

O juízo para Israel / Judá nos livros proféticos

Maria de Lourdes Corrêa Lima

O anúncio de juízo não só está presente em todos os livros proféticos, como também ocupa neles parte considerável. É dirigido contra indivíduos, grupos ou nações estrangeiras, mas sobretudo ao povo eleito, Israel ou Judá. Chama a atenção, nesse sentido, que a avaliação posterior da mensagem destes livros documentada, por exemplo, no Sirácida destaque preponderantemente os aspectos salvíficos de sua mensagem. Com efeito, com exceção de Jeremias (cf. Sir 49,7), lembrado pelas palavras que anunciaram a queda de Jerusalém (cf. v. 6) e por sua missão prevalentemente de anúncio de condenação (cf. Jr 1,10), os outros profetas são sintetizados em sua mensagem de salvação. De Isaías é dito que “consolou os aflitos de Sião” (Sir 48,24), sem nenhuma menção às suas invectivas contra um povo pecador (cf. v. 22-25); os Doze Profetas são caracterizados como aqueles que “consolaram Jacó... resgataram-no na fé e na esperança” (Sir 49,10), aparentemente desconhecendo todas as suas invectivas contra o povo e seus dirigentes. Ezequiel é exposto como quem, apesar de não admitir a intercessão dos justos pelos pecadores (cf. Ez 14,14.20), “favoreceu os que seguiam os caminhos retos” (Sir 49,8-9).

Sobre que base se pode compreender uma tal avaliação da parte da tradição judaica (continuada também na tradição cristã), que resume a mensagem profética quase que totalmente ao aspecto salvífico, como que desconhecendo todas as suas por vezes tão drásticas palavras de juízo? Em outras palavras, qual a condição de possibilidade de tal releitura? Como foram compreendidas as palavras de condenação nas épocas posteriores ao seu anúncio? Esta compreensão pode ser fundamentada no sentido próprio que

tiveram na época em que foram proferidas e redigidas? Por que nesta apreciação a mensagem de salvação prevalece sobre a de condenação, em patente contraste com os dados dos livros proféticos?

Em vista de uma reflexão sobre estas questões, partiremos do conceito de juízo, para, a seguir, considerar sua causalidade, sua finalidade e seu significado teológico. Finalmente, procurar-se-á uma articulação entre juízo e salvação. Intenta-se uma visão global do anúncio profético, sem se desconhecer, contudo, a diversidade de formas e perspectivas segundo as épocas, as circunstâncias, a teologia de cada livro. Os elementos subjacentes às diversas representações permitirão esta visão de síntese.

1. Conceituação

Partindo do pressuposto que o anúncio profético move-se entre dois pólos intimamente ligados entre si – a crítica à sociedade e os prognósticos para o futuro –, K. Koch defendeu a inexistência real, ao menos no pré-exílio, de um juízo de Deus para o pecado¹. Através da análise de textos bíblicos, o autor procura demonstrar que os desastres anunciados decorrem naturalmente da situação presente, por uma conexão intrínseca de causa e efeito, não conotando absolutamente a idéia de retribuição da parte de Deus. Por conseguinte, o “anúncio de juízo” deveria ser redimensionado, no sentido de indicar simplesmente o prognóstico futuro de uma ação ou situação que contraria a vontade divina e não uma ação punitiva realizada positivamente por Deus. Mesmo quando esta conexão fosse colocada, pela tradição israelita, em relação ao agir divino, ele atuaria tão somente como aquele que deixa agir tais forças intrínsecas². Estes dados seriam corroborados por elementos lexicais: Koch observa não haver em hebraico nenhuma expressão para a realização da justiça no sentido distributivo³.

Tal visão foi rebatida, poucos anos após sua proposta, particularmente por J. Scharbert. Estudando as raízes שלם e פקד, o autor conclui que ambas têm o sentido de pagar, retribuir, e particularmente שלם seria um termo técnico para indicar

¹ Cf. K. Koch, *Die Profeten. I: Assyrische Zeit*, Stuttgart – Berlin – Köln, 1995³, 21.

² Daí o uso de שוב hifil e dos verbos פקד ושלם. Cf. K. Koch, „Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?“, in K. Koch (org.), *Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments*, Darmstadt, 1972, 130-180, 166-167. A idéia de uma retribuição teria origem na tradução interpretativa da Septuaginta, que traduz שוב hifil por (ἀπο-) ἐπιστρέφω e (ἀντ-) ἀποδίδωμι; שלם piel por (ἀντ-) ἀποδίδωμι, e פקד por ἀποδίδωμι, ἐπισκέτομαι (no anúncio de salvação) e ἐνδύκω (no anúncio de desastre). Cf. K. Koch, „Gibt es ein Vergeltungsdogma“, 174-175.

³ Cf. K. Koch, „Gibt es ein Vergeltungsdogma“, 164-165.

a retribuição e o pagamento de uma dívida⁴. שלם piel é encontrado mais frequentemente no âmbito do direito e da economia, não assinalando uma sentença jurídica, mas indicando a paga que alguém deve fazer por um compromisso assumido (por exemplo um voto) ou por um dano cometido. Pode, porém, indicar também a retribuição dada por um ato bom ou mau. Os mesmos sentidos encontrados no âmbito profano verificam-se no uso teológico⁵. Semelhantemente, פקד, embora não conotando o castigo segundo um direito estabelecido por normas, diz respeito sobretudo ao juízo de Deus, que age positivamente para educar, punir ou aniquilar o pecador⁶. Existiria no Antigo Testamento, portanto, a idéia de retribuição da parte de Deus. Esta não se encontraria ligada à concepção de Deus como juiz, mas indicaria sobretudo a reação divina ao agir humano, segundo uma noção geral de justiça⁷. Nesse sentido, Scharbert demonstrou a coexistência, na Sagrada Escritura, das duas concepções: a de um desenvolvimento lógico dos atos humanos em suas conseqüências de juízo (ou salvação) e a de uma retribuição divina ao agir humano. Justifica-se, dessa forma, a possibilidade de se falar de um juízo divino.

