TUAT) II/5: Lieder und Gebete I* (Hrsg. O. KAISER) (Gütersloh: Güterslohe Verlagshaus G. Mohn) 1989) 781-783.

<sup>31</sup> Por ex., a lenda de Sargon de Akkad diz que ele foi o predilecto da deusa Ištar: texto em *ANET*, p. 119, e agora também em J. G. WESTENHOLZ, *Legends of the Kings of Akkade. The Texts (Mesopotamian Civilizations)* (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns; 1997) 36-49; e em B. R. FOSTER, *From Distant Days. Myths, Tales, and Poetry of Ancient Mesopotamia* (Bethesda, Maryland: CDL Press 1995) 165. A tabuinha de fundação dum canal por Hammurabi (início do séc. XVIII a.C.) relata: «... Quando [os deuses] Anu e Enlil me deram o país de Sumer e de Akkad para governar (e) me puseram as rédeas (o governo) nas mãos, eu cavei o canal...» (Museu do Louvre, Salas de antiguidade oriental). Parecido é o texto da tabuinha de fundação dum templo por Hammurabi: «A Marduk... Hammurabi, rei do país de Sumer e Akkad, o rei das quatro regiões... a Marduk, o deus que o criou, em Borsippa, sua cidade amada, ele construiu o Ezida, o seu santuário sagrado» (*ibidem*).

ou castigados por ela<sup>32</sup>. A destruição ou as desventuras de cidades, como já antes para os *Sumérios*<sup>33</sup>, eram reconduzidas a uma razão teológica ou à vontade dos deuses, com a qual se queriam explicar todos os acontecimentos negativos em tal cidade<sup>34</sup>; as peripécias, os êxitos e insucessos dos reis eram considerados como obediência a ordens divinas<sup>35</sup>.

Do período do imperador hitita Mursilis II conserva-se um ritual antes de uma batalha. Os hititas estavam para entrar em guerra contra outra população da Anatólia do Norte, os Kaškeus invasores; com um ritual são convocados os deuses dos Kaškeus, para ouvirem as acusações dirigidas contra os Kaškeus; a luta é assim transferida para o céu, aparecendo os deuses dos hititas como os que invadem a terra dos Kaškeus: vê-se o que aconteceu na terra como reflexo do acontecido no céu, como se apreende do paralelismo literário («vós, deuses dos Kaškeus, iniciastes a guerra» e «o povo kaškeu iniciou a guerra»). Eis o texto:

Ó deuses do país kaškeu! Convocamo-vos a esta assembleia. Vinde, comei e bebei! Escutai a acusação que movemos contra vós! Os deuses do país de Hatti não fizeram nada contra vós, deuses do país kaškeu; não vos puseram nenhuma coacção. Mas vós, deuses do país kaškeu, iniciastes a guerra. Levastes os deuses do país de Hatti para fora do seu reino e apoderastes-vos do seu reino. Também o povo kaškeu iniciou a guerra. Tomastes aos Hititas as suas cidades

---

<sup>32</sup> Na crónica de Sargon, este diz-se castigado pelo deus Marduk: texto em *ANET*, pp. 266s. Também Naram-Sin se diz punido por Marduk na *crónica de Weidner*.

<sup>33</sup> Pelo 2400 a.C. várias cidades sumérias disputavam o predomínio. Tinha havido uma contenda sobre os confins dos territórios das cidades de Umma e Lagaš, confins que tinham sido destruídos e reconstruídos. A cidade de Lagaš foi destruída por Lugalzaggisi, rei de Umma, determinando o fim de Urukagina, rei de Lagaš. A responsabilidade da destruição de Lagaš é atribuída à deusa pessoal de Lugalzaggisi Nidaba, que cometeu um pecado contra o deus de Lagaš Ningirsu. Desta contenda conservou-se o tratado em que a questão se compôs, a «estela dos abutres» (ver abaixo).

<sup>34</sup> Cf. maldição da cidade de Akkad: texto e tradução em J. S. COOPER, *The Curse of Agade* (Baltimore-London 1983) ou em *ANET*, pp. 646-651; lamentação pela destruição de Ur (por volta de 1800 a.C.): a tabuinha original está no Louvre, o texto em *ANET*, pp. 455-463; lamentação pela destruição de Sumer e de Ur: texto em P. MICHALOWSKI, *The Lamentation over the Destruction of Sumer and Ur* (Winona Lake 1989).

<sup>35</sup> A célebre «estela dos abutres» (erigida por volta do 2.450 a.C. pelo rei de Lagaš, Eanatum, para comemorar a sua vitória sobre a vizinha cidade Umma e um dos primeiros documentos históricos chegados até nós) informa sobre como os Sumérios consideravam as suas relações com os deuses (encontra-se no Louvre, Salas de antiguidade oriental).

e levaste-los para fora dos seus campos, terrenos e vinhas. Os deuses do país de Hatti e o povo hitita pretendem vingança de sangue. A vingança dos deuses de Hatti e a vingança do povo hitita será levada a cabo contra vós, deuses do país kaškeu e gente kaškeia<sup>36</sup>.

Entre os *Hittitas* reinava a convicção (religiosa) de que a guerra era como uma ordália: uma prova, aceite sob o nome de juízo divino, que revelaria a inocência ou a culpabilidade de alguém acusado de um crime; neste caso, a guerra revelaria quem tinha razão dando-lhe a vitória e seriam os deuses que o fariam vencer. No prólogo dos 'anais dos dez anos' há uma oração à deusa Sol da cidade de Arinna (180 km NE de Ankara) e diz-se que a deusa ouviu a oração do rei, fazendo-lhe vencer os inimigos em dez anos. O elemento religioso constitui sempre uma base de interpretação dos factos no sistema historiográfico dos anais, que se desenvolveu muito entre os hititas. A história como manifestação divina é um pressuposto da 'historiografia' então possível, não sendo sequer possível distinguir uma manifestação normal de uma manifestação extraordinária da divindade; mais, não havia nenhuma acção em que não entrasse o aspecto religioso. Seria errado ver nos anais hititas, embora com notável sensibilidade historiográfica, algo neutro, puramente laico.

Tudo isto se encontra analogamente em Israel e na Bíblia. Um exemplo flagrante da partilha desta mentalidade encontra-se em Jz 11,24, onde o líder israelita Jefté desafia o rei dos ammonitas, que queria conquistar território a Israel: «Não possuis já tudo o que o teu deus Kamoš tirou para ti aos seus possuidores? Iguamente nós possuímos tudo o que Yahvé, nosso Deus, tirou para nós aos seus possuidores». A explicação fundamentada, a ideologia, as afirmações teológicas e até a fraseologia da guerra e da prática da guerra eram essencialmente as mesmas e comuns à Assíria e a Israel e pelo antigo Próximo Oriente fora<sup>37</sup>. A visão de Deus presente em todos os domínios da vida humana integrava também as acções bélicas: punha-se Deus no acampamento a comandar as batalhas<sup>38</sup>, como «guerreiro» e herói, «Yahvé dos exércitos e Deus

---

<sup>36</sup> Texto em *ANET*, 354-355.

<sup>37</sup> Cf. J. J. NIEHAUS, "The Warrior and His God: The Covenant Foundation of History and Historiography", *Faith, Tradition, and History. Old Testament Historiography in Its Near Eastern Context* (eds. A. R. MILLARD - J. K. HOFFMEIER - D. W. BAKER) (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns 1994) 299-312.

<sup>38</sup> Dt 20,1-20; 21,10-14; 23,10-15; 1Sm 4,7-8; Js 10,8-10.14.30-32; 24,18; Is 5,26; 13,3-4.

das hostes de Israel»<sup>39</sup>, senhor da guerra; as guerras de Israel são, de facto, chamadas «guerras de Yahvé»<sup>40</sup>, Ele rocha, escudo e espada de Israel<sup>41</sup>; o livro dos Nm 21,14 até cita «o livro das guerras de Yahvé», compilação de cantos épicos nacionais, desaparecida<sup>42</sup>. Precisamente a convicção dominante da estreita relação de Israel com Deus revestia todas as instituições de carácter sacral, a guerra como a realeza e a legislação. Segundo concepção primitiva em Israel, a guerra era uma acção sagrada, com uma ideologia e com ritos próprios. Durante muito tempo manteve um cunho religioso.

Este carácter propriamente sagrado desapareceu com o estabelecimento da monarquia e com a instituição de um exército de profissão. Já não é Yahvé que marcha à frente de Israel para combater as guerras de Yahvé. É o rei que vai à cabeça do povo (1Sm 8,20). Os combatentes já não são voluntários mas profissionais ao serviço do rei. A guerra tornou-se necessariamente assunto de Estado, assunto 'profano'. No princípio da monarquia, ainda conservou certos ritos da guerra santa. Mas as últimas guerras de Judá, a resistência desesperada contra os caldeus, contadas no livro de Jeremias e no dos Reis, já não deixam assomar nenhum carácter religioso. Agora a interpretação teológica Deuteronomista dos factos é outra: Yahvé abandonou o campo de Israel, a sua ira decidiu castigar o seu povo (2Re 23,27; 24,3-4.20: «só por ordem de Yahvé aconteceu [a destruição] em Judá... Yahvé não quis perdoar»)<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> Não se pode afirmar com segurança que *yhw h s'ba'ot* signifique «Yahvé dos exércitos» (de Israel), nem que este título tenha relação com as instituições militares. Mas nalguns contextos, como 1Sm 4-6; 15,2; 17,45; 2Sm 5,10, o epíteto *yhw h s'ba'ot* é entendido em termos militares, pelo menos em parte. É possível que na origem mais remota *s'ba'ot* designasse o conjunto das potências celestes e terrestres que se diziam ao serviço de Yahvé e lutar por Ele, e que posteriormente se tivesse aplicado a palavra ao Deus onnipotente que a fé punha à frente dos exércitos de Israel na guerra: cf. C. L. SEOW, "Hosts, Lord of", *The Anchor Bible Dictionary*, III (ed. D. N. FREEDMAN) (Doubleday: New York - London - Toronto - Sydney - Auckland 1992) 304-307; mas também E. T. MULLEN, Jr., "Hosts, Host of Heaven", *The Anchor Bible Dictionary*, III, pp. 301-304.

<sup>40</sup> Ex 15,3; 1Sm 17,45.47; 18,17; 25,28.

<sup>41</sup> Dt 33,29; Sl 24,8. Ver Jz 4-5.

<sup>42</sup> Debate-se se o conceito de «guerra santa» é o equivalente de «guerras de Yahvé». Entre numerosos estudos sobre o tema, cf. T. R. HOBBS, *A Time of War. A Study of Warfare in the Old Testament* (OTSt 3) (Wilmington 1989); SA-MOON KANG, *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East* (BZAW 177) (Berlin - New York 1989); A. RUFFING, *Jahwekrieg als Weltmetapher. Studien zu Jahwekriegstexten...* (SBB 24) (Stuttgart 1992).

<sup>43</sup> Tão forte é a expressão do texto original hebraico «por ordem de Yahvé aconteceu» a destruição que os LXX verteram atenuando a violência da ideia: «foi por causa da ira de Yahvé», como está em 24,20.

Parecida é a narração que descreve o censo de David em 2Sm 24,1-25 («inflamou-se outra vez a ira de Yahvé contra os israelitas e incitou David contra eles dizendo: vai, faz o censo de Israel e de Judá»), que tem versão paralela mais tardia em 1Cro 21,1-30 («levantou-se o *satán* contra Israel e incitou David a fazer o censo do povo»). Diz-se nestes dois textos: «Yahvé enviou a peste sobre Israel... e morreram 70.000 homens do povo». Noutros textos até se diz que Yahvé combate contra o povo (Jer 21,5) e dá ordens aos caldeus «para que ataquem, sitiem e incendeiem Jerusalém» (Jer 34,22).

Nada mais contrário à antiga ideologia da guerra santa. Só mais tarde, com a época dos Macabeus, face às muitas tentativas de helenização, Israel combate uma guerra de religião, em que se enfrentaram judeus fiéis com judeus adeptos do helenismo ou dos seus protectores estrangeiros; não combate pela sua fé, mas pela sua existência. Descobrem-se nos livros dos Macabeus certos traços da guerra santa. Mas o espírito já não era o da guerra santa. Já não se diz que Deus intervém directamente. Aliás, a expressão «guerra santa» não aparece na Bíblia<sup>44</sup>.

Posto tudo isto, é imperioso precisar que, se a fé dizia que Deus combatia pelo seu povo, o povo não combatia pelo seu Deus: sendo essencialmente religiosas e envoltas num ritual religioso como no antigo Próximo Oriente, as guerras santas não eram em Israel guerras de religião. Segundo os textos antigos, as guerras do tempo de Josué e dos Juízes não se empreendiam para propagar a fé em Yahvé, como a *yihad* islâmica extremista visa propagar e impor a fé muçulmana com as armas, nem para defender a fé contra uma religião estrangeira. Esta concepção de 'guerra santa' é absolutamente alheia a Israel: é incompatível com a ideia do Yahvismo como religião particular de Israel, «povo escolhido».

#### **1.4. Deus violento em narrativas do Êxodo: pragas e travessia do mar**

Dos textos que reflectem uma imagem violenta de Deus emergem os *relatos das 'pragas do Egipto' e da 'passagem do mar' em Êxodo 7-15*. Alguns armam Deus de guerreiro: «canto a Yahvé que se cobriu de glória, atirando ao mar cavalos e carros... um guerreiro é Yahvé...: precipitou no mar os carros do Faraó e os seus solda-

---

<sup>44</sup> Cf. R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento* (Biblioteca Herder, Sagrada Escritura 63; Barcelona: Herder 1976) 346-357, onde expõe o conceito de *herem*.

dos... a tua direita, Yahvé, esmaga o inimigo...; desatas o teu furor e devora-os como palha» (15,1-4).

Segundo o teor dos textos, a libertação do povo predilecto de Deus foi dada por Este à custa de muita violência e ao preço da morte dos opressores: de facto, a libertação culmina na matança dos primogénitos dos egípcios e do exército inteiro do Faraó no mar. Deus liberta o seu povo matando os inimigos! À violência do opressor o narrador põe Deus a responder com mais violência, com a ajuda de fenómenos cósmicos e forças da natureza: águas, mar, luz, trevas..., o mundo inteiro é alinhado ao lado de Deus contra o opressor: como se a natureza se rebelasse face à violência do Faraó (como «desde os céus lutaram as estrelas contra» o chefe cananeu, segundo Jz 5,20). Quem ficar perplexo face à descrição bíblica, não faça a pergunta impertinente e provocatória se Deus não tinha meios pacíficos para dar a liberdade ao seu povo e se era mesmo necessário o uso da força para convencer os opressores a deixarem livres os escravos hebreus. Pergunte antes *por que o narrador recorreu a esta estratégia literária e que mensagem queria comunicar ao usar o género literário que usou*. Por aí passa, de facto, a resolução dos problemas levantados à fé por estes textos bíblicos.

A narrativa das pragas está organizada dramaticamente, concatenada num discurso 'imaginado'; percebe-se uma tensão crescente, uma evolução psicológica do Faraó, que conduz ao desenlace drástico e determina a partida dos hebreus. Nota-se um evidente «crescendo», um progressivo agravamento da situação, que contribui para gerar no leitor uma tensão psicológica e espiritual (é este, e não o fornecimento de informação historiográfica, o interesse do narrador). De facto, as pragas tornam-se gradualmente mais daninhas e violentas. Os magos tornam-se cada vez mais impotentes. O Faraó perde cada vez mais o controlo da situação. Moisés aparece cada vez mais senhor da situação. A linguagem é hiperbólica, aproximativa e talvez paradoxal<sup>45</sup> (por exemplo, que se diga que a praga não atingiu os israelitas: Ex 8,18.19; 9,4.26), com pormenores poéticos e refrães redundantes, que tendem a fazer ressaltar o sentido teológico daquilo que aconteceu historicamente<sup>46</sup>. A multiplicação e o

---

<sup>45</sup> Cf. *Divino afflante Spiritu*, n.º 21: tradução em H. ALVES, *Documentos da Igreja sobre a Bíblia* (Dinamização Bíblica 15; Difusora Bíblica; Lisboa 1991) 180.

<sup>46</sup> Cf. C. BRAVO, "El milagro en los relatos del Exodo", *Estudios Bíblicos*, 26/4 (1967) 361-362; D. J. MCCARTHY, "Moses' Dealings with Pharaoh: Ex 7,8-10,27", *CBQ* 27 (1965) 336-347.

progressivo agravamento das pragas quais obstáculos a superar para que saiam mais glorificados e enaltecidos os heróis libertadores e os libertados são elementos narrativos característicos do género literário 'epopeia'. A narração no seu conjunto está, pois, sob a influência da *exaltação épica*.

É verdade que a narração das pragas se compreende melhor à luz de certos *fenómenos naturais* que eram e são conhecidos no Egipto e/ou na Palestina. Mas na narração bíblica os factos estão artificialmente ligados em cadeia, com propósito *épico, dramático e religioso*<sup>47</sup>. Nalguns casos, esses fenómenos naturais exigem grande distância temporal entre si para acontecerem. Por conseguinte, as pragas não aconteceram segundo o modo, a sucessão e a intensidade desmedida com que aparecem na narrativa bíblica a afectar só os egípcios. O narrado é fundamentalmente histórico, isto é, os factos narrados aconteciam (e ainda acontecem!) realmente. Mas não tencionava reconstruí-los com exactidão, porque aparecem aqui acumulados intencionalmente, num período de tempo relativamente curto.

É irrelevante explicar as pragas como fenómenos naturais. O que é certo (e importante perceber) é que, segundo o narrador bíblico, a fé viu Deus a agir em acontecimentos humanos que favoreceram Israel. A rápida sucessão artificial das pragas uma após outra quer pôr em evidência e sugerir à fé a intervenção prodigiosa de Deus. Como a recitação memorial das pragas nos Salmos, também a narração do livro do êxodo servia aos israelitas para recordar, representar e assumir a graça e o poder libertadores de Deus. Embora os factos fossem em si naturais, eles foram aqui reunidos em número significativo (dez), como «prodígios» (*môpet*: Ex 11,9) e «sinais» ('ot: Ex 10,1.2), para que a fé do leitor visse a onnipotência de Deus e da sua acção na história a libertar os escravos ferindo o sistema de dominação opressivo e contumaz («os meus sinais e os

---

<sup>47</sup> Uma obsessão por demonstrar, com preocupações apoloéticas, que as escavações e estudos arqueológicos e a erudição histórica comprovariam que *a Bíblia tinha razão* é falaz. Assim WERNER KELLER, *A Bíblia tinha razão*. A verdade histórica da Bíblia demonstrada pela arqueologia (Lisboa: Livros do Brasil s.d.) 110-111, que fez mentalidade no mundo cristão, tentando justificar de maneira simplista e publicista a factualidade das 'pragas do Egipto'. Também E. M. MERRINS, "The Plagues of Egypt", *The Bibliotheca sacra* 65 (1908) 401-429, tenta mostrar a credibilidade da narração das pragas como registo duma série de notáveis calamidades nacionais que culminaram na eclosão duma peste.

meus prodígios na terra do Egipto»: Ex 7,3)<sup>48</sup>. Os israelitas, já instalados em Canaan e sempre com a ideia de dar um cunho salvífico à sua história, tinham conservado a recordação de algumas calamidades naturais que assolavam o Egipto e de outras que ainda castigavam a Palestina no 'hoje' do escritor. A fé viva do povo uniu-as à saída da terra da escravidão e viu-as como autênticas catástrofes com que Deus obrigara os inimigos do seu povo a despedi-lo em liberdade.

Quanto à narração da *passagem do mar* (Ex 13,17-14,31), também ela tem claros *antropomorfismos*. Segundo 14,24-25, «Jahvé espreitou da coluna de fogo e da nuvem» e «tirou as rodas dos carros» dos egípcios<sup>49</sup>. Abundam as *fórmulas hiperbólicas*, com tendência a exagerar os factos (14,6-9.17.23.26.28: todo o exército do Faraó, «todos os carros do Egipto», «todos os cavalos e carros do Faraó»). Nem falta a nota dramática do pânico dos israelitas (14,10-14). Ou seja, o *tom* é clara e propositadamente *épico* (nota-se bem em 14,26-29). Também inclui um caleidoscópio de imagens e elementos literários característicos das revelações de Deus como tentativa de comunicar plasticamente e de forma impressionista a intervenção salvífica de Deus: «o enviado de Elohim», a «coluna de fogo e de fumo», «a coluna de nuvem», «a nuvem», luz e trevas alternadas, um forte vento leste, a divisão do mar em dois, muralhas de água a pique com o respectivo desfiladeiro, carros egípcios atolados, uma praia pejada de cadáveres<sup>50</sup>.

Tem-se tentado explicar o acontecido na passagem do mar recorrendo a *fenómenos naturais*: um vau de acaso, tornado praticável graças a uma baixa maré e a um vento propício (cf. 14,21) teria beneficiado os hebreus; ou uma tempestade com relâmpagos e trovões teria lançado a confusão no campo dos egípcios: a descida das águas teria sido provocada por um terremoto ou maremoto<sup>51</sup>.

<sup>48</sup> Cf. A. BARUCO, "Plaies (d'Égypte)", *DBS* 8 (1970) 6-18; L. SABOURIN, "Les miracles dans l'AT", *Bulletin de théologie biblique* 1 (1971) 215-270; IDEM, *The Divine Miracles Discussed and Defended* (Roma: Officium Libri Catholici 1977) 19-37.

<sup>49</sup> Segundo versões antigas, só «travou as rodas...».

<sup>50</sup> Cf. J. L. SKA, *Le passage de la mer. Étude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31* (Analecta biblica 109) (Roma: Biblical Institute Press 1986) *passim*; e U. F. W. BAUER, *All diese Worte. Impulse zur Schriftauslegung aus Amsterdam. Expliziert an der Schilfmeerzählung in Exodus 13,17-14,31* (Europäische Hochschulschriften 23: Theologie 442 (Frankfurt am Main - Bern - New York - Paris 1992) 227-343.

<sup>51</sup> Cf. R. DE VAUX, *Histoire ancienne d'Israël. Des origines à l'installation en Canaan* (Études bibliques) (Paris: Gabalda et Cie 1971) 358-364.

Mas o género literário épico da narração obriga-nos a dispensar a tentativa de reconstruir o facto nos seus pormenores históricos e geográficos, que o autor não está interessado em descrever (por não interessarem aos seus objectivos exclusivamente teológicos). O acento é posto no êxito dos israelitas por obra e graça de Jahvé. A perspectivação historicista da narração prejudica a sua compreensão, tanto como uma perspectivação literalista.

Mais do que narrar os factos como crónica, o narrador está interessado em transmitir o seu sentido. Deu carácter prodigioso ao acontecimento *interpretando-o*, para sugerir o que a sua fé «viu» na saída do Egipto: uma revelação da soberania e do poder absoluto de Deus, como uma palavra de Deus que Israel tivesse ouvido. O *acontecido*, a saída da escravidão, solicitava essa interpretação da fé. E esta percebeu-o por dentro, no seu sentido religioso; «viu» outro poder em causa, a potência incomparável de Deus a intervir a favor do povo. Como terão acontecido as coisas pormenorizadamente, mais ou menos natural, mais ou menos excepcionalmente, não interessa ao narrador; a acção libertadora de Deus não se deixa objectivar.

Esta forma de narrar não pretende só tocar a inteligência com uma mensagem de fé mas também impressionar o coração e os sentimentos humanos e suscitar a admiração e o agradecimento. Por isso, a fé, amadurecida na meditação prolongada, cantará agradecida: «feriu o Egipto nos seus primogénitos, porque é eterno o seu amor misericordioso (*hesed*); e tirou Israel do meio deles, porque é eterno o seu amor misericordioso...; afundou no mar o Faraó com o seu exército, porque é eterno o seu amor misericordioso» (Sl 136,10-15).

Alguém insistirá: apesar da não historicidade factual destas narrações, a sua *linguagem é a da violência* e apresentam em acção um Deus violento. Em realidade, *esta linguagem da violência é subsidiária e está ao serviço duma mensagem positiva*: Deus precisa que o ser humano seja livre para a comunhão com Ele ser plena. Se alguém argumentar que a morte dos egípcios parece necessária para que os hebreus se salvassem, provavelmente coloca-se numa perspectiva historicista; mais provável é que historicamente nenhum egípcio tenha morrido em perseguição dos fugitivos. Em todo o caso, *o fim visado pelas narrativas não aponta para a violência* ou para as pragas em si mas para o reconhecimento da presença e acção libertadora de Deus na história humana. A expectativa do leitor fica suspensa até à narração da passagem do mar, cujo ponto alto e mensagem não é a morte dos egípcios mas a fé de Israel: «os

israelitas temeram Yahvé e creram n'Ele e no seu servo Moisés» (Ex 14,31). A liberdade começa onde acaba o medo e quando surge a fé; a conquista da liberdade tem de superar resistências aparentemente invencíveis. Deus é mais forte do que o opressor e este não pode ter a última palavra; de contrário, não haveria fundamento para a esperança. Ora, história de esperança é o que é a epopeia do Êxodo, nascida em contexto de dor e de morte. Através da linguagem, a narração faz entrar o leitor num mundo em que já não haja medo da opressão e do opressor, destruído na margem da liberdade, no dealbar de uma nova manhã (Ex 14,24.27). A experiência de Deus libertador – que o leitor tem através da linguagem – levou Israel a vencer o medo da morte; tal experiência de fé constituiu a libertação do povo. *O poder de Deus nesta perspectiva não é violência nem vingança mas fidelidade a si próprio e ao seu plano salvador, que está com o desprotegido e o violentado*: é restabelecimento da ordem violada<sup>52</sup>. Neste sentido, literariamente, os fins justificam os meios.