Por juízo divino entende-se um conjunto de idéias e representações que expressam a rejeição de Deus para com um indivíduo, um grupo ou um povo, e que inclui o anúncio de um acontecimento de desgraça, apresentado como sentença de condenação⁸. A idéia do juízo condenatório de Deus expressa-se em numerosas formas literárias e utiliza diversos motivos e tradições⁹.

O tema do juízo supõe a idéia de Deus que julga. Embora não se restringindo aos textos que usam termos e expressões pertencentes ao âmbito forense, a consideração de tal terminologia permite o levantamento de dados significativos para a compreensão desta idéia. Dentre as raízes hebraicas utilizadas, destacam-se שפט e דין¹⁰. Ambas designam fundamentalmente o

⁴ Cf. J. Scharbert, “šlm im Alten Testament”, in K. Koch, *Um das Prinzip der Vergeltung*, 321.

⁵ Cf. J. Scharbert, “šlm im Alten Testament”, 309-311.316-317.

⁶ Cf. J. Scharbert, “Das Verbum PQD in der Theologie des Alten Testaments”, in K. Koch, *Um das Prinzip der Vergeltung*, 298.

⁷ Cf. J. Scharbert, “šlm im Alten Testament”, 322-323; “Das Verbum PQD”, 295-299.

⁸ Cf. K. Seybold, „Gericht Gottes. I“, in G. Krause – G. Müller (org.), *Theologische Realenzyklopädie*, 12, Berlin, 1984, 460.

⁹ Cf. M.L.C. Lima, “Juicio”, in J.L. Barriocanal Gómez, *Diccionario del Profetismo Bíblico*, Burgos, 2008, 389-390.

¹⁰ Deve ser considerada ainda a raiz ריב, que designa uma controvérsia entre dois contendentes sobre questões de direito: cf. G. Liedke, “ריב Rîb Disputar”, E. Jenni – C. Westermann, *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento (DTMAT)*, II, Madrid, 1978 (original: 1971), 970-978; B. Gemser, “The Rib- or Controversy-Pattern in Hebrew Mentality”, in H.H. Rowley

juízo, consistindo sua maior diferença na conotação da decisão a que se chega: se apresenta (דין) ou não (שפט) caráter autoritativo¹¹. Em âmbito teológico, nesse ponto as duas raízes se identificam, uma vez que o julgamento divino sempre está revestido de autoridade¹². Originalmente, subentende-se a violação do direito e duas partes em desarmonia, conduzidas, pela intervenção de um terceiro, à reconciliação ou à exclusão da que rejeita submeter-se ao direito. No caso de julgamento divino contra aquele que contraria suas normas, Deus é a um tempo parte em litígio e aquele que intervém para fazer valer o direito. Mesmo se o agir humano não se dirigir imediatamente contra a pessoa de Deus, em virtude da íntima relação entre ordem humana e cósmica, de um lado, e Deus, de outro, e, positivamente, em virtude da conexão do direito com a autoridade divina, os atos humanos que ferem esta ordem são objeto do julgamento de Deus. Este é, então, fundamentalmente, sua intervenção para restabelecer a ordem quebrada, condenando o culpado e realizando a justiça. Tal procedimento implica a distinção entre bem e mal, entre justo e ímpio, entre ordem justa e sua corrupção e, com isto, a rejeição e o agir punitivo de Deus para um povo, um grupo ou um indivíduo. Deve entrar em ato sempre que a realidade contradisser a vontade divina e visa em última instância à reconstrução da história segundo o plano original de Deus. De modo semelhante ao processo profano, o juízo divino inclui condenação e declaração de inocência. A medida que o pecador e a situação de desordem são condenados, Deus é declarado justo e é feita justiça no meio humano¹³.

(org.), *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*, Leiden, 1955, 129; D.R. Daniels, "Is There a 'Prophetic Lawsuit' Genre?", *ZAW* 99 (1987) 339-360.

A raiz פלל *piel* é discutida: enquanto para alguns autores teria sentido jurídico (cf. H.-P. Stähli, "ל-פל *pll* hitpa'el Orar", *DTMAT*, II, 541), para outros indica propriamente uma função de mediação sem poder dirimente (assim, por exemplo, P. Bovati, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti*, Roma, 1997 [1986¹], 167).

Também as raízes שפט *piel* referem-se ao processo jurídico, ao evocar seja a audiência processual seja a sentença pronunciada pelo juiz (cf. P. Bovati, *Ristabilire la giustizia*, 167-168).

¹¹ Cf. G. Liedke, "דין *din* Juzgar", in E. Jenni – C. Westermann, *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento* I, Madrid, 1985 (original: 1971), 633; V. Hamp – G.J. Botterweck, "דין", in G.J. Botterweck – H. Ringgren, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (ThWAT)*, II, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz, 1977, 200-207; P. Bovati, *Ristabilire la giustizia*, 166.

¹² Cf. G. Liedke, "שפט *špt* Juzgar", *DTMAT*, II, 1262.

¹³ Por poder indicar tanto condenação como declaração de inocência, a raiz שפט inclui, para além do sentido de arbitragem em litígio processual, também outros significados conforme o contexto, que vão desde "governar" até "salvar". Cf. G. Liedke, "שפט", 1256-1257.

Embora conexa à idéia de julgamento e de justiça divina, a “ira” de YHWH¹⁴ traduz um matiz diverso¹⁵. A diferença consiste no fato de ela dizer respeito propriamente a uma perspectiva interior, por assim dizer “emocional”, que põe em relevo a realidade pessoal do Deus de Israel. O conceito de “ira” expressa especificamente a justa reação da santidade de Deus diante dos malfeitos humanos. Por isso, caracteriza-se particularmente por seu caráter devastador e evoca muitas vezes o aspecto imprevisível do agir divino. A ira não se deixa controlar totalmente, sai do puro domínio racional (cf. Ez 5,13; 6,12; Jr 18,20; Lm 4,11; Os 8,5). Embora não conotando ódio, tende à destruição completa (cf. Is 30,28; 34,2.5; 63,1.3; Jr 50,13; Ez 38,22). É nesse sentido que, embora com pontos de contato com a idéia da justiça, dela se distingue, pois, diferentemente da ira, a justiça de Deus move-se propriamente no âmbito do razoavelmente pensado como punição adequada aos delitos. Daí se entende que se peça que Deus puna com moderação, de acordo com sua justiça (cf. Jr 10,24; Jó 16,20-21; Sl 6,2; 38,2) e não dê vazão à sua ira (cf. Is 5,25; 12,1; Jr 4,8; Jn 3,9).