Certo, também aqui ainda temos uma captação muito imperfeita, antropomórfica, da imagem de Deus: mata uns para salvar outros humanos. Todavia, da narração sai a ideia de que o Deus adorado por Israel é bom, não podendo, porém, ser neutral ou indiferente ao mal da opressão; logo, é posto a intervir a favor dos oprimidos, o que – naquela fase de evolução da fé – não se via como se pudesse distinguir de castigar os inimigos e ser violento para com eles. Não só Deus é captado na história do povo e se revela no seu tecido social mais profundamente humano, como também se preocupa com a vivência e com o bem da sociedade a quem se revela; isso aparece especialmente quando a Bíblia põe Deus a libertar o «seu» povo de situações de decadência e alienação, como é o caso da servidão do Egito.

Poderia reflectir-se sobre como é que os israelitas chegaram a esta maneira de falar. Como é que um pequeno grupo<sup>53</sup> de escravos, oprimidos e explorados teria feito a experiência do poder libertador

---

<sup>52</sup> Cf. L. MAZZINGHI, «Il Signore passerà per colpire l'Egitto»: La violenza di Dio nel racconto dell'Esodo», E. BIANCHI (dir.), *La violenza* (PSV 37) (Bologna: EDB 1998) 69-82.

<sup>53</sup> O elevado e hiperbólico número de hebreus que se dizem ter saído do Egito («600.000 homens a pé, sem contar as crianças, e uma turba inumerável», segundo Ex 12,37) é uma idealização, com intenção teológica: em conformidade com as promessas a Abraão (Gn 22,17...) Israel devia sair do Egito numeroso como a areia do mar e as estrelas do céu. O real número (exíguo) de hebreus já é visto teologicamente como constitutivo do verdadeiro Israel, 'o povo de Deus'. Há em textos extrabíblicos

de Deus, como estando do seu lado e pressionando os opressores? Para a fé deles, o que moveu Yahvé a libertar os oprimidos e perseguidos foi «a aflição do meu povo no Egipto e as suas vivas queixas sobre os seus opressores, o seu sofrimento» (Ex 3,7-10). Podemos pensar que a frequente afirmação de fé «Jahvé, nosso Deus, tirou-nos do país do Egipto, da casa da escravidão» (por exemplo, em Ex 20,2) é a interpretação e sublimação religiosa de um acontecimento humano social, que do ponto de vista da historiografia só se poderia designar como a fuga feliz de um grupo de escravos no Egipto. Esta intuição da fé apanha uma dimensão desse acontecimento, a dimensão a nível profundo e invisível, que não é compreensível historiograficamente. Seres humanos, abandonados à miséria e entregues à violência de outros humanos, fazem tudo o possível para livrar-se dessa situação; resta-lhes a força de «gritar/clamar» (2,23-25; 3,7-9). Aí experimentam a mão salvadora de um poder solícito, dominador, transcendente e gratuito, que só pode vir de Deus. Pôr Deus a aniquilar os adversários dos escravos significava que em Deus se deve encontrar confiança máxima e que Ele é intolerante, de forma avassaladora e radical, quanto à opressão do ser humano pelo seu semelhante: Deus tem de ser onipotente. Diz-se guerreiro no sentido de que está do lado dos oprimidos e ofendidos contra todo o mal feito ao ser humano. Yahvé é descrito como violento precisamente enquanto é visto como salvador de Israel.

### 1.5. *Deus castigador*

Ainda hoje paira persistentemente na mentalidade cristã a *imagem de Deus castigador*, a ideia de que catástrofes naturais e desgraças humanas são violentos castigos de Deus pelos pecados dum determinado indivíduo ou pela infidelidade colectiva a uma ordenação divina<sup>54</sup>. Acontece que esta concepção está amplamente representada na teologia do Antigo Testamento e *evidencia-se espe-*

---

estreitos paralelos a Ex 12,37. A tradição épica pedia que os hebreus fossem descritos em números exagerados. Cf. G. A. RENDSBURG, "An Additional Note to Two Recent Articles on the Number of People in the Exodus from Egypt and the Large Number in Numbers I and XXVI", *Vetus Testamentum* 51 (2001) 392-396.

<sup>54</sup> Cf. N. LOHFINK, *Unsere grossen Wörter* (Freiburg - Basel - Wien: Herder 1977) 209-224.

cialmente na corrente teológica Deuteronomista, no conjunto histórico-literário que vai de Dt a 2Re. Esta, com o fito de interpretar teologicamente o desastre nacional do Exílio de Israel, acusa o povo do passado e do presente de sistemática infidelidade à lei da aliança divina do Sinai; lei que é forjada pela mesma teologia como ponto de referência ao seu juízo acusador e como aferidor do bom relacionamento do ser humano com Deus; numa palavra, a calamidade do Exílio era considerada pela fé deuteronomista como castigo divino pelo pecado do povo. A história tornou-se objecto temático de reflexão, porque a decadência do Exílio tinha posto em crise as instituições. A história oficial foi composta na base do princípio da fidelidade/infidelidade à aliança com Deus. A promessa de fidelidade de Deus, originariamente incondicionada, foi fundada pelos Deuteronomistas num juízo de comportamento ético, que condicionalmente premiava o bem e castigava o mal moral. Para isso também contribuiu a evolução da figura do «deus do pai» para a imagem de Yahvé: o «deus do pai» tornou-se – recebeu o nome de – Yahvé; e então a promessa divina, de incondicionada tornou-se condicionada.

Essa racionalização teológica, largamente desenvolvida na história do cristianismo, pensa moldar a imagem dum Deus justo, mas em realidade modela a de um Deus impiedoso, tornando-o um factor de explicação ética de factos humanos adversos, que se consideram regidos por leis divinas quase mecânicas. Esta teologia desfigura a imagem de Deus, pois acusa-o de castigador implacável, mas também denegriu o ser humano, a quem endossava uma culpa desnecessária (embora se costume adoçar essa atitude com o pensamento, insustentável numa teologia coerente, de que Deus pune o homem para o provar e salvar). É ditada por uma imagem demasiado humana, unilateral e mecanicista de Deus: imagina um deus a agir na base de critérios éticos e religiosos, nascidos da teoria humana da retribuição terrena das acções humanas por parte de Deus. Este aspecto de violência no rosto de Deus é inerente ao sistema teológico que a tradição deuteronomista construiu sobre Ele. Terá sido a necessidade lógica do sistema – mas também as amargas experiências associadas à destruição de Jerusalém (587-586 a.C.) – a projectar esta subtil violência na imagem de Deus<sup>55</sup>.

---

<sup>55</sup> Cf. G. L. PRATO, "Tratti di violenza nel volto di Dio", E. BIANCHI (dir.), *La violenza* (PSV 37) (Bologna: EDB 1998) 11-24.

Esta teologia compreende-se no Antigo Testamento, onde nasceu. Constitui um momento ainda sombrio da procura do verdadeiro rosto de Deus, que estava em curso às apalpadelas<sup>56</sup>. Encontra-se por quase todo o Antigo Testamento: no episódio de Sodoma e Gomorra pela devassidão dos seus habitantes (Gn 19), em Jonas atirado ao mar e engolido pelo cetáceo por desobedecer a Deus, na figura do bode expiatório (Lv 16), etc. Mas foi superada já por correntes teológicas do próprio Antigo Testamento, nomeadamente pelo crítico autor do livro de Job, que trouxe a colação a teologia tradicional para a superar com a própria.

E não podemos deixar de ver a recta intenção desta teologia bíblica. A ameaça de tremendas maldições por parte de Deus contra o povo no livro do Dt (28,15-68), no caso de ele violar a lei da aliança, é uma *estratégia retórica para persuadir o povo à fidelidade a Deus*. A abundância retórica e litânica de maldições é um tratamento de choque: *psicologicamente visa obter a dissuasão do pecado* no leitor, para fazê-lo pensar no desencadeamento das bênçãos da aliança<sup>57</sup>. A descrição antropomórfica de Deus como vingativo é uma maneira pedagógica de remeter o povo para a fidelidade e mudar o seu estilo de vida. *O fito é positivo: apelar à conversão do povo e a atitudes éticas*: «escolhe a vida, para viveres tu e a tua descendência, amando Yahvé, teu Deus» na Terra prometida (Dt 30,19-20).

Dada a nova possibilidade de chamar pelo nome a culpa moral (técnica, política, social, ideológica, de ambição, egoísmo ou [de]formação), seria aberrante continuar a interpretar a situação dos afectados pela violência como um *castigo de Deus por uma culpa* qualquer. Há que considerar um trágico mal-entendido da religiosidade ocidental o facto de o Deus que se revelou como puro amor e salvação gratuita ter sido percebido como castigador dos humanos<sup>58</sup>. Para esconjurar uma das perversões mais abrasivas de qualquer religião e para escapar ao eventual escândalo face à violência no mundo, é mister evitar relacioná-la com Deus como sua causa

<sup>56</sup> Sobre a problemática geral do lado obscuro da imagem de Deus no Antigo Testamento, cf. W. DIETRICH - CH. LINK, *Die dunklen Seiten Gottes*. Willkür und Gewalt (Neukirchen-Vluyn 1995).

<sup>57</sup> Cf. D. J. MCCARTHY, *Treaty and Covenant* (Analecta biblica 21A) (Roma: Biblical Institute Press 1978<sup>2</sup>) 173-205; dele depende G. RAVASI, "Benedizione e maledizione nell'alleanza (Dt 27-30)", *Dinanzi a te la benedizione e la maledizione!* (ed. E. BIANCHI) (Parola spirito e vita 21) (Bologna: EDB 1990) 47-59.

<sup>58</sup> Cf. A. TORRES QUEIRUGA, "De uma religião de escravos a uma religião de filhos", e "Deus Pai: dificuldades e sinais", *Theologica* 34 (1999) 20-30.31-48.

eficiente<sup>59</sup>. Se tudo o que dissermos de Deus fica aquém daquilo que Ele é em realidade, qualquer afirmação sobre Ele terá de ser *coerente* com todas as outras, como impõe «a analogia da fé»: na plenitude da revelação não podemos dizer, por um lado, que Deus é bom, amoroso e, por outro, que castiga com violência. Há que lograr expressões da *fé* que não sejam *incríveis*. Desligar Deus da violência, como fez Jesus definitivamente, é um profundo acto de fé n'Ele e, fazendo-lhe justiça, limpa a nossa visão d'Ele. Posto que a violência tem sido relacionada com a fé em Deus em forma de objecção contra Ele, a purificação da fé e da imagem de Deus ajuda a entender mais satisfatoriamente o problema religioso da violência no mundo.

Alguns textos põem Deus a endurecer o coração humano, para depois, na sua ira, o castigar mais violentamente<sup>60</sup>. Noutros textos *a ira divina* parece perder toda a medida e norma de justiça; põem o próprio Deus a anunciar o seu excesso de destruição, como origem directa de injustiças em massa: «Assim fala o Senhor, Yahvé: 'aqui estou eu contra ti; vou desembainhar a minha espada e extirparei do teu seio o justo e o malvado. Para extirpar de ti o inocente e o culpado vai sair a minha espada da bainha contra todo o mortal, desde o Neguev até ao Norte. E todo o mortal saberá que Eu, Yahvé, desembainhei a minha espada: não voltará a ser embainhada» (Ez 21,8-10). Ezequiel exprime assim o velho princípio da solidariedade no castigo que ainda atribuía a Deus os males, como forma de os 'explicar' do ponto de vista religioso. Será precisamente Ezequiel (14,12-23; 18; 33,10-20), juntamente com Jeremias (31,29-30), a marcar um avanço decisivo na evolução da doutrina moral do Antigo Testamento, entrevedo e afirmando um novo tipo de relação com Deus, em que a teoria do castigo em bloco, justos com pecadores, é substituída com a da responsabilidade pessoal, individual, no comportamento moral: o que vale diante de Deus são as actuais disposições do coração<sup>61</sup>.

A referência à *ira de Deus* não denuncia violência n'Ele mas sugere antes que certas acções e atitudes são incompatíveis com a fé

---

<sup>59</sup> Cf. A. TORRES QUEIRUGA, "El Dios revelado en Jesús y el futuro de la humanidad", *Selecciones de teología* 37, n.º 145 (1998) 34-39; ID., "Mal y omnipotencia. Del fantasma abstracto al compromiso del amor", *Razón y fe* 236 (1997) 399-421 [também em *Selecciones de teología* 38 (1999) 18-28].

<sup>60</sup> Ex 4,21; 7,3; 9,12; 10,20.27; 11,10; 14,4.8.17; Js 11,20; 2Cro 36,13; Is 6,10.

<sup>61</sup> Cf. nota da *Bíblia de Jerusalém* a Ez 14,12 e a Jer 31,29.

n'Ele. Diz-se que Deus se encoleriza quando o povo pecou ou quando os ricos exploram os mais débeis e pobres. É um modo de dizer que o verdadeiro Deus só pode tolerar a fidelidade à sua aliança e reclamar a solidariedade, a partilha pelos necessitados, respeito dos direitos e a justiça para com todos. Falar de «cólera de Deus» é uma forma de exprimir a tristeza do amor inflamado e ferido. As ameaças postas em Deus contra o seu povo significam o seu interesse por ele, qual grito de um amor desenganado. É nessa linha de pensamento que se situam as referências a Deus como ciumento ou cioso. Pôr em cena *Deus ciumento* é falar do Deus que ama apaixonadamente o seu povo sem poder admitir dele a infidelidade. Enraizado no amor, o ciúme torna-se ira contra tudo o que se opõe ao amor e, neste sentido, o ciúme ordena-se à salvação.