2. Causalidade do juízo em perspectiva teológica

Para a compreensão da causalidade do juízo em perspectiva teológica, dois aspectos devem ser considerados: o anúncio próprio de cada texto (a motivação histórica e circunstancial apresentada) e a interpretação teológica dos acontecimentos anunciados.

2.1. Na maior parte dos textos, o juízo divino encontra-se amplamente motivado pelo agir humano em dissonância com a vontade divina. Nos profetas, os motivos concretos são numerosos. O principal motivo é a idolatria, em diversas formas (cf. Is 1,2; Jr 2,1-3; 22,8-9; Ez 16,4-14; Os 8,5; 11,1-6; Am 2,9-11). Também são importantes questões referentes ao culto javista (cf. Is 1,10-17; Jr 1,16; Am 4,1-3; Sf 1,4-5; Ml 1,6-8.). A injustiça social, correlacionada ao menosprezo pelo direito por parte dos poderes decisórios, ganha particular relevo em profetas de diversas épocas (cf. Is 3,16-17; 59,2-15; Jr 5,28; Am 2,8; Mq 2,1-2; Ml 2,17). Igualmente é questionada a condução política, tanto em âmbito interno (cf. Os 1,4; 8,4a; 10,4) como de relação com povos estrangeiros (cf. Is 30,1-5; 31,1-3; Jr 2,35-37; Ez 16,23; Os 5,13). A corrupção da sociedade israelita,

¹⁴ A idéia é expressa através de vários termos, como אַר, עֲבָרָה, חֲקָה, אָי; cf. P. Bovati, *Ristabilire la giustizia*, 39-41.

¹⁵ Cf. K. Seybold, „Gericht Gottes I“, 462; J. Fichtner, “ὀργή. III: L’ira di Dio nell’AT”, in R. Kittel (org.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, VII, Brescia, 1972, 1122.1147-1148; J. Bergman – E. Johson, “אַי אָי”, *ThWAT*, I, 1973, 384-389; G. Sauer, “אֵי ‘ap Ira”, *DTMAT*, 333-339.

nestes três níveis (cultural, social, político), leva à catástrofe, que a atinge inteiramente.

A maneira como o juízo se manifesta é diversificada. O juízo divino aparece ou como consequência natural dos desmandos nestas diversas áreas (cf. Is 30,12-17; 64,6; Jr 13,22) ou como sentença divina (cf. Is 7,18-19; Jr 5,14; 6,21; Ez 5,7-8; 13,13-14). O critério de avaliação dos fatos, situações e comportamentos reside fundamentalmente, porém, sempre na vontade divina expressa nas tradições israelitas, ocupando o primeiro lugar a relação com a *tôrah*, o ensinamento normativo com suas derivações éticas (cf. Is 1,15-17; Jr 7,9; 21,11-12; Os 4,2; Mq 2,1-2). Em outros casos, a motivação para o juízo tem sua perspectiva ampliada, ao apresentar como paradigma de avaliação o agir de Deus no arco de toda a história israelita. Aqui, é a repetida falta de correspondência para com os dons de Deus, outorgados em diversas ações salvíficas no passado de Israel, o motivo do julgamento (cf. Jr 2,1-9; Ez 16; 20; 23; Os 13,6-8). Em ambos os casos, é a ligação do motivo histórico com a vontade divina que tira do desastre anunciado seu caráter meramente “natural” e o interpreta como juízo punitivo de Deus (cf. Is 51,17-22; Jr 4,8; Ez 5,13; 19,10-14; Hab 2,16). Desse modo, a própria motivação histórica já implica uma dimensão teológica.

2.2. A dimensão teológica é tematizada expressamente em alguns textos. A primeira causalidade reside na culpabilidade humana, não só ligada a específicos elementos do presente, mas já existente desde os primórdios da história israelita. Dois esquemas são utilizados aqui. O primeiro traça uma relação entre a culpa atual e a culpabilidade já demonstrada nos inícios da história israelita, de forma que o pecado de hoje nada mais é do que a continuação de uma atitude que existe desde sempre (cf. Is 43,27; Os 9,10; 12,3-5). O segundo esquema descreve a passagem da ação benévola de Deus no princípio, que marca um início feliz em fidelidade (cf. Is 1,21; Jr 2,2-3; Ez 16,4-6), para uma época de infidelidade do povo que perdura até o tempo atual (cf. Is 5,1-7; Jr 2,4-7; Os 13,6-8; Am 2,10-12; Mq 6,1-5). O momento do declínio pode ser um preciso episódio da história israelita (cf. Jr 2,7; Ez 20,5-8) ou ainda permanecer indeterminado (cf. Ez 16). O contraste entre o agir salvífico de YHWH no passado e a culpabilidade de Israel torna-se motivo para a condenação (cf. Os 11,1-2; Mq 6,3-5) e serve como agravamento da culpa (cf. Is 42,18-25; Am 2,9-11; 3,2).

Desenvolve-se assim a concepção de que o pecado não é um evento ocasional, mas perpassa toda existência de Israel e a marca profundamente. É uma força de destruição no interior do povo, a qual, colocada em ato,

tende a desenvolver-se cada vez mais negativamente. Este crescendo progressivo levará a um máximo, que exigirá a punição de Deus. Desta forma, o juízo é motivado não só pelo *agir* mas pelo *ser* pecaminoso de Israel, mesmo se, em última instância, será decretado e posto em ato por Deus (cf. Jr 6,19; 18,8).

Se grande parte dos textos apresenta como motivação profunda para o juízo o pecado de Israel/Judá (cf. Mq 3,3-12; 6,19), alguns, no entanto, precisam que, mais do que o pecado pontual, é o endurecimento do coração, a obstinação, a falta de conversão, a real causa da condenação (cf. Is 6,9-10; 22,1-14; Jr 5,21; Os 11,7; Sf 3,6-7). Se o pecado fosse reconhecido e expiado poderia ter lugar o perdão e a conseqüente suspensão do juízo (cf. Jr 3,12-13; 31,21-22; Os 3,4-5). Assim, por exemplo, após interceder pelo povo e sustar temporariamente a punição divina nas suas primeiras visões (cf. Am 7,1-3.4-6), Amós já não consegue mais deter o castigo (cf. Am 7,7-9; 8,1-3; 9,1-4)¹⁶. No capítulo 4, este profeta mostra progressivamente como é a falta de resposta às iniciativas salvíficas divinas que conduz a uma situação sem saída (cf. Am 4,6-12). A mesma temática do endurecimento do coração aparece em diversos outros livros¹⁷. Ezequiel falará da falta de abertura à palavra de YHWH como motivo imediato da catástrofe (cf. Ez 3,11; 12,2).

É significativo, neste contexto, que o tema da conversão ocorra somente com formas verbais¹⁸. Nos textos dos profetas canônicos não há um termo para “conversão”¹⁹, enquanto que para a idéia de “não conversão” desenvolver-se-á um substantivo e dois adjetivos²⁰. Ou seja, no que tange ao tema da conversão, como marca do ser humano, nas formas que caracterizam ou qualificam o sujeito, existe na Escritura somente a idéia de rebeldia, de apostasia, de endurecimento da cerviz.

Por outro lado, textos há que procuram aprofundar a motivação para o juízo divino, considerando-o à luz da pessoa de Deus. Neste caso, o juízo é apresentado como a outra face do mesmo ser de Deus. Três

¹⁶ Cf. J. Jeremias, *Amos*, Brescia, 2000 (original: 1995), 168-169; H. Simian-Yofre, *Amos*, Milano, 2002, 141.

¹⁷ Cf. Is 1,4-9; 6,9-10; 22,1-14; Jr 2,23; 2,35; 5,21; Ez 2,4-5; Os 5,4; 7,12; Sf 3,6-7.

¹⁸ Com várias raízes, dentre as quais destaca-se שׁוּב. Outras raízes importantes seriam בקשׁ e דרשׁ. Cf. H.W. Wolff, „Das Thema ‘Umkehr’ in der alttestamentlichen Prophetie“, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München, 1973², 132.

¹⁹ A palavra תשובה aparecerá só no Judaísmo tardio (cf. H.W. Wolff, „Das Thema ‘Umkehr’”, 133).

²⁰ Respectivamente תשובה e תשובה (cf. Jr 3,14; 31,22; Os 11,7; 14,5). Cf. H.W. Wolff, „Das Thema ‘Umkehr’”, 134.

representações, que se formulam particularmente (embora não exclusivamente) em alguns profetas, se destacam:

- em Isaías, o juízo representa o outro lado da santidade de Deus, incompatível com o pecado (cf. Is 1,4; 5,18-19.24; 31,1);
- na perspectiva própria de Ezequiel, o juízo é tematizado como reverso da glória de Deus, vilipendiada pelo povo pecador e que, retirando-se de Jerusalém e do templo, decreta o exílio (cf. Ez 9,3; 10,18);
- em Oséias e Jeremias, o juízo é a manifestação do amor ferido e traído de Deus (cf. Jr 10,18-19; 11,22-23; 31,20; Os 3,1-4; 9,15).

Corroborar-se, desse modo, que o mesmo Deus que salva é aquele que condena, que o juízo não é negação de Deus, mas uma manifestação sua em correspondência à corrupção humana de Seu plano.

Todavia, é ainda em virtude deste mesmo ser divino que alguns textos propõem a contenção do juízo ou prometem um novo início. Neste caso, o relevo é posto no amor (misericordioso) de YHWH (cf. Is 43,4; 54,8; Jr 31,3; Os 14,5; Sf 3,17) ou na honra de seu próprio Nome (cf. Ez 20,9.14.22.44; 36,23; 43,3-7). Os 11,9 foge a este esquema ao apresentar exatamente a santidade de Deus não como motivo da condenação, mas do abrandamento do juízo: “pois sou Deus e não um homem, sou o santo no meio de ti; não virei com furor”. Em todos os três casos, é sempre a fidelidade de Deus a si mesmo e à sua palavra, aos seus desígnios originais, que explica a interrupção (temporária ou definitiva) da condenação ou o reinício da relações salvíficas após o juízo.

3. Finalidade do anúncio de juízo

A questão de base consiste em como se coordenam, nos oráculos de juízo, a indicação da culpa e a sentença de condenação. A partir daí delinea-se a função de tal anúncio. Esta questão tem recebido diferentes respostas, que dependem, em grande parte, da interpretação dos dados.

3.1. Algumas propostas dos estudiosos

Coerentemente com sua tese de juízo como prognóstico dos efeitos futuros da situação presente, para K. Koch o anúncio de juízo tem a finalidade de esclarecer aos ouvintes as conseqüências do agir atual. Sua função é informativa, independentemente do efeito que possa ter o anúncio²¹.

²¹ Cf. K. Koch, *Die Profeten*, I, 21. 143.

Em virtude da distinção entre anúncio profético e livro profético e considerando que os livros são propriamente fruto da redação e contêm um mínimo da mensagem do profeta que está na sua origem, R.G. Kratz defende que os oráculos de juízo são substancialmente retrovisões. Fatos desastrosos já acontecidos são explicados pela situação da época a que se referem e colocados sob a culpabilidade do povo. Num segundo momento, projeta-se para antes desta época um tempo salvífico idealizado. A argumentação do Kratz vincula-se fundamentalmente à sua visão da profecia extra-israelita do Antigo Oriente Próximo, concebida como exclusivamente salvífica. A profecia de desgraça consistiria apenas em suspeitas, e não numa palavra positivamente proferida de julgamento. Pertencendo ao mesmo horizonte, os profetas israelitas mais antigos não teriam conhecido a profecia de desgraça. Esta só teria entrado em Israel após a queda do Reino do Norte e devido a ela. A função dos textos de juízo seria, por conseguinte, explicar o motivo dos desastres para uma geração que deles já tem conhecimento²².