Ainda mais provocador e intrigante para muitos cristãos deve ser Is 45,7, que põe novamente Deus a dizer: «eu modelo a luz e *crio* (*bara*) as trevas, eu faço a dita e *crio* a desgraça: Eu, Yahvé, faço tudo isto»<sup>62</sup>. Em realidade, não adianta nada à teologia de Gn 2-3, que também atribui a Deus a criação dos aspectos penosos da vida humana, como forma de os 'explicar' do ponto de vista religioso. Porém, o contexto de Gn 2-3 (e, em parte, deste texto de Isaías) é diferente da teologia Deuteronomista: esta situa a acção de Deus em terreno histórico, enquanto a narrativa da criação atribui tudo a Deus, também o mal físico, em tempo mítico das origens.

Além de narrativas que descrevem castigos de Deus vindos directamente do céu (destruição de Sodoma e Gomorra, pragas do Egipto, etc.), muitos textos descrevem o *castigo como acção indirecta*, pondo Deus a servir-se de homens para castigar os malfeitores: «Incitarei egípcios contra egípcios, que pelejarão entre si, irmãos contra irmãos, cada um contra o seu próximo, cidade contra cidade, reino contra reino» (Is 19,2). Tal teologia é análoga à Deuteronomista. Outro ponto de vista imagina Deus a cobrir o seu rosto devido ao pecado dos humanos, resultando daí que estes se atacam mutuamente e se castigam a si próprios: «Ninguém invocava o teu nome, ninguém se esforçava por firmar-se em ti, porque escondeste de nós o teu rosto e nos abandonaste ao poder das nossas culpas» (Is 64,6; cf. Sl 7,16-17; Is 59,2)<sup>63</sup>. A intencionalidade é sempre a de,

---

<sup>62</sup> Na mesma linha estão os paralelos: Am 3,6; 4,13; Job 2,10; Sir 11,14. Cf. W. GROSS - K.-J. KUSCHEL, "Ich schaffe Finsternis und Unheil", *Ist Gott verantwortlich für das Übel?* (Mainz 1992) 15-59.

<sup>63</sup> Cf. R. SCHWAGER, "A ruptura na criação: injustiça, violência, dor", *Revista Portuguesa de Filosofia* 57 (2001) 527-538.

numa hermenêutica religiosa da história, ver Deus como o Senhor dos corações humanos, que os conduz segundo os seus desígnios salvíficos.

Por tudo isto, o Deus do Antigo Testamento foi visto por Marcião (†1600) como negatividade: «autor dos males, amante de guerras, volúvel e contraditório»<sup>64</sup>. Essa leitura mostra a sua dificuldade, sentida desde muito cedo no seio da comunidade cristã, de articular o Antigo com o Novo Testamento e de compreender a revelação veterotestamentária, as suas luzes e sombras, numa visão global ancorada num contexto histórico em que a realidade da violência foi interpretada à custa de Deus. Mostra a incapacidade de congruar os traços literários que descrevem um Deus vingativo no Antigo Testamento com o Deus de amor aparecido na pessoa de Jesus, incompatibilizando essas duas imagens de Deus; por isso, excluiu do cânone bíblico o Antigo Testamento e as passagens do Novo em que, segundo os critérios heterodoxos de Marcião, se notaria presença demasiado acentuada do Antigo Testamento.

Mas, se a maioria dos leitores cristãos continua a lidar com esse problema da compreensão dos textos de violência no Antigo Testamento, o diferendo com Marcião a Igreja resolveu-o recorrendo à excomunhão. Do ponto de vista de hoje, essa atitude poderia ser julgada como mais um gesto de violência; porém, ela exprimia essencialmente uma ideia acertada sobre a relação entre Antigo e Novo Testamento. Sem a mediação do Antigo, acabaríamos por ter mais dificuldade em reconhecer o Deus desvelado no Novo. Pensar que Deus se deveria ter revelado de uma só vez como graça salvífica na sua superlativa bondade é esquecer que a revelação de Deus ao homem é captação de Deus pelo homem na fé através da história<sup>65</sup>; e a redenção gratuita seria uma graça sem passado, sem história preparatória. Aliás, estas concepções do Antigo Testamento, apesar de superadas, contêm elementos positivos. A fé que elas exprimem vê Deus concretamente em acção na história humana como soberano Senhor dela; exprimem a senhoria e a supremacia de Deus nos acontecimentos humanos, quaisquer que eles sejam. E a perspectiva é bem diferente da do terrorismo recente. Este pratica a violência sem profundas preocupações religiosas (apesar de assim o declarar), transformando textos sagrados numa ideologia e deturpando-os.

---

<sup>64</sup> Em S. IRENEU, *Adversus haereses*, 1,27,2.

<sup>65</sup> Cf. W. PANNENBERG, "Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung", *Offenbarung als Geschichte* (Göttingen 1965<sup>3</sup>).

A Bíblia interpreta factos violentos, passados e presentes, da normal história de um povo à procura de uma terra para viver, vendo-os numa perspectiva religiosa, à luz de Deus.

## 2. Deus violento só em aparência

Há no Antigo Testamento outros textos que se costumam alinhar entre os violentos, mas que em realidade não chegam a pôr violência em Deus. Para entendê-los, é necessário situá-los no contexto global próprio e, percebendo o género de linguagem que usam, descobrir em que direcção aponta a sua intenção.

### 2.1. *O (suspenso) sacrifício de Isaac por Abraão em Gn 22,1-19*

A narração em que se conta que Deus exigiu de Abraão matar com a própria mão o seu filho único e oferecer-lho em sacrifício é considerada a narração bíblica do sacrifício. Pela sua força comunicativa, é um bom exemplo do dano que a leitura acrítica dum texto bíblico pode causar na consciência religiosa.

Na antiga Igreja este (revogado) sacrifício de Isaac foi relacionado tipologicamente com o de Jesus: interpretou-se a morte de Jesus como sacrifício humano e Isaac, o filho amado, foi dito imagem do filho de Deus, este realmente sacrificado. Noutra sentença, o carneiro que se diz sacrificado em vez de Isaac foi visto como imagem de Jesus: como o carneiro foi morto e resgatou Isaac, assim também o Senhor ao ser oferecido como vítima nos salvou. Nesta interpretação tipológica da narrativa em estreita ligação a Jesus está uma das raízes para a interpretação da morte de Jesus como de uma vítima cruenta exigida por Deus. O problema de que um Deus que exige tal sacrifício seria cruel não era tido em conta.

Na Idade Média, o paralelismo tipológico entre Isaac e Jesus foi continuado.

Mais recentemente, o filósofo Kant objectava ao mandato divino dado a Abraão para imolar e queimar o seu único filho que «Abraão deveria ter respondido a esta pretensa voz divina: “que não devo matar o meu bom filho é completamente certo; mas que tu, que me apareces, sejas Deus, não estou seguro, nem poderia estar, mesmo que essa voz ressoasse no céu visível”»<sup>66</sup>. Esta reacção

---

<sup>66</sup> *Der Streit der Fakultäten* (de 1798), citado por J. M. ODERO, *La fe en Kant* (Pamplona: EUNSA 1992) 472; cf. pp. 472-474. O entendimento de Kant reduz o relato do encontro de Abraão com Deus a uma exigência moral extrínseca.

punha em questão o literalismo das afirmações e narrações bíblicas: os factos narrados para servirem de suporte a um significado religioso não são necessariamente empíricos. Era uma justa crítica da inspiração bíblica verbal. Mas nessas objecções Kant ainda não está bem posicionado do ponto de vista da hermenêutica. Não entendeu a narração sobre Abraão. Tem uma interpretação «iluminista» e não faz justiça ao conteúdo religioso da narração, pois não ultrapassou a pretensa historicidade do narrado. Mantém diante da figura de Abraão uma indignação moral absoluta. Atendendo ao ímpeto significante da narração, não se lhe pode perguntar se a intimação a cometer a detestável atrocidade pode provir verdadeiramente de Deus e não antes de um ser demoníaco divino, como veremos a seguir.

O lastro do literalismo a respeito da ordem monstruosa de Deus levou mesmo Kierkegaard (1813-1855) a extremos inaceitáveis, que não podem ser superados fazendo recurso – como ele fez – à «excepção» e ao «absurdo» ou dizendo que esta violência de morte é o «paradoxal» da fé judeo-cristã<sup>67</sup>. Para ele, o paradoxo consiste em que o Deus que é amor exige de Abraão o sacrifício do filho. Suportar este paradoxo é para ele o heroísmo do crente. O filósofo e teólogo dinamarquês nas suas quatro meditações sobre este texto bíblico põe Abraão a considerar a sua prontidão para sacrificar o filho como um pecado terrível, do qual pede perdão a Deus, e põe Isaac, depois do acontecido, a perder a fé em Deus. Isto é ver no texto (e acusá-lo de) sentidos que ele não quis comunicar. É como acusar de desumanidade o mítico Rómulo por matar o seu irmão Remo, porque este, trocista, terá ultrapassado os confins da nova cidade de Roma a fundar, para assim proporcionar significação fundamental à lei da nova cidade. Depois, Kierkegaard tece um discurso de louvor a Abraão, vendo-o como o herói da fé, por ter aceitado com abissal decisão o paradoxo de um Deus que exige a morte de uma criança. Abraão seria uma «nova criação por força do absurdo». Mas – pode-se reparar desde logo – Abraão, como outras personagens bíblicas, não é propriamente «herói da fé»<sup>68</sup>.

---

<sup>67</sup> Cf. *Temor y temblor* (Madrid: Editora Nacional 1975) 67-212. Ver a edição portuguesa *Temor e tremor* (Filosofia e ensaios) (Lisboa: Guimarães 1990). É um livro todo dedicado a estudar o tema do sacrifício de Isaac.

<sup>68</sup> Cf. G. BAUDLER, *Töten oder lieben. Gewalt und Gewaltlosigkeit in Religion und Christentum* (München: Kösel 1994) 188-217.

Estas reflexões existenciais partem do pressuposto do absurdo da cruel ordem de Deus a Abraão. Mas o texto não diz que Abraão matou o seu filho; ao contrário, põe Deus a dizer: «não estendas a tua mão contra o menino, nem lhe faças nada». Ou seja, parece que se deve entender a ordem divina inicial de oferecer o filho em holocausto como visando gerar tensão dramática em vista do volte-face no ponto culminante da narrativa: o narrador é onisciente e é ele que *põe Deus a agir, segundo a sua fé e a sua arte literária* lhe sugerem.

Gn 22,1-19 é, entre as narrativas patriarcais, uma obra-prima de arte literária, em que a linguagem tem energia impressionante e gera emoção dramática<sup>69</sup>. Paradoxalmente, exige da fé de Abraão a renúncia à única base dessa fé, já que se tinha dito que seria por meio de Isaac que a promessa divina da descendência deveria cumprir-se (21,12). Mas esse paradoxo não ilude nem nos distrai da esplêndida construção teológica que lhe está subjacente, interessada numa mensagem religiosa.

As suas *características literárias são as de uma lenda*, que é essencialmente etiológica: tenciona 'explicar' uma determinada realidade (uma instituição, um hábito, um nome, etc.), contando a sua causa ou origem, acontecida num passado distante, e actualizando-a. O seu carácter etiológico evidencia-se na explicação que oferece do nome *Moriyyá* («Yahvé verá» ou «Yahvé proverá/aparecerá»)<sup>70</sup>. Mas não parece ser a única etiologia. A ordem divina de imolar o filho também é um elemento narrativo para 'explicar' uma prática legal e comunicar uma lição religiosa. Atentemos para já no pano de fundo histórico e religioso que tal prática legal pressupõe.

<sup>69</sup> A maioria dos exegetas adeptos da crítica literária das quatro fontes defendia que Gn 22,1-19 na sua redacção definitiva pertenceria ao «Elohista». Mas também havia quem puxasse a redacção para a época pós-exílica. Geralmente consideram os versículos 15-18 uma adição: *Bíblia de Jerusalém*, edição de 1998; R. J. CLIFFORD - R. E. MURPHY, "Genesis", *The New Jerome Biblical Commentary* (eds. R. E. BROWN - J. A. FITZMYER - R. E. MURPHY) (Prentice Hall; Englewood Cliffs, NJ 1993) 25; E. H. MALY, "Genesis", *The Jerome Biblical Commentary* (Prentice-Hall; Englewood Cliffs, NJ 1968) 23. Hipóteses vãs, que não intentam justificar a função de cada elemento literário e temático para o sentido global da narrativa. Uma análise narrativa que aposta na unidade literária do relato e descobre a função dos seus elementos encontra-se em E. A. AUERBACH, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur* (Bern 1946).

<sup>70</sup> Esta significação é sugerida no v. 14, respectivamente por *Yahveh yir'eh* e *Yahveh yera'eh*. O elemento final de *Moriyyah, yah*, é a habitual abreviação de Yahvé nos nomes de pessoas e de lugares. Em 2Cro 3,1 identifica-se *Moriyyá* como o monte de Jerusalém, onde Salomão construiu o templo. Cf. E. H. MALY, "Genesis", *The Jerome Biblical Commentary*, pp. 22-23.