A maior parte dos estudiosos, contudo, aceita a origem do oráculo de juízo na época mesma do profeta. Para W.H. Schmidt, o profeta, embora profundamente ancorado no presente, partiria sempre da vontade de YHWH conhecida pela tradição israelita e isto o levaria a conceber o futuro como catastrófico. Assim pressentido, o futuro levaria então a uma mais profunda análise do tempo em que vive o profeta. A finalidade do anúncio de juízo seria, nesse sentido, iluminar criticamente a situação atual, levando os ouvintes a preparar-se para o futuro e a optar pró ou contra o anúncio profético. A fundamentação do juízo visaria convencer a audiência e levá-la a entender e a aceitar a decisão divina. O profeta teria a função de conscientizar os ouvintes, criticar a situação vigente e, somente nesse sentido, chamar à penitência. Não visaria primariamente à conversão, pois sua preocupação não residiria na culpabilidade dos ouvintes, mas na contemplação dos desígnios de Deus²³.

Diferentemente pensa H.G. Reventlow. Toda mensagem profética assentar-se-ia em última instância sobre a vontade salvífica de YHWH. Como a experiência de Israel é a de um desvio cada vez maior do povo frente à vontade divina, surgiria à necessidade de um julgamento que

²² Cf. R.G. Kratz, “Die Redaktion der Prophetenbücher”, in R.G. Kratz – T. Krüger (org.), *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und seinem Umfeld*, Freiburg – Göttingen, 1997, 21-22; “Erkenntnis Gottes im Hoseabuch”, *ZThK* 94 (1997) 1-24; „Die Worte des Amos von Tekoa“, in M. Köckert – M. Nissinen (org.), *Propheten in Mari, Assyrien und Israel*, Göttingen, 2003, 60-65.

²³ Cf. W.H. Schmidt, *Zukunftserwartung und Gegenwartskritik. Grundzüge prophetischer Verkündigung*, Neukirchen-Vluyn, 1973, 63-65.

manifestasse sua justiça. O juízo de Deus adviria do limite por ele imposto à expansão do mal e seria somente consequência de seus desígnios, que visam à situação de justiça/salvação no meio humano²⁴. O anúncio de juízo, neste contexto, funcionaria como uma admoestação e seria uma forma contundente de advertir o povo, de modo a levar a uma mudança de comportamento. Teria na realidade somente o caráter de ameaça em vista da conversão. Dessa forma, à guisa de exemplo, mesmo os peremptórios anúncios de fim de Israel em Am 3,12; 8,2 e 9,1-4, assim como as exortações à conversão de Am 5,4.5.14-15, deveriam ser considerados dentro de um quadro mais amplo, qual seja, da finalidade da mensagem global do profeta. Como a mensagem de juízo é dirigida ao povo para ser ouvida, o que importaria, mesmo que faltassem anúncios de salvação, seria o caráter dialógico destas palavras, através do qual o povo seria levado a pensar na possibilidade de uma saída para o juízo (cf. o “talvez” de Am 5,15). Não interessaria tanto se o profeta contou ou não com a conversão, mas sim a garantia objetiva que é dada pela palavra de YHWH e a oportunidade de o povo ouvir e obedecer à sua palavra. Esta linha de pensamento de Amós seguiria o mesmo veio da restante profecia vétero-testamentária.

De modo semelhante, A. Deissler concebe o anúncio de juízo como uma última chamada de atenção, valendo a um tempo como repreensão e admoestação e visando, por conseguinte, à conversão. Por isso, a mensagem de juízo integrar-se-ia na de salvação, na medida em que cooperaria para a realização da justiça para os desprovidos de direito e poder²⁵.

Outra perspectiva, desenvolvida por A. Scherer ao estudar este tema em Amós e Oséias, considera a transformação da mensagem durante o tempo de ministério dos respectivos profetas. Tanto as visões de Amós (cf. Am 7,1-9; 8,1-3; 9,1-4) como o relato do nascimento dos filhos de Oséias (cf. Os 1,2-9) pressuporiam um período de tempo mais ou menos longo. Em ambos os casos, o anúncio iria num crescendo até chegar a um “não” definitivo (cf. Am 8,2; Os 1,9). O juízo total seria devido, portanto, à falta de conversão. Com isto, o profeta explicaria a condenação e faria com que ela fosse aceita sem, no entanto, fechar todas as saídas. Não teria sentido anunciar simplesmente o fim; mesmo que os ouvintes não mudassem, por princípio sua palavra deveria estar

²⁴ Cf. H.G. Reventlow, *Rechtfertigung im Horizont des Alten Testaments*, München, 1971, 48-50.

²⁵ Cf. A. Deissler, *Dann wirst du Gott erkennen. Die Grundbotschaft der Propheten*, Freiburg – Basel – Wien, 1987, 15.

aberta à mudança do povo. O conjunto dos livros, com efeito, mostraria que resta ainda uma esperança: um novo início em Oséias (cf. Os 2,1-3.16-25; 3,5) ou uma possibilidade de salvação em Amós (cf. o “talvez” de Am 5,15)²⁶.

3.2. Considerações

Não se pode considerar por princípio que todos os oráculos de juízo sejam *vaticinia ex eventu*. Com efeito, a motivação para o juízo está ligada a situações históricas precisas, reflete a época para a qual foi proferida, para cuja geração, inclusive, deve acontecer como ratificação da justiça de Deus e cumprimento de sua palavra²⁷. Scherer chama a atenção para o fato que o uso de tradições para justificar a acusação causa mais estranheza quanto mais tardiamente é colocada sua redação. Pois só se a tradição tiver uma base segura de aceitação é que será possível reutilizá-la de modo a convencer os leitores. Além disso, uma palavra de juízo não teria função num tempo de restauração ou durante o próprio desastre, mas somente antes dele. Ela não pode ser reduzida a simples constatação do que de fato aconteceu, pois então perderia toda a sua dimensão factual, seria em realidade uma palavra totalmente ultrapassada²⁸. Em última instância, por conseguinte, conceber os oráculos de juízo por princípio como retrovisões seria transformar o livro profético numa justificativa fictícia para o desenvolvimento dos fatos, seria transformar profecia em explicação da história.

A partir desta premissa e atentando aos dados peculiares dos textos, duas perspectivas devem ser contempladas para deslindar a finalidade do anúncio de juízo: o escopo do oráculo na época de seu anúncio; e sua finalidade nas épocas posteriores, isto é, nas suas releituras e no conjunto do texto final do livro.