Os sacrifícios humanos constituíam um dado ambiental, mesmo em Israel, comprovado pelas proibições legais<sup>71</sup>. Em santuários de povos vizinhos ofereciam-se vítimas humanas, e os israelitas tinham caído nessa degradação abominável, reiteradamente objecto de diatribes e invectivas proféticas, que a apresentavam como desagradável a Deus<sup>72</sup>. Ezequiel põe na boca de Deus esta crítica ao povo: «contaminei-os com as suas próprias oferendas, fazendo que passassem pelo fogo todos os primogénitos, para lhes infundir horror, para que soubessem que eu sou Yahvé» (20,26). Parece que o profeta se refere ao mandato de «dar» a Deus os recém-nascidos (Ex 22,28-29), que os israelitas entenderam por vezes de forma materialista, contrariando o preceito explícito de Lv 18,21: «não darás nenhum filho teu para fazê-lo passar diante de Mólek». Estes sacrifícios de crianças que se faziam passar pelo fogo estavam condenados pela lei de Israel (Lv 20,2-5; Dt 12,31; 18,10). Seria uma prática execrável dos cananeus em honra de Mólek, que aparece nas listas de deuses da cidade de Ugarit e terá sido entendido em Israel como um deus (apesar de a palavra, de origem fenício, designar um género de sacrifício); pelo dito, essa prática introduziu-se em Israel, especialmente em Jerusalém, no Tofet, lugar da queima do lixo, no vale de Ben Hinnón (que o Novo Testamento chamará «Gehenna»), mas foi duramente criticada<sup>73</sup>.

À mistura com este dado histórico-religioso, a concepção de Deus – ainda não estritamente monoteísta e em pugna com as contínuas tentações idolátricas – mantinha traços muito imperfeitos, tanto de ameaça e castigo como de causa directa de vida e de morte<sup>74</sup>. O narrador aproveitou a forte capacidade evocativa desse dado histórico para dar um salto em frente no aperfeiçoamento da imagem de Deus. Escrevendo provavelmente um relato de fundação de santuário israelita (que desconhecemos), *justifica etiologicalamente a prescrição ritual do resgate dos primogénitos em Israel*. Os primogénitos humanos e animais eram considerados pertencer a Deus, como todas as primícias (Ex 22,28-29; 34,19-20): os dos animais ofereciam-se em sacrifício (Dt 15,19-20), os dos humanos não

<sup>71</sup> Lv 18,21; 20,2-5; Dt 12,31; 18,10.

<sup>72</sup> Jer 7,31; 19,5; 32,35; Ez 20,25-26; 23,37; Mi 6,6-7; 2Re 16,3; 21,6; Sl 106,37.

<sup>73</sup> 2Re 16,3; 21,6; 23,10; Is 30,33; Jer 7,31; 19,5-6; 32,35; Ez 16,21. É possível, mas não seguro, que os dois filhos de Hiel servissem de vítimas para um sacrifício de fundação ou reconstrução da cidade de Jericó (1Re 16,34). Mas o contexto também é de crítica.

<sup>74</sup> Cf., por exemplo, Dt 32,39; Sl 55,24; Job 9,22.

deviam ser sacrificados e sim resgatados (Ex 13,11-16; Nm 3,46-47). Recorrendo o narrador ao carneiro substituto, referido na revogação da ordem de Deus em 22,12-13, no ponto culminante do arco narrativo, quer indicar bem explicitamente a vítima habitual do holocausto (Lv 1,10-13) para o resgate: «Disse o mensageiro [de Yahvé]: ‘não estendas a tua mão contra o menino nem lhe faças mal algum, porque agora já sei que temes a Deus de verdade, visto não me teres recusado o teu filho, o teu único’. Erguendo os olhos, Abraão viu um carneiro preso pelos chifres a um silvado. Abraão foi buscar o carneiro e ofereceu-o em holocausto, em substituição do seu filho». Como se o narrador sugerisse ao leitor: não se podem imolar vítimas humanas, como fazem outros povos; só animais<sup>75</sup>. *A narração quer, pois, em nome da religião de Yahvé, condenar os sacrifícios humanos de crianças.* O «anjo de Yahvé» – isto é, o próprio Deus em estado de comunicação com o homem, como resulta do final de 22,12 (cf. Gn 16,7-10) – dá a certeza da benevolência divina e de que Deus se compraz em que o pai faça a *dedicação e oferta espiritual* do filho, do mais íntimo e querido a Deus. Isaac, já visto como prémio da fé de Abraão (15,1-6; 21,1-7), é usado para dizer que ela superou a máxima prova.

O comovente relato quer sublinhar também a absoluta gratuidade da eleição divina e a necessidade da aceitação dessa gratuidade; deixa sentir o temor reverente da criatura perante a soberania suprema de Deus e como é surpreendente o seu Absoluto. Podendo repugnar a quem não entenda o seu substrato cultural e se agarre à sua letra (o que seria uma falta de respeito para com o texto, pois ataria a sua significação a critérios hermenêuticos inaceitáveis), constituía em realidade um grande avanço cultural e religioso. Contrariamente à ideia corrente de que este relato traduz a violência atroz de Deus a pedir a imolação do filho único a um pai, em realidade, como estamos a ver, ele exprimia com grande impacto e radicalismo a rejeição por parte da revelação bíblica do sacrifício de pessoas em aras do poder absoluto dum deus sem misericórdia e aparentemente arbitrário: a Deus não agradam os sacrifícios de pessoas<sup>76</sup>. Nem se poderia afirmar com maior força

---

<sup>75</sup> Sobre a importância que alguns pensadores dão ao sacrifício como forma de percepção de toda a realidade, cf. R. SCHWAGER, “Schöpfung und Opfer: Roberto Calasso und René Girard”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 56 (2000) 67-81.

<sup>76</sup> Cf. M. SCHWANTES, “Lege deine Hand nicht an das Kind”, *Was ist der Mensch...?* Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments. Festschrift H. W. Wolff

o respeito absoluto pela inviolabilidade da vida e pela dignidade humana, que ninguém pode violar de forma sacrílega em nome de Deus. Com esta captação do ser e agir de Deus, a humanidade deu um salto de gigante na compreensão da verdadeira imagem de Deus.

Por conseguinte, a leitura do relato como lenda patriarcal priva de suporte o horror moral que a leitura historicista ocasionava. A obediência absoluta de Abraão perde o seu lado obscuro de submissão a um Deus-amo terrível e transfigura-se em livre confiança filial perante um Deus cujo amor só quer a felicidade do ser humano. A radical e generosa obediência de Abraão, no ponto culminante da sua fé, à absoluta soberania de Deus e a fidelidade 'a toda a prova' do patriarca serve para atribuir a Deus e justificar as repetidas promessas e as bênçãos acrescentadas ao mais longínquo antepassado do povo (22,15-18). Abraão continua a representar um modelo grandioso que desafia a fé<sup>77</sup>.

Esta leitura do texto proporciona uma observação de ordem hermenêutica. Apesar do enraizamento da mensagem bíblica em factos fundamentalmente reais da história e religião bíblica, não se pode pensar que todos os relatos bíblicos tenham pretensão à verdade historiográfica absoluta (houve que aprendê-lo arduamente, não só para as lendas patriarcais como para as narrativas sobre Jesus de Nazaré). Hoje em dia as ciências bíblicas, ultrapassando o literalismo do narrado, recuperam a profundidade do seu significado dinâmico. Não tomar consciência de que não se pode entender a narração à letra permite que o literalismo continue a influenciar negativamente a teologia e a causar estragos na vivência da fé. O verdadeiro Deus nunca poderia mandar matar ninguém, muito menos um filho único. Uma leitura acrítica da narração cultiva de modo inconsciente uma falsa imagem de Deus.

De facto, muitas interpretações da morte de Jesus estiveram – e ainda estão – viciadas por uma associação dela com uma má leitura desta lenda do proibido sacrifício de Isaac. Os Padres da Igreja viram no facto de Isaac carregar a lenha uma figura de Jesus carregando a cruz às costas. A teologia da redenção que deixe

---

zum 80. Geburtstag (Hrsg. F. CRÜSEMANN - CH. HARDMEIER - R. KESSLER) (Die deutsche Bibliothek) (München: Kaiser 1992) 164-178.

<sup>77</sup> Assim foi visto pelo NT: Rm 1,17; 3,20-30; 4,2-24; Gl 2,16; 3,6-12.24; Jo 8,39-40; Tgo 2,21-24. Cf. A. TORRES QUEIRUGA, "Do «Terror de Isaac» ó «Abbá» de Xesús. Cómo ler criticamente a Biblia", *Encrucillada* 18 (1994) 325-342 [tradução em *Selecciones de teología* 34, n.º 136 (1995) 344-352].

suspeitar que Deus Pai exige esse sacrifício ao Filho e se compraz nele desonra Deus, convertendo-o num assassino sedento de sangue. No fundo, Jesus foi morto contra a vontade do Pai. O que Deus realmente *queria* não era a morte do seu Filho, como habitualmente se entende esse inciso da oração de Jesus («todavia, não se faça o que eu quero, mas o que *tu queres*»: Mc 14,36; Lc 22,42), mas sim a realização do seu projecto de libertação total do ser humano de tudo o que o impedia de ser totalmente feliz, especialmente do mal moral, o pecado. Jesus percebeu que, tendo incomodado e posto em causa os poderes que representavam o anti-projecto, esse propósito salvífico e inovador só podia concretizar-se se não se retirasse da luta contra o poder político-religioso estabelecido e opressivo; assumindo todas as consequências, aceitou voluntariamente a morte cruenta. Uma vez que esta era o 'preço' inevitável a versar para libertar os homens da morte permanente do espírito, Jesus manteve a coerência relativamente ao seu plano e à sua mensagem e não se retirou do 'caminho de morte' que conduzia à vida aqueles que enveredassem por ele na fé. Como essa forma de salvação era inevitável, foi aceite por Deus: manifesta o seu amor supremo pelos homens, expresso na imolação voluntária do Filho. Mas seria blasfemo acusá-lo de ter descarregado contra Jesus sofredor a sua 'justiça' (ou 'ira e vingança', como entendem alguns) de ofendido, por causa dos pecados dos humanos e para ser satisfeito por eles; e que Deus se reconciliaria com a humanidade em atenção aos méritos dos necessários sofrimento e morte do seu Filho, o justo preço pago pelos pecados dos humanos. Tampouco podemos conceder que Deus *permitiu* (no sentido de que poderia ter evitado e não evitou) a crucifixão e morte violenta de Jesus: se convivimos em que foi um grande pecado, como a poderia ter *permitido*? Um Deus assim nunca terá existido.

A afirmação de Paulo «Deus não poupou o seu próprio Filho mas entregou-o por todos nós» (Rm 8,32) pode entender-se assim: embora amasse muito o Filho, não interveio fisicamente em seu socorro (nem poderia agir assim). Aliás, parece que Paulo, exprimindo-se com essas palavras, queria ilustrar o sacrifício redentor de Jesus no madeiro da cruz com o paralelo do sacrifício (suspensão) de Isaac, que, segundo a lenda de Gn 22, Deus aparece a pedir inicialmente a Abraão: «toma o teu filho, único, a quem amas e ofereceu-o em holocausto num dos montes que eu te indicar... Abraão carregou a lenha do holocausto sobre o seu filho Isaac» (encontra paralelo em Jo 19,17: «carregando com a sua cruz, saiu para o lugar chamado

Calvário... e lá o crucificaram»). Como aí se diz que Abraão estava disposto a não poupá-lo, assim Paulo disse que Deus Pai não reservou só para si o seu Filho único, mas o entregou por nós.

Tudo isto supõe apreender o conteúdo intencional da linguagem sem ficar só com o 'invólucro'. Há que *compreender as imagens da 'imolação vicária', da 'entrega' e do 'preço' sem ficar enredado nas suas limitações e no literalismo de um pormenor*. O comunicado essencial das imagens consiste em que Deus não quer a morte de ninguém mas sim a vida e a salvação de todos, operada por meio do seu Filho. O dom total de Jesus pela vida dos homens, necessário por querer ser coerente com o plano salvífico do Pai, é expressão em carne humana do amor que o Pai nutre por eles; é testemunho de um amor que não se detém diante de nada: «ninguém tem maior amor do que aquele que dá a vida por quem ama» (Jo 15,13). As falsas imagens da morte de Jesus, que a história da teologia frequentemente nos legou, deram razão às críticas dos filósofos da suspeita, mas devem ser ultrapassadas. Em boa parte, a credibilidade do cristianismo joga-se nestas influências exercidas por uma deficiente interpretação de textos sagrados, já que elas trabalham o inconsciente individual e o imaginário colectivo.