Considerando que a palavra profética é concebida como transmissão da palavra divina e que a história de Israel é fundamentalmente tecida pela

²⁶ Cf. A. Scherer, „Vom Sinn prophetischer Gerichtsverkündigung bei Amos und Hosea“, *Biblica* 86 (2005) 16-19.

²⁷ “Il castigo è il segno della disapprovazione di Dio, segno che non può essere ambiguo; esso deve avvenire necessariamente entro la generazione alla quale è rivolta la profezia”: P. Grech, “Reinterpretazione interprofetica ed escatologia veterotestamentaria”, in *Ermeneutica e Teologia Biblica*, Roma, 1986, 32.

²⁸ Cf. A. Scherer, „Vom Sinn prophetischer Gerichtsverkündigung bei Amos und Hosea“, 15-16.

relação entre YHWH e Israel (o que supõe a palavra)²⁹, é verossímil que, na época de seu pronunciamento, em virtude do caráter dialógico desta relação, o anúncio profético de juízo e a própria condenação tenham o escopo não só informativo, mas formativo. Isto significa que se proporia não só a dizer o que ocorrerá, nem mesmo só a explicar o juízo como consequência das opções humanas, mas (sem excluir estes aspectos) a chamar a atenção para os pontos nevrálgicos em questão. Com efeito, conceber que a palavra divina visasse simplesmente a decidir a questão, iria de encontro à imagem de Deus mais amplamente atestada nos próprios escritos proféticos, qual seja, a de um Deus em estreita relação com Israel (mesmo se em juízo). Pois, nesse caso, Deus exerceria simplesmente a função de um juiz imparcial, distanciando-se propriamente da questão que envolve a existência ou não daquele que é o “seu povo”. Possivelmente, os simples anúncios de juízo, como também os anúncios condicionados, teriam, por conseguinte, o caráter de ameaça em vista de uma revisão de comportamento.

Simultaneamente, no caso dos textos que excluem a possibilidade de escapar do desastre e deixam entrever que o juízo reprovativo de Deus abater-se-ia irremediavelmente sobre o povo, é plausível que este anúncio tivesse realmente o caráter de sentença, com o objetivo de dar o veredicto final. No entanto, mostrando a incompatibilidade de Deus com a situação pecaminosa, teria como escopo igualmente levar à aceitação da sentença. Mesmo que isto não a anulasse, implicaria ao menos virtualmente a expiação da culpa, pelo reconhecimento da mesma e pela submissão à decisão divina. Sendo estes dois elementos conexos à conversão, implicitamente tal anúncio funcionaria também como última exortação, mesmo que isto não afastasse a catástrofe. Com isto, a distância (em virtude da condenação) entre Deus e Israel se realizaria na dialética de uma profunda relação, inviabilizada pelo agir humano, embora planejada e sempre buscada por YHWH.

Outra perspectiva se delineia quanto à finalidade do anúncio de juízo nos tempos da redação dos livros. Uma vez que a transmissão e atualização de palavras proféticas são devidas à sua relevância também para outras épocas³⁰, a colocação por escrito de oráculos de juízo, sua releitura e atualização abarcariam também novas finalidades. Tais anúncios manifestariam, para as gerações posteriores, em primeiro lugar,

²⁹ Cf. H.W.Wolff, „Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Prophetie“, *EvT* 20 (1960) 218-234.

³⁰ Cf. J. Jeremias, „Das Proprium der alttestamentlichen Prophetie“, in *ThLZ* 119 (1994) 488.

a veracidade da palavra divina, que realiza o que diz, e a autenticidade da mensagem profética (cf. Jr 28,8-9; Ez 33,33). Por outro lado, evidenciando que o desastre ocorreu em virtude da culpa do povo, serviriam como ensinamento da história e teriam como escopo levar à reflexão. A partir daí, funcionariam na realidade como admoestação e advertência, ao deixar claro que a mesma ameaça pesa também para a geração que atualmente ouve a palavra. Nesse sentido, sua função seria levar à reflexão, à ponderação e exame da própria situação e, se fosse o caso, à mudança de comportamento com vistas a uma maior adesão à vontade divina (conversão). Em outras palavras, sua redação não teria uma finalidade simplesmente histórica, mas querigmática.

4. Significado teológico do juízo

A partir dos dados acima, pode-se detectar basicamente um duplo significado para o juízo na profecia. Em determinadas passagens, é visto *a priori* como etapa de educação, de recondução ao direito, de purificação. Este é o caso quando os textos deixam entrever que ele é fase intermediária para se chegar a um novo estado de justiça (cf. Is 1,21-26; Os 2,8-17; 5,15). Noutros momentos, é sentença condenatória que não admite apelação e que exclui, por conseguinte, uma salvação posterior. O juízo é então revogação das relações salvíficas e aponta para uma definitiva perdição (cf. Jr 19,10-15; Ez 7,1-4; Os 9,15; Am 5,18-20; 8,1-3). Embora presente tanto em profetas que exerceram seu ministério no Reino do Norte como em Judá, a realização histórica de tal anúncio ocorrerá, de fato, só para o Reino do Norte. Com efeito, diferentemente da sorte de Judá e da queda de Jerusalém, após a queda de Samaria, Israel não foi mais reconstruído como nação. Após 721, Judá concentrará exclusivamente a identidade do povo e, para o Reino do Sul, mesmo a queda de Jerusalém não representará o fim da nação. Judá continuará seja no exílio seja naqueles que permaneceram na terra; após o retorno dos exilados, haverá a reconstrução da nação, mesmo se submissa a poderes estrangeiros.

A partir destes dados, devem-se considerar os seguintes aspectos na intervenção de Deus em juízo. Em primeiro lugar, o juízo sempre mostra a incompatibilidade de Deus com o pecado e, por contraposição, identifica o plano original de Deus para com seu povo. A sentença de condenação corresponde ao cessar da misericórdia de Deus e implica a reversão das tradições de eleição³¹. Os bens salvíficos a ela conexos (êxodo, posse

³¹ Cf. Jr 3,12; Ez 20,8-9.13-14.15-17; Os 1,6; 9,15; Jl 2,14; Am 5,15; Sf 2,3.

da terra, multiplicação do povo, monarquia, estabelecimento de Sião...) são anulados e experimenta-se a revogação das promessas³². Por isso a situação de juízo é descrita, por exemplo, em termos de volta ao Egito (cf. Os 8,13; 9,3), perda da posse da terra (cf. Jr 17,3-4; 19,6-9; Os 9,17; Am 6,7; 7,17; Mq 3,12), diminuição da população (cf. Jr 20,4-6; Ez 4,16-17; Am 3,12; 8,13-14), fim da monarquia (cf. Jr 22,24-30; Ez 19,10-14; Os 13,10-11) e destruição de Jerusalém (cf. Jr 19,10-11; Sf 1,12-13). É nessa mesma linha que muitos anúncios de salvação apresentarão a nova época nos moldes da realização plena destas mesmas tradições (cf. Is 11,6-8; Jr 31,31-34; Ez 36,28-30; Os 3,5; Am 9,11-5).

Em segundo lugar, de acordo com algumas perspectivas teológicas, o juízo teve primeiramente uma função pedagógica; foi pela obstinação do povo que ele se tornou sentença definitiva. Adquire, nesse sentido, o significado de punição em razão da falta de conversão (cf. Jr 3,12-14; Ez 7,1-14; Os 13,4-8; Am 4,6-12).

Em terceiro lugar, o juízo não significa somente aniquilação do culpado, mas é igualmente eliminação do mal. Como o pecado não tem só aspectos interiores, mas implica uma situação histórica, comunitária, também estas realidades devem passar pelo crivo do julgamento. Nesse sentido, o juízo é etapa necessária caso se tenha em vista dar continuidade à história a partir da vontade original de Deus e em descontinuidade (ruptura) para com as linhas estruturais que com ela entravam em conflito. Por fim, o juízo significa o restabelecimento do domínio total de Deus sobre o cosmo e a história, com o aniquilamento de todas as forças que a ele se contrapõem (cf. Is 52,7-10; Jr 3,17; Ab 21; Mq 7,1-20).

5. Juízo e salvação

A relação entre juízo e salvação ocorre de forma multifacetada na Escritura. O esquema final dos livros proféticos, que tende a finalizar palavras de juízo com oráculos de salvação, evidencia que a redação final concebeu a salvação como uma etapa posterior ao juízo. Raramente, porém, os textos estabelecem com clareza a relação entre ambos em termos de causalidade ou condicionamento.

³² Sobre o tema, cf. E. Rohland, „Die Bedeutung der Erwählungstraditionen Israels für die Eschatologie der alttestamentlichen Propheten“, in P. Neumann (org.), *Das Prophetenverständnis in der deutschsprachigen Forschung seit Heinrich Ewald*, Darmstadt, 1979, 421-437.

Sintetizando as grandes linhas da mensagem profética concernente a este ponto³³, poder-se-ia dizer que a relação entre juízo e salvação é apresentada de diferentes modos. Se, em um grupo de textos, a misericórdia triunfa e Deus afasta o juízo, não condenando o pecador (cf. Jr 31,20-22), em outro, Deus tem misericórdia *após* o juízo (cf. Is 40,2; 54,9). O primeiro caso é ilustrado pelas duas primeiras visões de Amós (cf. Am 7,1-3.4-6), onde, por intercessão do profeta, o juízo divino é revogado. O segundo caso, por Os 3,1-5, no qual somente para após um período de punição (v. 4) são prometidos os bens salvíficos (v. 5). Um texto bastante discutido e de grande importância quanto a este ponto é Os 11,8-9. Muitas vezes é considerado como expressão da supressão do julgamento³⁴. No entanto, a perícopes (v. 1-11) mostra que o juízo anunciado (v. 5-6) se realizou. De fato, a menção da volta dos israelitas do estrangeiro supõe que a deportação e, conseqüentemente, a punição, aconteceu (v. 10-11). A misericórdia de Deus, referida no v. 8, não anula, portanto, o juízo; ela age propriamente contra a ira divina, ou seja, contra uma ação de Deus que levaria à destruição total (perceptível na menção a Adma e Seboim – v. 8 – cf. Gn 10,19; 19,23-24; Dt 29,22); impede que a ira de Deus se derrame e leve Israel à destruição total: “não executarei o ardor de minha ira, não voltarei atrás, de modo a destruir Efraim”. Em outras palavras, abre-se a possibilidade de novo início *após* o juízo.

Nesta segunda perspectiva, a questão envolvida é a de determinar a força que entrou em jogo para transformar juízo em salvação. Também aqui se pode individuar uma dupla perspectiva. Embora em muitos textos seja o amor misericordioso de Deus a única explicação explícita ou implícita (cf. Is 54,7-10; Jr 31,31-34; Ez 36,20-29; Sf 3,14-20), textos há que apresentam como necessária para a transformação a conversão do povo (cf. Jr 3,12-13.14-18; Jl 2,12-14; Mq 7,18-20), mesmo se o motivo

³³ Em diversas obras, Janowski desenvolve o tema conexo do relacionamento entre justiça e misericórdia. Individua três perspectivas na Escritura: - Deus tem misericórdia *após* o juízo; - a misericórdia triunfa e Deus não; - Deus salva enquanto julga, exerce sua misericórdia exatamente julgando (perspectiva particularmente presente no Saltério; cf. Sl 7, 82). Não é trabalhada a questão do relacionamento dos dois conceitos. Cf. J. Assman – B. Janowski – M. Welker, „Richten und Retten. Zur Aktualität der altorientalischen und biblischen Gerechtigkeitskonzeption“, in B. Janowski (org.), *Die rettende Gerechtigkeit*, II, Neukirchen-Vluyn, 1999, 231-238; B. Janowski, „Der barmherzige Richter“, in *Der Gott des Lebens*, III, Neukirchen-Vluyn, 2003, 78-85.119-120; Id., „Gericht Gottes. II. Altes Testament“, in H.-D. Betz et alii (org.), *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3, Tübingen, 2000, 733-734.

³⁴ Entre outros, J. Jeremias (cf. *Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung*, Neukirchen-Vluyn, 1975, 52-54) e B. Janowski (cf. „Der barmherzige Richter“, 82-83; „Gericht Gottes. II“, 733-734).