## ***2.2. Imolação da filha virgem de Jefté (Jz 9-11)?***

O leitor crente costuma escandalizar-se por encontrar na Bíblia esta tragédia pungente e lancinante, em que se permite o sacrifício mortífero duma inocente para cumprir um voto imprudente. Essa história conta que o 'juiz' Jefté, prestes a combater os ammonitas, desejosos de conquistar parte do território israelita, «fez um voto a Yahvé: se entregares nas minhas mãos os ammonitas, a primeira pessoa que sair das portas da minha casa ao meu encontro, quando eu regressar a casa vitorioso sobre os ammonitas, será para Yahvé e oferecê-la-ei em holocausto». A primeira pessoa que saiu ao seu encontro foi a sua filha única, virgem (11,30-40). Que finalidade tem esta história no Livro sagrado? A surpresa pode diminuir se a situarmos no contexto literário próximo. No mundo circunstante, no mesmo contexto de batalha contra um povo inimigo, encontramos miticamente relatada por Eurípides (405 a.C., notável pela verdade dos sentimentos e dos caracteres) com igual emoção e dramatismo humano uma história do mesmo género, a tragédia de Ifigénia em Áulide, em que o pai Agamémnon, chefe dos gregos coligados contra Tróia, a devia sacrificar à divindade Diana para obter a protecção

dos deuses<sup>78</sup>. Noutra história igualmente mítica, o rei de Creta, Idomeneu, neto de Minos, um dos heróis míticos da guerra de Tróia, no seu regresso de Tróade, assaltado por uma tempestade, teria feito um voto de – se escapasse – sacrificar a Posídon (Neptuno dos romanos) o primeiro ser que se lhe apresentasse na praia de Creta. O primeiro a ir ao seu encontro foi o seu filho e Idomeneu, cheio de dor e tormento, teve de cumprir o seu horrível voto, para aplacar a fúria de Neptuno<sup>79</sup>.

Ora, a narração bíblica retoma esse motivo mítico do imaginário religioso, inserindo-o num contexto em que há elementos históricos mas não necessariamente todos. A introdução desse motivo aqui também visaria precisamente sensibilizar o leitor; não quer edificar mas comover; não convida a julgar, aprovar ou condenar, mas a entrar nessa experiência imaginada e martirizante dum pai e da sua filha, de reviver com profundos sentimentos humanos o momento horroroso em que a vitória do pai, num dramático ‘golpe de cena’, se torna tragédia e o canto de triunfo da jovem se transforma em canto fúnebre. A dimensão religiosa da narração não consiste numa «ideia» abstracta mas na participação humana nesse drama; o sentido da narração não é uma «coisa» que se possa apanhar no texto, mas exige do leitor um exercício de apropriação do seu enorme humanismo e dramatismo, educando os seus sentimentos e levando-o a humanizar-se<sup>80</sup>.

### **2.3. O caso do dilúvio universal: *Deus extermina a humanidade?***

Se há violência no rosto do Deus bíblico, isso pode-se dizer com arrepio a partir da narração do dilúvio, onde se conta que «Yahvé exterminou todo o ser que havia na superfície do solo, desde

---

<sup>78</sup> Pelo vigor da expressão de sentimentos humanos, foi frequente objecto de reflexão de pensadores e artistas. Pintaram-se numerosos quadros acerca deste assunto: Ch. de la Fosse (Louvre), Tiepolo (Uffizi, Florença), Giaquinto Corrado (Madrid). Rotrou (1640) rescreveu a tragédia, imitando a de Eurípides. Racine rescreveu-a em cinco actos e em verso. Ifigénia em Áulide é igualmente o nome da tragédia-ópera em três actos, letra de Rollet, música de Gluck (1774).

<sup>79</sup> Mozart immortalizou esta tragédia na sua ópera «Idomeneu», texto italiano do abade Varesco, uma das partituras mais belas e nobres do compositor; são célebres os seus coros.

<sup>80</sup> Cf. J. L. SKA, “Come leggere l’Antico Testamento?”, *Metodologia dell’Antico Testamento* (a cura di H. SIMIAN-YOFRE) (Studi biblici 25) (Bologna: Edizioni Dehoniane di Bologna 1995) 26-27.30-31.

os humanos até ao gado..., ficando só Noé com os que estavam na arca» (Gn 7,23). Mas também aqui uma boa interpretação do texto matiza o horror e o escândalo. A narração não está situada em tempo histórico, apesar de se ter dito que «a humanidade se tinha multiplicado sobre a face da terra» (Gn 6,1); está em tempo mítico e o relato é um mito de origem, como outros relatos extrabíblicos do dilúvio<sup>81</sup>. O mito de Atrahasis diz que «doze centos de anos ainda não se tinham esgotado quando o território se tinha alargado e a população multiplicado»<sup>82</sup>. Para o narrador (que parece conhecer relatos da criação que se conservaram em Gn 2,4b-6,4), depois do dilúvio realiza-se uma fase ulterior da criação da humanidade, que a apronta para a entrada na história propriamente dita, que se começa a relatar a partir de Gn 12 com a história de Abraão. Depois de alguma transgressão (do casal primordial prototípico, de Caim, dos «filhos de Deus») ou de vários atentados à ordem cósmica da criação ou à devida (actual) função de cada ser no mundo (que já não se mantém dentro dos limites definidos «no princípio» pela divindade criadora), o dilúvio aparece como o meio eficaz de a divindade exterminar de forma radical e duradoira os adversários (míticos) da criação em curso.

Por isso, a nova ordem estabelecida depois da descida das águas aparece como nova fase na linha do aperfeiçoamento da criação (entenda-se continuação da criação) da humanidade (não rebelde nem violenta) a partir dum novo rebento, «Noé, varão justo e íntegro» que «achou graça aos olhos de Yahvé» (Gn 6,8-10). Isso também se infere da repetição do mandato criador de fertilidade e crescimento sobre a terra: 8,17 e 9,1-7 repetem 1,22.28<sup>83</sup>. Vemos, pois, que, na estratégia narrativa do mito de origem, o narrador precisava de pôr Deus a destruir a velha humanidade 'transgressiva' para explicar a actual. O motivo temático da «corrupção da terra» aparece como uma causalidade gratuita mas não moral, até

---

<sup>81</sup> Cf. D. T. TSUMURA, "Genesis and Ancient Near Eastern Stories of Creation and Flood: An Introduction", *I Studied Inscriptions from before the Flood*. Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1-11 (eds. R. S. HESS - D. T. TSUMURA) (Sources for Biblical and Theological Study 4) (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns 1994) 44-57.

<sup>82</sup> Tabuinha do British Museum, K.3339+, IV, 1: texto traduzido em J. BOTTÉRO - S. N. KRAMER, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*. Mythologie mésopotamienne (Bibliothèque des histoires) (Paris: Gallimard 1989) 555.

<sup>83</sup> Cf. A. DOS S. VAZ, "As narrativas bíblicas da criação", *Memoria* 4 (1997) 153-159.

porque a expressão *rašat ha'adam* não significa mal moral ou mesmo culpa mas sim «desgraça», «infortúnio»<sup>84</sup>: «era grande a *desgraça do homem* sobre a terra e todos os pensamentos que ideava o seu coração eram unicamente e cada vez mais perversos». É um motivo procurado ou imaginado para despoletar a catástrofe, em contraste com a «perfeição» e «justiça» de Noé, confrontado com as «suas gerações» (6,5-13; 7,1). Tal como o piedoso e mítico herói diluviano Atrahasis, Noé é pintado como homem «justo», que assume a correcta postura humana face a Deus. Embora a tradição mesopotâmica e a bíblica não o digam explicitamente, a divindade criadora (Ea e Yahvé respectivamente) poupam miticamente um piedoso 'resto', para continuar (em nova fase) o processo de criação, com um fundamento humano que garanta a estabilidade perene da ordem universal.

O motivo temático da «grande desgraça humana» tem o valor de 'transgressão' ou *hybris* grega. Mas o dilúvio não equivale ao castigo moral dum «pecado» dos homens (como tradicionalmente se tem interpretado), até porque Deus declara «exterminar também os gados, os répteis e até as aves do céu» (6,7), que evidentemente não são sujeitos capazes de responsabilidade e pena moral<sup>85</sup>. Descre-

---

<sup>84</sup> Cf. G. L. PRATO, "Tratti di violenza nel volto di Dio", E. BIANCHI (dir.), *La violenza* (PSV 37)(Bologna: EDB 1998) 16-17; H. J. STOEBE, em *ThWAT II*; ou F. ZORELL, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti* (Roma: PIB 1968) 778-779.

<sup>85</sup> A última alegoria de MIGUEL TORGA em *Os bichos* intitula-se «Vicente». No rebelde Vicente, o corvo que foge da estreiteza da arca de Noé e se recusa a receber «das mãos servis de Noé a ração quotidiana», está figurado o homem em luta contra Deus/deuses, um moderno Sísifo. No imaginário de Torga, por ocasião do dilúvio, Vicente, «integrado na leva dos escolhidos», «descera do Líbano para o cais de embarque» e entrara na arca de Noé. Era «calado e carrancudo...», numa agitação contínua», inconformado com o procedimento de Deus. Porquê os animais metidos naquela confusão? Que tinham eles a ver com os desmandos dos homens? «E quanto mais inexorável se mostrava a prepotência, mais crescia a revolta de Vicente». Depois de 40 dias, o corvo Vicente faz-se ao mundo inundado de água e revolta-se contra a ordem imposta. Torga vê aqui duas liberdades que se chocam: a prepotência do Criador, incompatível com a liberdade dos seres criados, que assistem dentro da arca, «pasmados e deslumbrados», ao gesto inaudito de Vicente. Este, «de peito aberto», consegue atravessar o primeiro muro de fogo com que Deus lhe quis impedir a fuga. «O seu gesto foi naquele momento o símbolo da universal libertação». Mas o Deus de Torga não se rende e, incapaz de aceitar tal liberdade e rebeldia, grita do alto: «Noé, onde está o meu servo Vicente?» Um tal deus comunica-se com uma voz «penetrante como um raio...», larga como um trovão» e os «bípedes e quadrúpedes ficaram petrificados». «Sobre o tombadilho, varrido de ilusões, desceu, pesada, uma mortalha de silêncio» (pp. 127-134). Veja-se como a leitura tradicional fundamentalista da narração bíblica estorva e turva a captação correcta da imagem que ela quer

vem-se antes miticamente as circunstâncias que determinaram, em forma de redimensionamento divino, a criação da ordem das coisas como ela era conhecida na situação da condição humana presente<sup>86</sup>. A motivação ou o pretexto para justificar o 'castigo' da humanidade (que está em vias de criação) é imaginado tanto na narrativa bíblica como nas extrabíblicas, para que o dilúvio não apareça como decisão arbitrária da divindade<sup>87</sup>. Dizer que a narração do dilúvio, mesmo com as contradições que contém, quer «comunicar a mensagem salvífica da justiça e da misericórdia de Deus»<sup>88</sup> é, como mínimo, irónico ou faz sorrir, uma vez que a narração apresenta Deus a destruir toda a humanidade e a poupar só uma família. Aqui a violência posta em Deus explica-se e entende-se no fundo mítico que a gerou; é projectada em Deus só como forma de o apresentar como criador onipotente, origem de tudo o existente, que é o grande atributo de Deus em causa nestes mitos de origem, e não a sua salvação e misericórdia.

Situação análoga verifica-se em *Gn 3,14-24*, que descreve a sanção ou 'castigo' duma transgressão mítica por parte de Deus (*Gn 3,1-6*). Embora pondo Deus criador a 'castigar' os humanos com as penas e limitações da vida e com a morte, em realidade essa imagem mítica da sentença divina visa interpretar os aspectos penosos do estado actual da existência humana e dar-lhes sentido. Todos os sofrimentos da vida e a morte 'explicam-se' etiológicamente, do ponto de vista religioso, como consequência duma transgressão dos humanos que estavam a ser criados. Pondo Deus a

---

dar de Deus e leva a tirar do texto ideias que este de certo não quer comunicar! Essa leitura dizia heresias de Deus, que não se pode confundir com um demiurgo em luta com o corvo Vicente. A Bíblia vê Deus criador como o Deus soberano, transcendente, livre, onipotente, senhor e origem de tudo o que existe. A sua transcendência tem de ser salvaguardada e o seu mistério respeitado, sem fazer qualquer representação d'Ele.

<sup>86</sup> Precisamente porque estamos diante dum «mito de origem», não podemos considerar «doloroso o dilúvio para a terra e para Deus», como pensa E. ZENGER, "Aspekte biblischer Schöpfungstheologie", *Christ in der Gegenwart* (n.º 33 de 1995).

<sup>87</sup> Em linguagem explicativa historiográfica, a motivação do dilúvio, tanto na narração bíblica como nas extrabíblicas, teria de se considerar insuficiente, pouco clara.

<sup>88</sup> É a interpretação de R. F. SMITH, "Inspiration and Inerrancy", *The Jerome Biblical Commentary* (Prentice-Hall; Englewood Cliffs, NJ 1968) 514, mas que representa a interpretação ainda corrente. É a que aparece no mesmo volume, em E. H. MALY, "Genesis", p. 16: «o homem não mudou, mas a firme vontade salvífica de Deus dita agora misericórdia e a continuação da história da salvação». Está também na *Bíblia de Jerusalém*, nota a *Gn 6,5*.

proibir o homem de «comer da árvore da vida», interpretava a nua e crua realidade da morte, como última de todas as penas. Não sendo este 'castigo' histórico mas mítico, não tem carácter moral, nem pode ser considerado violento. *O facto de a serpente também ser abrangida pela sentença divina, do mesmo género para os três transgressores, é a prova inequívoca de que não estamos perante um castigo moral*, pois ela, enquanto animal, não é sujeito capaz de responsabilidade e punição moral, limitada aos humanos<sup>89</sup>. É um 'castigo' explicativo das duras realidades da vida. Por todas estas razões, não se pode ver na sentença a cada um dos transgressores um acesso de ira de Deus<sup>90</sup>. O Deus que aqui se projecta não é um deus menor, mesquinho, rancoroso ou irritado<sup>91</sup>, que castiga 'com justiça' e com regozijo os desobedientes<sup>92</sup> ou ironiza com desdém e azedume contra os violadores da Sua proibição<sup>93</sup>. Obviamente, o mitógrafo não podia pôr Deus a perdoar aos transgressores, porque, se o fizesse, não atingiria o seu objectivo, que era o de explicar em forma de 'punição' as realidades duras da vida. O único traço da imagem de Deus que aqui está em causa é o de Deus criador onipotente e origem de tudo o que existe. O sofrimento diz-se, sim, criado por Deus, mas como correcção duma transgressão mítica.

---

<sup>89</sup> A exegese tradicional desatende este pormenor. O problema já foi enxergado por C. WESTERMANN, *Genesis*. I. Genesis 1-11 (BKAT, I/1) (Neukirchen-Vluyn 1974) 237-239.258-261, que, porém, não lhe deu esta solução.

<sup>90</sup> Que se trataria dum arrebatamento da ira divina é o que pensa K. BURKE, "The First Three Chapters of Genesis", *The Bible in Its Literary Milieu*. Contemporary Essays (eds. V. L. TOLLERS - J. R. MAIER) (Grand Rapids 1979) 390. Também J. COPPENS assaca ao homem «responsabilité dans la transgression fatale qui a déclenché sur l'humanité la colère divine»: «Le Protévangile. Un nouvel essai d'exégèse», *ETL* 26 (1950) 26. S. Ireneu vê ira e ódio de Deus, mas só contra o sedutor «serpente-diabo» (cf. A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III*. I [Analecta Gregoriana 248: A, 28] [Roma: PUG 1987] 349-351.359).

<sup>91</sup> B. VAWTER, *On Genesis: A New Reading* (London 1977) 82, entende a «inimizade» entre a serpente e a mulher como «estabelecida» «by an angered Deity to make total the ban that would separate the tempter and his kind from all the rest of creation».

<sup>92</sup> A. BARING - J. CASHFORD, *The Myth of the Goddess*. Evolution of an Image (London 1991) dizem de Gn 3,14-19: «Yahweh has become the punishing Father» (p. 495).

<sup>93</sup> «Was Gott als Strafe anspricht, ist wie ein Hohn auf den Menschen, der ja unbedingt 'essen' wollte... Wie man sieht, handelt es sich um genau die gleiche Ironie wie in 3,5-7» (E. DREWERMANN, *Strukturen des Bösen*, I (Paderborner Theologische Studien 4) (München - Paderborn - Wien 1977) 93).

## 2.4. A imagética das teofanias

Frequentemente o Antigo Testamento põe Yahvé a manifestar-se em teofanias que se exprimem na *violência dos elementos da natureza* e se identificam com eles: «ó Deus, quando saíste à frente do teu povo, quando passavas o deserto, a terra tremeu e até os céus se liquefizeram diante da face de Deus, diante da face de Deus, o Deus de Israel»<sup>94</sup>. Deste e de outros textos, como Jz 5,4-5; Dt 33,2-3, percebe-se que até as batalhas são literariamente revestidas de elementos da natureza com carácter teofânico: são sempre vistas numa relação com a divindade, mesmo que estejam em jogo só algumas tribos e grupos locais inimigos. Os vários momentos da conquista da terra de Canaan também são coordenados sob a guia de Deus. São já interpretações históricas das origens de Israel, em forma de teofanias, feitas de espanto e de chuva fecundante. A passagem do mar e a do Jordão – análogas – também são de algum modo teofânicas, ambas pondo o Deus de Israel a conduzir a passagem por meio do recurso a elementos da natureza.

A reacção violenta da natureza é uma imagem literária que se destina a exprimir a intervenção divina, sobretudo a favor de um grupo ou de um povo. Ou seja, para descrever uma teofania, associa-se Deus ao mundo que Ele governa. As várias imagens usadas para a teofania querem exprimir a soberania, o domínio imponente de Deus sobre os elementos da natureza. Como violentos que são (tempestades, relâmpagos, trovões, fogo, fenómenos vulcânicos, chuvas torrenciais...), a fé explora-os como símbolos reveladores do rosto bondoso ou enfurecido de Deus: *a fé tornou teofânica a natureza violenta*. As do Antigo Testamento são teofanias do Deus da tempestade (boa excepção é a concepção presente em 1Re 19,11-14), que intervém na guerra à cabeça do próprio exército – ao mesmo tempo, celeste e terrestre – para proteger o seu grupo/povo e derrotar os adversários.

As teofanias também estão ligadas aos *juízos dos profetas*, tanto positivamente nos anúncios de salvação como negativamente nos anúncios de desgraças. Foi o quadro imagético adoptado, em vista de, por meio da boca deles, anunciar a palavra de Deus e denunciar os desmandos pecaminosos do povo, como apelo à conversão. Exemplo bastante violento é o juízo do profeta Ahias contra o rei

---

<sup>94</sup> Sl 68,8-10. Ver também Miq 1,3-4; Am 1,2; Sl 46,7b; Is 63,19b; Ex 19.

Jeroboão I, descrito em 1Re 14,6-18. Ele censura assim a mulher de Jeroboão, que vinha pedir-lhe um oráculo sobre o seu filho doente:

«Tenho um duro recado para ti. Vai dizer a Jeroboão: 'Assim fala Jahvé, Deus de Israel: Exaltei-te de entre o povo e pus-te como chefe do meu povo Israel, arranquei o reino da dinastia de David para dar-to a ti; mas tu não foste como o meu servo David: ele guardou os meus mandamentos..., enquanto tu fizeste mais mal do que todos os teus antecessores e fizeste outros deuses, imagens fundidas, para irritar-me, e atiraste-me para trás das costas. Por isso, vou fazer vir o mal sobre a casa de Jeroboão e tirarei a Jeroboão todos os varões, escravos ou livres em Israel; varrerei a fundo a casa de Jeroboão, como se varre, de todo, o lixo. Os de Jeroboão que morrerem no povoado serão comidos pelos cães e os que morrerem no campo serão devorados pelas aves do céu. Falou Yahvé'. Quanto a ti, levanta-te e vai para tua casa: quando os teus pés entrarem na cidade, a criança morrerá... Yahvé suscitará um rei sobre Israel que exterminará a casa de Jeroboão. Yahvé ferirá Israel, que vacilará como um junco na água, e atirárá Israel desta terra boa que deu aos seus pais e há-de dispersá-los no outro lado do Rio, porque fizeram estelas que irritavam Yahvé. E entregará Israel por causa dos pecados que cometeu Jeroboão e fez cometer a Israel». A mulher de Jeroboão foi embora e chegou a Tirsá. Quando passava o umbral da casa, o menino morreu.

A ida do profeta Elias ao monte Carmelo e ao «monte de Deus, o Horeb» (1Re 18-19) também está revestida de cores teofânicas violentas. No Carmelo descreve-se violência humana: o relato, que quer dirimir a fé monoteísta no âmbito literário de uma competição entre os adeptos de Yahvé e os de Baal, põe epicamente Elias a degolar 450 profetas de Baal. No Horeb a manifestação de Yahvé a Elias é associada a fenómenos da natureza. Mas, repare-se num aspecto particular desta teofania. Habitualmente as teofanias de Yahvé têm características violentas, numa versão israelita das manifestações de Baal na religião cananeia que conhecemos, por exemplo, dos textos de Ugarit. O Baal que está implicado neste género de teofania era venerado como um deus da tempestade (Hadad em Ugarit) e manifestava-se na tempestade<sup>95</sup>: atribuía-se-

---

<sup>95</sup> Nos 'anais de dez anos' e nos anais completos do imperador hitita Mursilis II há uma lista de deuses em que aparece o deus da tempestade, com os seus epítetos de deus altivo, soberbo, prepotente, isto é, supremo, essencialmente teofânico, determinando as sortes da batalha. Ao deus da tempestade era atribuída ajuda e intervenção frequente, com as suas manifestações meteorológicas, em consultas oraculares e em sonhos. A história era enquadrada na teofania de um deus da tempestade.

-lhe o apelativo de *ba'al* (= «senhor, *dominus*»), precisamente porque com esta sua manifestação adquiria o domínio sobre a natureza e a história. Yahvé partilhava perfeitamente estas propriedades, que também Ele manifestava com a sua aparição, numa tipologia teofânica comum, sendo também Ele Deus da tempestade. Todavia, vários profetas de Israel acenderam uma luta explícita entre Yahvé e Baal, para afirmar o Deus que tinha domínio sobre o povo de Israel. Tratando-se assim de distinguir claramente os dois deuses, fizeram divergir entre si as respectivas manifestações: enquanto em geral Yahvé é posto a manifestar-se na tempestade como Baal, no episódio de Elias no Horeb aparece, não «num furacão tão violento que fendia as montanhas e quebrantava as rochas diante de Yahvé», nem «num terramoto», nem no «fogo», mas no «sussurro de uma brisa suave» (1Re 19,11-14). A razão desta divergência deve-se ao contexto, que aqui é de polémica explícita contra Baal: o narrador não quer atenuar fenómenos violentos, mas sim adaptá-los à situação; mantém ao menos um «sussurro», essencial para simbolizar e perceber a presença divina<sup>96</sup>. A ligação da teofania à brisa e não à tempestade queria dizer que Yahvé é diferente de Baal. A continuação da descrição da teofania nos versículos seguintes põe mais violência humana na boca de Deus.

Também a concepção do «*dia de Yahvé*» e a descrição das teofanias têm influxos recíprocos, havendo uma conexão desse «dia» com uma teofania, até porque o motivo da guerra de Yahvé que lhe está associado é uma categoria interpretativa do modo como Yahvé se diz aparecer: projecta-se no futuro para compreender o êxito da história (de facto, todas as imagens da apocalíptica retomam a iconografia das teofanias). A ocorrência mais antiga da expressão «dia de Yahvé» parece ser a de Am 5,18-20: «Ai dos que anseiam pelo dia de Yahvé! Que pensais que é esse dia de Yahvé? Não vos serve de nada: é de trevas e não de luz. É como quando uma pessoa foge dum leão e depara com um urso, ou, ao entrar em casa, apoia uma mão na parede e a morde uma cobra. Não é o dia de Yahvé trevas sem luz, escuridão sem claridade?». Israel, confiado na sua prerrogativa de povo eleito (Ex 19,5-6; Dt 7,6-15; 14,2), esperava que as intervenções de Deus fossem sempre favoráveis. Ao invés, os profetas contrapõem um dia de ira divina, envolto em sinais cósmicos, trevas, lágrimas, matanças, terror, contra Israel,

---

<sup>96</sup> Cf. G. L. PRATO, "Tratti di violenza nel volto di Dio", E. BIANCHI (dir.), *La violenza* (PSV 37 (Bologna: EDB 1998) 18-19.

endurecido no seu pecado <sup>97</sup>. De todos estes textos nota-se uma reelaboração progressiva. Durante o Exílio o «dia de Yahvé» torna-se objecto de esperança: a cólera divina é dirigida contra os opressores de Israel. Depois do Exílio o «dia de Yahvé» tende a converter-se em «juízo» que assegura o triunfo dos justos e a ruína dos pecadores numa perspectiva universalista, que abrange todos os povos reunidos em Jerusalém para o juízo. Resulta assim que os fenómenos religiosos do profetismo e da apocalíptica estão determinados pela concepção teofânica da história.

Esta concepção, envolta numa rica imagética, servia para formular um princípio hermenêutico generalizado da história humana: uma hermenêutica religiosa. Em certas situações obscuras ou dolorosas, de paradoxo ou injustiça, invocava-se a intervenção divina judicativa e libertadora. Esta visão conduzia à escatologia em forma de teofania, a única maneira de a intervenção divina poder verdadeiramente regular a história, embora só no fim dela. Quanto ao mais, a visão teofânica da história era comum aos povos do antigo Próximo Oriente e tornou-se fecunda na explicação de insucessos e desgraças generalizadas como punição divina. No âmbito religioso dos hititas a divindade era o guia da história e estava sempre em acção, às vezes por meio de sonhos; a história tornava-se a manifestação da divindade, que era vista a agir nela de modo portentoso. A própria história era teofânica: a fé considerava-a guiada pela divindade. A divindade era vista na base de qualquer acção histórica e tornava-se guia hermenêutica dos factos. Frequentemente os leitores da Bíblia pensavam que Israel afirmava a intervenção de Deus na história, enquanto os povos vizinhos ficariam ao nível mítico e cosmogónico. Em realidade, também nesses povos a teofania acontece sempre na história; a própria história só é um campo de aplicação do significado mais amplo da teofania.

### Reflexão conclusiva

Não pretendemos desembaraçar-nos de forma expedita da violência no rosto do Deus bíblico. Dos muitos textos que referimos, só exemplificativos, infere-se que o povo do Antigo Testamento deu largas à violência e não escamoteou as manifestações da mesma.

---

<sup>97</sup> Am 2,16; 8,9-14; Is 2,6-21; 13,6-22; Sof 1,2-2,3; Jer 30,5-7; 46,10; Jl 1-2; 3,4; 4,14-16; Ez 7; 13,5; 30. Cf. *Bíblia de Jerusalém*, nota a Am 5,18.

Mas essas narrativas não são a canonização da violência. É preciso aprender a vê-las como testemunho de uma fase intermédia no processo longo da gradual emergência de Israel de um mundo determinado pela violência e como testemunho da lenta revelação do verdadeiro e perfeito rosto de Deus. A fé de Israel, com uma captação ainda imperfeita do ser e agir d'Ele mas tendencialmente monoteísta, foi reunindo no seu Deus atributos que outras religiões puseram em diversas divindades; era uma das moedas do preço que Israel teve de pagar pela sua fé monoteísta. Essas atribuições fizeram d'Ele um ser aparentemente contraditório: bom, misericordioso, amoroso, mas também violento, agressivo, irado, vingativo. Este fenómeno religioso tem explicação.

A imagem que uma determinada sociedade forma de Deus está em geral dependente de diversas características dessa sociedade. Na medida em que ela está condicionada por situações extremas, como são as de violência, esta entrará na composição da imagem de Deus, projectada na figura d'Ele. Foi isso o que aconteceu também na história de Israel. A tendência guerreira contribuiu para moldar a imagem do próprio Deus como «um guerreiro» (Ex 15,3). Por outro lado, a emergência da ideia duma sociedade alternativa à sociedade violenta foi operando em Israel o aperfeiçoamento da imagem de Deus. A experiência de Israel como exilado, perseguido e humilhado levou os pensadores do povo a porem em questão as projecções guerreiras do seu Deus. A figura do «servo de Yahvé» sofredor contribuiu genialmente para a purificação do rosto do verdadeiro Deus. Em associação com a experiência vital daqueles que os Salmos chamam 'justos perseguidos' ou 'sofredores inocentes' começou a esboçar-se a imagem de um Deus próximo dos perseguidos e de todos os que sofrem. O clamor confiante a Deus por parte dos inocentes ou dos que se consideravam perdoados por Deus suscitou uma nova imagem d'Ele: deixou de aparecer interessado no culto dos opressores e revelou-se como o Deus que estava do lado das vítimas e não do dos algozes. Então no rosto do sofredor reflectia-se a luz do Deus verdadeiro.

No livro de Job podemos descobrir um ponto de transição para essa novidade. Ele diz-se inocente, mas antes da viragem foi levado a pensar que era o próprio Deus que o combatia (6,4; 23,16), vendo a causa da sua desgraça pessoal na inimizade de Deus, concebido como um general que envia sucessivas ondas de tropas contra o seu inimigo: «Ele triturou-me... e assaltou-me como um guerreiro»; «tornaste-te cruel para comigo e persegues-me com toda a força da

tua mão»<sup>98</sup>. Todavia, no fundo da sua angústia à procura duma nova imagem de Deus, eleva-se à mais alta esperança e toma-O como *go'el*, palavra que amiúde se aplica a Deus *vingador* dos oprimidos e *libertador* do seu povo (19,25-27). Assim consumava-se a ruptura com a imagem que os opressores faziam de Deus. A visão d'Ele como um Deus das vítimas ou do lado delas libertou pouco a pouco Israel da imagem que d'Ele antes se fazia como senhor da guerra. Destarte, o Antigo Testamento preparou e antecipou a imagem de Deus que Jesus definitivamente revelaria.

De resto, não foi preciso esperar pelo Novo Testamento para intuir em Deus a ideia da superação da violência pela da convivência humana pacífica. Já o Antigo Testamento a teve bem cedo. Encontra-se, por exemplo, em Miqueias (séc. VIII a.C.), contemporâneo de Oseias e Isaías: «Yahvé será juiz de numerosas nações e árbitro de povos longínquos e poderosos; das espadas forjarão relhas de arados e das lanças foices; um povo não brandirá mais a espada contra outro e não se adestrarão para a guerra; cada um repousará debaixo da sua parreira e da sua figueira, sem que ninguém o amedronte – foi o Senhor dos exércitos que o disse» (4,3-4; paralelo é Is 2,2-4).

Este texto e tantos outros vislumbram e preconizam uma sociedade alternativa, contraposta à que se deixava ir na onda de violência, como os povos vizinhos. Os livros dos Profetas e dos Salmos põem Deus a rejeitar radicalmente as ofertas cultuais de Israel, sempre que elas são apresentadas por mãos tingidas pelo sangue das vítimas da violência humana. Só a título de exemplo, trazemos para aqui a voz pacificadora de Isaías: «Quando estendeis as vossas mãos [para mim], tapo os olhos para não vos ver; embora multipliqueis as preces, não vos escutarei: as vossas mãos estão cheias de sangue. Lavai-vos, purificai-vos, afastai da minha vista as vossas más ações, desisti de fazer o mal, aprendei a fazer o bem, procurai o que é justo, dai os seus direitos ao oprimido, defendei o órfão, advogai pela viúva» (Is 1,15-17). Alguns textos cantam a esperança de que Deus fará surgir um mundo novo que não tenha lugar para a violência: «Sairá um rebento do tronco de Jessé... Executará o violento com a vara da sua boca e o malvado com o sopro dos seus lábios... O lobo habitará com o cordeiro, o leopardo deitar-se-á ao lado do cabrito... Não haverá dano nem destruição em todo o meu

---

<sup>98</sup> Job 16,14 e 30,21; cf. 10,17; 16,6-9.12-14.

santo monte, porque o país está cheio do conhecimento/adesão de/a Yahvé» (Is 11,1-9).

As consequências dessa visão não violenta do mundo cristalizaram de forma incondicionada no Novo Testamento. Jesus não se ficou pela proposta de uma sociedade da não-violência como alternativa à sociedade violenta em que vivia, mas ousou preconizar, no 'sermão da montanha', uma sociedade em que o elo de ligação social fosse o amor fraterno. Este discurso inaugural e programático em que ele explana o novo espírito do «reino de Deus» é colocado por Mateus (5-7) intencionalmente no «monte», para evocar o monte do Sinai, ao qual a *Tôrah* faz subir Moisés e onde este se diz ter recebido as tábuas da lei que a seguir promulgaria ao povo de Israel no contexto da aliança aí ratificada. Ora, a nova lei do novo Moisés ao novo povo da nova aliança quer ser, na teologia de Mateus, a melhor interpretação do Antigo Testamento pela superação. E é à luz desta e de outras afirmações do Novo Testamento que as do Antigo adquirem o seu sentido definitivo. Mais ainda, Jesus, com a palavra e com a vida (especialmente com a aceitação da morte na cruz), mostra que se vence a violência sujeitando-se a ela activamente. É de forma mais densa e definitiva na cruz de Jesus que Deus rejeita a violência e se identifica com as vítimas deste mundo<sup>99</sup>. A afirmação da «ressurreição» de Jesus pelo Espírito Santo (Rm 8,11) também vê Deus – e significa que Deus está – do lado das vítimas da violência e as glorifica. E se nalgumas páginas do Novo Testamento, por exemplo, do Apocalipse, ainda é um Deus aparentemente violento a falar e agir, trata-se de uma linguagem, a apocalíptica, que visa precisamente deixar sentir que o verdadeiro Deus está sempre pelas vítimas e não tolera a perseguição e destruição do ser humano pelo seu semelhante: agora o reconhecimento do verdadeiro Deus faz-se olhando o mundo e as pessoas na perspectiva do «Cordeiro imolado»<sup>100</sup>.

A redução de Deus às imagens que d'Ele nos dá a linguagem reduzi-lo-ia a um ídolo. Vale para os traços da imagem de Deus o que se pode dizer das linguagens que referem a verdade: elas não podem esgotar a realidade da qual são reflexos, indicadores, aproxi-

---

<sup>99</sup> Cf. P. RICOEUR, "A religião e a violência", *Revista Portuguesa de Filosofia* 56 (2000) 33-35; R. GIRARD, "Violence et religion", *Revista Portuguesa de Filosofia* 56 (2000) 13-23.

<sup>100</sup> Cf. N. LOHFINK, "Deus e a violência. O Antigo Testamento à luz de René Girard", *Revista Portuguesa de Filosofia* 56 (2000) 37-52.

mações. Neste sentido, convém sempre colher a relatividade de todas as imagens que queriam pintar a imagem de Deus: todas são superáveis. Aliás, no caso das imagens literárias que põem violência em Deus, todas elas se quebram na imagem de Jesus Crucificado, precisamente porque na cruz está cravado um homem que é a imagem visível de Deus invisível. Mas esse homem é a mais inocente vítima da violência na Bíblia: da violência física, religiosa, política, verbal. Podemos dizer que na raiz do cristianismo está uma história de violência: violência superada, mas violência. Uma imagem que parece continuar a gritar a cada leitor da Bíblia: de violência contra o ser humano já houve em excesso; agora é a hora do bom entendimento entre as pessoas, reconhecendo o fundamento da dignidade de cada uma na comum submissão a um único Deus, concebido como Pai de todas. Enquanto não arraigarmos definitivamente a violência da civilização cristã continuaremos a dar a impressão de que não foi entendido o alcance da morte de Jesus e que o cristianismo ainda está por realizar. A adoção de qualquer espécie de violência dentro do cristianismo é a negação do 'sermão da montanha'.

A *validade do Antigo Testamento para o 'hoje' cristão* passa também por esta consideração. Ele reflecte a violência do mundo inteiro, tanto como prognosticou e desejou o fim dela. Não nos deixa esquecer, antes tende a desmascarar, uma faceta real das nossas sociedades, que têm um pendor para a violência. Foi já ele que começou a mudar os mecanismos secretos de funcionamento de qualquer sociedade humana que pretenda fundar as suas estruturas na violência. As suas narrativas confrontam-nos com a verdade incontornável das sociedades cristãs em que continuamos a viver, ainda estruturalmente afectadas pela violência e não muito diferentes, nesse ponto, das situações descritas no Antigo Testamento; o confronto sugere que estas deveriam ser superadas pelo novo espírito que o Novo Testamento definitivamente introduziu. Isto é, o que a Bíblia na sua totalidade e unidade *quer dizer*, ultrapassa em muito o nível daquilo que os textos *dizem* em termos de violência manifesta. O cristianismo, em certas manifestações da sua vivência, não compreendeu que o que a Bíblia no seu todo afirma inequivocamente é a visão de uma sociedade não violenta. Fixou-se com parcialidade em pormenores dela, manifestando dificuldade em interpretar os seus textos fundadores. Essa pode ser uma das razões para certas acções da sua história se terem aproximado muito do que se lê em certas páginas do Antigo Testamento e estarem longe de todo o Novo Testamento.

Enfim, tudo considerado, os cristãos não têm por que se envergonhar do Antigo Testamento nem da imagem de Deus que nele aparece: nem é de excluir do cânone bíblico. É a Bíblia na sua totalidade que dá a visão global do mundo e deixa entender como evitar a realidade da violência que o integra. Sob o pretexto de legitimar ou justificar a própria violência, muitos cristãos, e não só, quiseram persuadir-se de que o próprio Deus se teria acomodado a ela e, mais do que isso, a justificaria e até ordenaria. Mas tal ideia é, no mínimo, uma perversão das expressões da fé. Muito na base dessa ideia, as três religiões monoteístas (judaísmo, cristianismo e islamismo), que fundam algum aspecto da sua espiritualidade no Antigo Testamento, frequentemente envolveram a fé numa ideologia da violência 'legítima', reconhecendo a violência em certos casos como uma virtude e a sua recusa como uma fraqueza. Dificultaram assim o desenvolvimento da cultura da não-violência. É mais difícil fazer uma filosofia ou teologia legítima da violência do que compreender mais correctamente no próprio contexto a teologia dos textos bíblicos que a descrevem. Desde a perspectiva do Novo Testamento podemos perceber as relativas afirmações sobre Deus no Antigo e dar-lhes o devido valor: são vislumbres da fé de uma sociedade em busca da imagem de um Deus que não estivesse desfigurada pela violência, de uma sociedade em processo de libertação da violência e em transição para a não-violência. Qualquer tentativa de ler a Bíblia sem o Antigo Testamento não passa de uma estratégia para encobrir a violência que ele denuncia. Não é preciso tornar-se ateu em relação ao Deus do Antigo Testamento. O seu Deus guerreiro e justiceiro é o mesmo que o Deus misericordioso do Novo Testamento e o Pai de Jesus: a visão que d'Ele tiveram os humanos em diferentes fases da história é que foi diferente.

ARMINDO DOS SANTOS VAZ