último da salvação continua sendo a abertura de Deus ao perdão e a oferta persistente de seu amor. Ilustra este segundo caso o texto de Os 14,2-9. Poder-se-ia, à primeira vista, pensar que a salvação ali delineada (v. 6-8) depende exclusivamente da gratuidade divina, o que pareceria corroborado pelo fato de o v. 5 fazer girar tudo em torno da iniciativa de Deus: “curarei a sua apostasia, amá-los-ei com generosidade, porque a minha ira se retirou dele”. Nesse caso, todavia, não se entenderia por que este anúncio é precedido de uma exortação à conversão (v. 2-4). É o próprio v. 5 que dá a chave de compreensão ao articular esta exortação às promessas salvíficas. O povo deve ouvir e corresponder ao chamado, retornando a YHWH (v. 2-4), mas é motivado não só pelo exame de onde levaram as suas ações (v. 2: o “tropeçar”, que inclui a queda como imagem para as conseqüências do abandono da vontade divina), mas também pelas promessas descritas a seguir. Para que se realizem, dependem da conversão; mas são primeiramente oferecidas como dom gratuito que visa motivar a volta. A oferta motiva o retorno a Deus, pois o mostra aberto de antemão ao acolhimento do pecador; no entanto, é necessário que este percorra o caminho de volta. De fato, não teria sentido chamar à conversão se já previamente estivesse garantida – sem nenhuma exigência – a realização do que fora prometido. É o amor generoso de Deus que, agindo em Israel, cura a obstinação de seu coração (v. 5: *אֲשִׁיכָהּ*) e, com isto, permite a conversão, em primeiro lugar, e depois a realização das promessas.

Como já a idéia de julgamento expressa pelo verbo *שָׁפַט* admitia não só uma conotação negativa de indicação do culpado, mas também o sentido positivo de declaração do inocente, assim também os anúncios de juízo abrem para a idéia de salvação. A totalidade da perspectiva profética vétero-testamentária, considerada em seus textos finais, demonstra que juízo e salvação não se excluem. Antes, a salvação exige o juízo enquanto ruptura com o pecado, mas, simultaneamente, transforma-o em *penúltima* palavra, conferindo-lhe, por conseguinte, uma nova orientação. Não se trata aqui simplesmente de um juízo pedagógico, mas de juízo que, apresentado como ponto final, pela oferta salvífica de Deus torna-se meio para conduzir à nova realidade. A diferença consiste em que o juízo pedagógico já é concebido de antemão como meio de purificação, enquanto que, neste segundo caso, o juízo, em si definitivo, é integrado na perspectiva salvífica *a posteriori*.

O juízo é necessário para a salvação na medida em que a realidade é marcada não só pelo pecado mas pela obstinação, pela ausência de conversão. Ele *deve*, por isso, realizar-se, para evidenciar a contradição desta situação para com a realidade salvífica e para eliminar as variáveis

incompatíveis com esta realidade. Ao mesmo tempo, ele demonstra como, segundo os dados da Escritura, embora a razão última da salvação seja a iniciativa gratuita de Deus, não é sem importância a colaboração humana.

Juízo e salvação integram-se, por conseguinte, a partir da mesma vontade salvífica de Deus, que age tanto num como noutro caso. Torna-se evidente, então, que mesmo na realização do juízo está em jogo a misericórdia de Deus.

Conclusão

As considerações sobre a redação dos livros proféticos, do esquema geral por eles seguido (que coloca os oráculos salvíficos como última palavra), bem como a relação explícita, em algumas passagens, entre juízo e salvação e, por fim, o próprio valor positivo do juízo considerado à luz do desígnio salvífico de Deus, são fatores que podem ter possibilitado – considerada unicamente a perspectiva escriturística – a releitura amplamente positiva da mensagem profética atestada na tradição judaica e que se prolonga de maneira significativa na tradição cristã. Estes elementos mostram como teve prevalência, na leitura judaico-cristã, a forma final dos livros proféticos, com o que ela significa para sua interpretação. Tal releitura não justifica certamente hoje o abandono dos estudos diacrônicos em favor dos sincrônicos, mas aponta para a necessidade metodológica de uma maior integração entre as duas perspectivas.

Por outro lado, tal leitura interpretativa não deve levar a anular a mensagem de juízo, mas sim a recolocá-la na moldura mais ampla em que se encontra. Esta compreensão não tem a finalidade de “adocicar” os anúncios feitos, que ainda hoje permanecem como chamada de atenção e exigência de reflexão. Mas, mantendo toda a sua radicalidade, exige dos leitores/ouvintes melhor avaliar as reais dimensões do plano de Deus e de seu amor, ao mesmo tempo em que apela a uma mais adequada correspondência a este Deus aberto ao perdão.

No Novo Testamento, continuarão as palavras de juízo (cf. Mt 23,13-32: “Ai de vós”; Mt 25,31-46), tanto mais drásticas quanto realmente põem em jogo, agora, a salvação eterna. A estrutura interpretativa de base, no entanto, em suas grandes linhas continua a mesma, embora agora sobre-elevada, visto que o perdão já foi definitivamente oferecido e é dado a todos os que se abrem à palavra divina (cf. Lc 23,34: “Pai, perdoai-lhes”). Sobre esta mensagem que integra intimamente juízo para o pecado e salvação para

os que se abrem à ação divina, pauta-se a vida humana e tece-se seu futuro definitivo.

Résumé

Bien que le thème du jugement divin soit présent dans une grande partie des textes prophétiques, souvent il n'est apprécié qu'en fonction du message du salut, qui évidemment est aussi présent dans ces livres. L'accentuation que le salut reçoit dans la tradition judéo-chrétienne exige un examen beaucoup plus attentif à la signification réelle des paroles qui se réfèrent au jugement. En vue d'une compréhension plus adéquate de ces paroles, le travail présenté ici se questionne d'abord quant au sens de l'idée du jugement, pour ensuite s'occuper de sa causalité, de sa finalité et de sa signification théologique. Finalement, il considère la relation entre jugement et salut dans les textes prophétiques.

Maria de Lourdes Corrêa Lima

Professora de Sagrada Escritura na PUC-Rio

Professora do Instituto Superior de Teologia da Arquidiocese do RJ

Doutora em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana