



**Rodrigo Ferreira Rodrigues**

**Dt 17,14-20: Os Deveres e Direitos do Rei**

**Dissertação de Mestrado**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-graduação em Teologia da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Teologia.

Orientador: Prof. Leonardo Agostinho Fernandes

Rio de Janeiro  
Agosto de 2013



**Rodrigo Ferreira Rodrigues**

**Dt 17,14-20: Os deveres e direitos do rei**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

**Prof. Leonardo Agostini Fernandes**  
**Orientador**

Departamento de Teologia-PUC-Rio

**Prof. Ludovico Garmus**

Departamento de Teologia-PUC-Rio

**Prof. Matthias Grenzer**

PUC/SP

**Prof<sup>a</sup>. Denise Berruezo Portinari**

Coordenadora Setorial de pós-Graduação e Pesquisa do  
Centro de Teologia e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 19 de Agosto de 2013

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem a autorização da Universidade, do autor e do orientador.

### **Rodrigo Ferreira Rodrigues**

Graduou-se em Teologia no Centro Universitário Adventista (UNASP) em 2009.

#### Ficha Catalográfica

Rodrigues, Rodrigo Ferreira

Dt 17,14-20: os deveres e direitos do rei / Rodrigo Ferreira Rodrigues ; orientador: Leonardo Agostini Fernandes. – 2013.

154 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)—Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2013.

Inclui bibliografia

CDD: 200

Para minha mãe, Geralda, Para minha irmã,  
Regina, pelo constante apoio.

Para o Prof. Amin Rodor, cuja profundidade  
teológica e excelência acadêmica são uma eterna  
fonte de inspiração.

Para Márcio Guilherme Mendes, um amigo na  
bonança, um irmão na adversidade.

## Agradecimentos

Ao meu orientador Professor Leonardo Agostini Fernandes pela inspiração, dedicação e paciência.

À PUC-Rio pela oportunidade concedida.

À minha mãe e à minha irmã por sonharem os meus os sonhos.

Ao Frei Werlen e ao Padre Fábio Siqueira por toda a hospitalidade dispensada, sem a qual teria sido muito difícil a realização deste trabalho.

Ao Professor Bernt Wolter pelos auxílios e incentivos.

À Professora Maria de Lourdes cujos ensinamentos se refletiram em todo este trabalho.

Ao meu amigo Ezequiel por sempre dizer sim quando precisei.

Acima de todos agradeço a Deus, pois é a fonte de todo o saber e a razão última de toda pesquisa.

## Resumo

Rodrigues, Rodrigo Ferreira; Fernandes, Leonardo Agostini. **Dt 17,14-20: Os deveres e direitos do rei**. Rio de Janeiro, 2013. 154p. Dissertação de Mestrado - Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A presente dissertação analisa Dt 17,14-20, a “lei do rei”, considerando, de forma especial, elementos diacrônicos examinados à luz dos métodos histórico-críticos. Essa análise provê a base para os tópicos abordados no comentário. O estudo constata que a “lei do rei” exhibe certos contrastes e semelhanças em relação à História Deuteronomista, particularmente, os relatos sobre Salomão. A “lei do rei” é, contudo, peculiar em sua forma de avaliar e criticar a tradição. Conclui-se também que os deveres e direitos tratados na “lei do rei” são essencialmente utópicos, apesar de refletir um conhecimento da realidade histórica da qual emergiram. Além disso, constata-se que Dt 17,14-20 demonstra muita similaridade em seus termos e temas com o restante do livro do Deuterônomo e com a tradição bíblica mais ampla, mas também, revela descontinuidade temática. Como base na inter-relação entre a “lei do rei” e outras partes do Antigo Testamento, é possível notar que o livro do Deuterônomo nega ao rei os elementos essenciais ao exercício monárquico no Antigo Oriente Próximo.

## Palavras-chave

Torá; “lei do rei”; Pentateuco; Antigo Oriente Próximo; História Deuteronomista.

## Abstract

Rodrigues, Rodrigo Ferreira; Fernandes, Leonardo Agostini (Advisor); **Dt 17,14-20: The duties and rights of the king**. Rio de Janeiro, 2013. 154p. MSc. Dissertation - Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This dissertation examines Deuteronomy 17,14-20, the “law of the king”, considering especially diachronic elements examined in the light of historical-critical methods. This analysis provides the basis for the topics covered in the commentary. The study notes that the “law of the king” shows some contrasts and similarities between the Deuteronomistic History, particularly the accounts of Solomon. The “law of king” however is peculiar in its way to evaluate and criticize the tradition. It is concluded that the duties and rights dealt by the “law of king” are essentially utopian, though it reflects an knowledge of the historical reality of which it emerged. Furthermore, it is noted that Dt 17,14-20 shows much similarity in their terms and themes with the rest of the book of Deuteronomy and the broader biblical tradition, but also reveals thematic discontinuity. Based on the interrelation between the “law of king” and other parts of the Old Testament, it is possible to note that the book of Deuteronomy denies to the king the essential elements to the monarchical exercise in the Ancient Near East.

## Keywords

Torah; “law of king”; Pentateuch; Ancient Near East; Deuteronomistic History.

## Sumário

1. Introdução	16
1.1. Roteiro e Método	16
2. Questões Introdutórias	19
2.1. Tema	19
2.1.1. Estado da questão	19
a) Autoria, data e composição	19
b) Contexto histórico e contexto vital	21
c) Textos relacionados	22
2.2. O livro do Deuteronômio	24
2.2.1. Autoria do livro do Deuteronômio	24
a) Os círculos proféticos	25
b) Os círculos levítico-sacerdotais	27
c) Os círculos de sábios e escribas	28
d) Os anciãos	30
e) O “povo da terra”	32
f) Conclusões sobre autoria	34
2.2.2. A data do livro do Deuteronômio	34
a) Origem pré-exílica e proveniência do Norte	36
b) Origem pré-exílica e proveniência do Sul	37
c) Origem exílica do livro do Deuteronômio	39
d) Etapas redacionais do livro do Deuteronômio e a sua conclusão	43
2.2.3. Unidade e estrutura do livro do Deuteronômio	45
3. Dt 17,14-20: Texto e Crítica	48
3.1. Tradução e crítica textual	48
a) Tradução de Dt 17,14-20	48
b) Elementos de crítica textual de Dt 17,14-20	49
3.2. Delimitação do texto e unidade	53
a) Delimitação	53
b) Unidade do texto	57
3.3. Elementos formais e estrutura de Dt 17,14-20	60

a) Elementos formais	60
b) Estrutura	61
3.4. Aspectos redacionais	63
a) A datação pré-exílica	65
b) Datação pré-exílica especificamente para Dt 17,18-19	67
c) A datação exílica	67
d) Conciliação entre a datação pré-exílica e exílica	68
e) A datação pós-exílica do v. 18b	69
3.5. Contexto vital e gênero literário de Dt 17,14-20	70
a) Gênero literário de Dt 17,14-20	70
b) Contexto vital	72
3.6. Temas e tradições em Dt 17,14-20	74
4. Comentário de Dt 17,14-20	77
4.1. Os critérios para o estabelecimento do rei	77
4.1.2. O primeiro critério: desejado pelo povo e escolhido por YHWH	78
a) Desejado pelo povo	78
b) Escolhido por YHWH	79
c) A sucessão dinástica	80
4.1.3. O segundo critério: não ser estrangeiro	81
a) Os candidatos bíblicos a rei estrangeiro	81
b) A forma enfática da proibição	83
c) Elucidação da proibição a partir de seu momento histórico	84
4.2. Os deveres negativos do rei	86
4.2.1. Primeiro dever negativo: não multiplicar cavalos	86
a) O ambiente histórico do dever de não multiplicar cavalos	86
b) Ampliação da proibição: não voltar ao Egito	88
c) O contraste com o relato de Salomão na História Deuteronomista	88
4.2.2. Segundo dever negativo: não Multiplicar mulheres	90
a) O ambiente histórico do dever de não multiplicar mulheres	91
b) O contraste com o relato de Salomão na História	

Deuteronomista	92
4.2.3. Terceiro dever negativo: não multiplicar prata e ouro	94
a) As implicações da proibição de não multiplicar prata e ouro	94
b) O contraste com o relato de Salomão na História Deuteronomista	95
c) As implicações dos três deveres negativos e seu contraste com a História Deuteronomista	97
4.3. Os beneficiários dos deveres negativos do rei	97
a) O “povo” e os “irmãos” como uma classe distinta do “tu” deuteronomico.....	98
b) A classe indicada pelo “tu” como a real beneficiária dos deveres negativos	100
c) Os três deveres negativos na perspectiva da estratégia de poder corporativo	102
4.4. O dever positivo do rei	103
a) A entronização do rei	104
b) O sentido de Torá em Dt 17,18b	105
c) O rei como copista da lei	107
d) A razão do estudo da Torá pelo rei	108
4.5. O benefício do rei	109
a) A amplitude da obediência ao mandamento	109
b) A sucessão dinástica como única recompensa do rei	110
5. Dt 17,14-20: sua inter-relação terminológica e temática <i>ad intra</i> e <i>ad extra</i> e o contraste com o AOP	113
5.1. Dt 17,14-20: a inter-relação terminológica e temática <i>ad intra</i> e <i>ad extra</i>	113
5.2. Os elementos essenciais ao exercício monárquico no AOP e no AT omitidos na “lei do rei” e no livro do Deuteronomio	132
a) Os elementos essenciais ao exercício monárquico no AOP no AT	132
b) Os elementos essenciais ao exercício monárquico omitidos na “lei do rei” e no livro do Deuteronomio	134

6. Conclusão	137
6.1. Síntese da pesquisa	137
6.1.1. Síntese e principais conclusões do segundo capítulo	137
6.1.2. Síntese e principais conclusões do terceiro capítulo	138
6.1.3. Síntese e principais conclusões do quarto capítulo	140
6.1.4. Síntese e principais conclusões do quinto capítulo	143
6.2. Perspectivas e questões em aberto	147
7. Referências Bibliográficas	149

## SIGLAS

1Cr	1Crônicas
1Rs	1Reis
1Sm	1Samuel
2Cr	2Crônicas
2Rs	2Reis
2Sm	2Samuel
AOP	Antigo Oriente Próximo
AOTC	Apolo Old Testament Comentary
AT	Antigo Testamento
AYBD	Anchor Yale Bible Dictionary
BHQ	Bíblia Hebraica Quinta Editione
BS	Bibliotheca Sacra
c./cc.	capítulo/capítulos
CBQ	The Catholic Biblical Quarterly
CLR	Cardozo Law Review
DITAT	Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento
Dt	Deuteronômio
Ex	Êxodo
Ez	Ezequiel
FJ	Fundamentalist Journal
Gn	Gênesis
HOTC	Holman Old Testament Commentary
HPS	Hebraic Political Studies
ICC	International Critical Commentary

IEJ	Israel Exploration Journal
Is	Isaias
ITC	International Theological Commentary
JBL	Journal of Biblical Literature
JBQ	Jewish Bible Quarterly
JETS	Journal for Evangelical Study of the Old Testament
JPS	Jewish Publication Society
Jr	Jeremias
Js	Josué
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament
JSOTSup	Journal for the Study of the Old Testament Supplement
Series	
Jz	Juizes
Lv	Levítico
MI	Malaquias
Mq	Miquéias
NAC	The New American Commentary
NCBC	New Century Bible Comentary
Ne	Neemias
Nm	Números
Os	Oseias
OTL	The Old Testament Library
p./pp.	página/páginas
Pr	Provérbios
SBT	Studies in Biblical Theology
SI	Salmos
TDOT	Theological Dictionary of the Old Testament
TM	Texto Massorético

v./vv.	versículo/versículos
VT	Vetus Testamentum
WBC	Word Biblical Commentary
ZAW	Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
Zc	Zacarias

*O esforço para aprender as grandes verdades da revelação, comunica frescura e vigor a todas as faculdades. Expande a mente, aguça a percepção, amadurece o juízo. O estudo da Bíblia enobrece a todo o pensamento, sentimento e aspiração, como nenhum outro estudo pode fazer. Dá estabilidade de propósitos, paciência, coragem e fortaleza; aperfeiçoa o caráter e santifica a alma. O esquadrihar fervoroso e reverente das Escrituras, pondo o espírito do estudante em contato direto com a mente infinita, daria ao mundo homens de intelecto mais ativo, bem como de princípios mais nobres, do que os que já existiram como resultado do mais hábil ensino que proporciona a filosofia humana. “A exposição das Tuas palavras dá luz”, diz o salmista; “dá entendimento aos simples (Sl 119,130)”.*

Ellen G. White, *O Grande Conflito*

## 1. Introdução

Dt 17,14-20 será denominado nesta dissertação de “lei do rei”. Esta lei, prescrevendo deveres e prometendo recompensa para o monarca, é única em todo o AT com essa temática. Isto, por si, já constitui uma motivação e justificativa para que esse texto seja estudado em seus pormenores.

A “lei do rei” tem sido estudada levando-se em conta questões diacrônicas; seu ambiente geográfico, de modo particular, o AOP; bem como sua relação com a História Deuteronomista e outros textos da tradição bíblica. Em estudos exegéticos é comum se destacar alguma dessas perspectivas ou se sobrepor todas elas para se compreender os deveres e a recompensa do rei. O presente trabalho buscará expor algumas das questões mais importantes dentre essas três perspectivas. Entretanto, não se pretende ser exaustivo em nenhum dos tópicos trazidos para a presente discussão.

Buscar-se-á evidenciar os elementos que fazem com que a “lei do rei” seja singular em seu provável ambiente histórico, bem como os ideais que a fazem distinta e até idiossincrática em comparação com a tradição bíblica mais ampla. Além disso, pretende-se demonstrar que, além de idealismo e questões teológico-religiosas, os deveres do rei revelam atrás de si interesses ‘puramente humanos’, mas também, harmonizam-se com a proposta global do livro do Deuterônomo.

Somente a consideração de todos esses elementos é que permite perceber aquilo que se quis dizer quando se compôs o texto de Dt 17,14-20. É precisamente a multiplicidade de elementos, reunidos para formarem um único texto, que faz com que esse mesmo texto, na medida em que for compreendido, também se imponha ao leitor como autêntica Palavra de Deus.

### 1.1. Método e Roteiro

O estudo sobre Dt 17,14-20 inicia com o estado da questão, procurando expor as questões que atualmente ainda são debatidas entre os exegetas. É apresentada também uma introdução ao livro do Deuterônomo, pois, isto se faz necessário para prover bases para os capítulos seguintes. Entretanto, serão consideradas apenas algumas das principais posições sobre autoria e data. Além disso, serão expostos alguns elementos que caracterizam a estrutura e unidade do

livro. Será feita, porém, uma abordagem sintética desses tópicos, posto que uma apresentação mais ampla, ou exaustiva, fugiria do objetivo e alcance desta pesquisa.

O terceiro capítulo abordará a “lei do rei” da perspectiva dos passos dos métodos histórico-críticos. Após tratar das questões crítico-textuais, serão consideradas a delimitação e unidade do texto, elementos formais e a estrutura da “lei do rei”, bem como os seus aspectos redacionais, o gênero literário e o contexto vital.

Essa abordagem permitirá melhor caracterizar a “lei do rei” e reconhecer diversos aspectos que formam sua “identidade”. Essa etapa possibilitará também lançar as bases que nortearão os tópicos a serem comentados, e fundamentará as principais conclusões e posicionamentos a serem tomados no decorrer da pesquisa.

O quarto capítulo proporá um comentário aos principais tópicos da “lei do rei”, levando em consideração as conclusões diacrônicas, mas também explorando a relação da “lei do rei” com outros textos da tradição bíblica, particularmente, da História Deuteronomista. Neste ponto, será valorizado também o ambiente social do qual emergem alguns itens da “lei do rei”, pois, isso ajuda a perceber melhor o interesse ‘meramente humano’ atrás da linguagem religiosa da “lei do rei”.

Utilizar-se-á, ainda, a contribuição de estudos científico-sociais na medida em que contribuem para aumentar a compreensão do “mundo” do qual emergiu a “lei do rei”, bem como dos propósitos que motivaram sua composição.

O quinto capítulo examinará alguns dos termos e temas que ocorrem na “lei do rei” e que se relacionam de forma relevante com o restante do livro do Deuteronomio, ou evidenciam algum link temático-terminológico também com a tradição bíblica mais ampla. O objetivo aí será compreender o propósito da “lei do rei” à luz de todo o livro do Deuteronomio. Buscar-se-á também indicar possíveis contrastes e discontinuidades temáticas, pois isto amplia a possibilidade de compreender os propósitos da “lei do rei” e sua função dentro da perspectiva canônica.

Além disso, serão ressaltados os elementos essenciais ao exercício monárquico no AOP e como a visão deuteronomica do monarca contrasta com esses elementos. Buscar-se-á identificar até que ponto a “lei do rei” se conforma ou se opõe, aprovando ou discordando daquilo que era o padrão no mundo antigo.

Será relevante evidenciar se a forma como a “lei do rei” se posiciona em relação aos elementos essenciais ao exercício monárquico no AOP reflete a tradição bíblica mais ampla do AT, ou se esse posicionamento difere e contrasta com o restante dessa tradição.

O sexto capítulo oferecerá a síntese das principais ideias expostas no decorrer do trabalho, bem como as principais conclusões. Finalmente, serão apresentadas as referências bibliográficas utilizadas para a presente dissertação.

## 2. Questões introdutórias

### 2.1. Tema

#### 2.1.1. Estado da questão

A “lei do rei” (i.e. Dt 17,14-20) é objeto de acalorados debates entre exegetas sobre diversos pontos, como por exemplo, a respeito de sua origem, camadas redacionais, intensão, qual seu *background*, etc. Estima-se que, depois da lei da páscoa, não haja texto mais polêmico que a “lei do rei” em todo o livro do Deuteronômio<sup>1</sup>. Não será oferecida aqui uma abordagem exaustiva de todos os pontos discutíveis que fazem parte da história da interpretação de Dt 17,14-20, mas serão selecionados alguns dos principais pontos que ainda têm relevância no estado atual da questão<sup>2</sup>.

#### a) Autoria, data e composição

A autoria de Dt 17,14-20 depende diretamente de como também se define a autoria para todo o livro do Deuteronômio. Ou seja, não se propõe um autor para a “lei do rei” e outro para o restante do livro. A questão da autoria do livro do

---

<sup>1</sup> F. GARCIA LÓPEZ (“Le Roi d’Israël: Dt 17,14-20”. In: N. Lohfink [ed.], *Das Deuteronomium: Entstehung, Gestalt und Botschaft*. Leuven: Leuven University Press, 1985, pp. 277-297), oferece uma história da pesquisa, particularmente nas pp. 277-282.

<sup>2</sup> O presente trabalho somente focará questões recentes, mas para análise de leituras diversificadas e antigas de Dt 17,14-20, em textos judaicos desde cerca de 200 a.C., até os primeiros séculos da era cristã, ver: S. D. FRAADE, “The Torah of King (Deu 17,14-20) in the Temple Scroll and Early Rabbinic Law”. In: J. R. Davila [ed.], *The Dead Sea Scrolls as Background to Postbiblical Judaism and Early Christianity: Papers from an International Conference at St. Andrews in 2001* (STDJ) 46. Leiden: Brill, 2003, pp. 25-60; D. C. FLATTO, *Between Royal Absolutism and Independent Judiciary: the evolution of separation of powers in biblical, Second Temple and rabbinic texts*. Cambridge: Harvard University, 2010, pp. 1-47.

Deuteronômio será tratada com maiores detalhes na introdução ao livro<sup>3</sup>, mas pode-se adiantar que a “lei do rei” é alvo de pelo menos cinco propostas para sua autoria: (1) os círculos proféticos; (2) os círculos levítico-sacerdotais; (3) os escribas e sábios; (4) os anciãos e (5) “o povo da terra” (*‘am hā āreš*)<sup>4</sup>.

Quanto à datação da “lei do rei”, mesmo atualmente, ainda existem leituras acríicas que a datam numa era mosaica no segundo milênio a.C.<sup>5</sup> Contudo, para exegetas que se valem dos Métodos Histórico-Críticos, a “lei do rei” é diversas vezes tomada como uma das bases para definir a datação do próprio livro do Deuteronômio. Eles divergem entre uma datação totalmente pré-exílica<sup>6</sup>, ou a datação somente exílica<sup>7</sup>. Mas o fato de o texto apresentar sinais de adições redacionais faz com que a maior tendência seja concluir pelo menos duas datas para Dt 17,14-20: uma pré-exílica e outra exílica<sup>8</sup>. Também se opina que a conclusão do texto só tenha ocorrido no pós-exílio<sup>9</sup>.

Há certo consenso de que o texto não é homogêneo. Entretanto, diverge-se sobre quais as partes exatamente seriam o “texto base” e quais seriam as subsequentes redações. A postura mais moderada admite que pelo menos os vv. 18-19 são uma adição posterior<sup>10</sup>. Mas, há também a tendência de tomar como texto base apenas os vv. 16a., 17a. e 17c.<sup>11</sup>. Entretanto, alguns propõem uma leitura mais unitária e renunciam toda diferenciação de camadas, optando por reconhecer o texto como uma obra homogênea<sup>12</sup>.

<sup>3</sup> Cf. pp. 22-32 a baixo.

<sup>4</sup> Cf. T. RÖMER, “The book of Deuteronomy”. In: S. L. MCKENZIE, M. P. GRAM [eds.], *The history of Israel's tradition: the heritage of Martin Noth*. (JSOTSup 182). Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994, p. 194.

<sup>5</sup> Uma das obras mais recentes a tentar uma enérgica, mas frágil defesa dessa posição é de S. H. SANCHEZ (*Royal Limitation as the Distinctive of Israel Monarchy*. Dallas: Dallas Theological Seminary, 2010, particularmente, pp. 91-127).

<sup>6</sup> O maior defensor dessa ideia parece ser F. CRÜSEMANN (*A Torá: Teologia e história social da lei do Antigo Testamento*, Petrópolis: Vozes, 2001, pp. 328-332). Ele toma a “lei do rei” como uma das bases para datar todo o livro do Deuteronômio no pré-exílio (cf. particularmente, pp. 292-298).

<sup>7</sup> Cf. T. RÖMER, *A Chamada História Deuteronomista*, Petrópolis: Vozes, 2008, pp. 139-143; J. PAKKALA “The Date of the Oldest Edition”. In: *ZAW* 121, (2009), pp. 392-393. O artigo de J. Pakkala toma Dt 17,14-20 como o primeiro entre outros nove argumentos para datar a primeira edição do livro do Deuteronômio apenas no exílio (cf. particularmente, pp 392-401).

<sup>8</sup> Cf. F. GARCIA LÓPEZ, “Le Roi”, pp. 282-287; P. DUTCHER-WALSS, “The Circumscriptions of King: Deuteronomy 17,16-17 in its Ancient Social Context”. In: *JBL* 121 (2002), pp. 601-616, particularmente, pp. 601-603.

<sup>9</sup> Cf. T. RÖMER, *A Chamada*, p.140, n. 70.

<sup>10</sup> Cf. A. D. H. MAYES, *Deuteronomy* (NCBC). London: Marshal, Morgan & Scott Ltd, 1979, p. 273.

<sup>11</sup> Cf. F. GARCIA LÓPEZ (“Le Roi”, pp. 282-287), seguido por P. DUTCHER-WALSS, (“The Circumscriptions”, pp. 601-603). Ambos os artigos oferecem ampla bibliografia sobre a questão.

<sup>12</sup> Cf. F. CRÜSEMANN, *A Torá*, p. 329, n. 153.

b) *Contexto histórico e contexto vital.*

Existem também questões discutíveis ao se tentar identificar o contexto vital do qual emerge a “lei do rei”. Em primeiro lugar, deve-se definir se Dt 17,14-20 constitui uma lei ideal puramente teórica, ou se se trata de uma legislação prática. O texto está fundamentado na experiência e em uma situação histórico-política específica, ou é a-histórico e estritamente moral e religioso? Outro questionamento é sobre qual modelo de monarquia está pressuposto na “lei do rei”: uma monarquia dinástica ou carismática<sup>13</sup>?

Quanto à primeira questão, a resposta está diretamente ligada à datação do texto. Para aqueles que datam ao menos alguma parte da “lei do rei” no período de formação do *Deuterônomo Primitivo*, ou de alguma forma relacionada com Ezequias ou Josias, conseqüentemente Dt 17,14-20\* reflete uma situação histórica concreta<sup>14</sup>. No entanto, principalmente quando a “lei do rei” é situada no exílio, há quem prefira vê-la como uma produção idealista, ou um misto de projeto futuro com uma tardia reflexão crítica sobre o passado<sup>15</sup>. Nesse caso, Dt 17,14-20 não teria tido qualquer aplicação prática em algum momento histórico, quer seja no reino do Norte ou no reino do Sul.

A segunda questão, se a “lei do rei” pressupõe uma monarquia dinástica ou carismática, tem a ver com a origem geográfica da perícopes. Para alguns, por trás da “lei do rei” há uma ideologia carismática proveniente do reino do Norte<sup>16</sup>. Por outro lado, a favor de uma pressuposição dinástica, defende-se que a “lei do rei” é mais facilmente entendida como parte do programa do reinado de Josias, projetado em Judá<sup>17</sup>. O caráter dinástico é mais especificamente visto no v. 20, onde se expõe a estabilidade do rei e a continuidade do reinado por meio de seu filho<sup>18</sup>.

<sup>13</sup> Cf. F. GARCIA LÓPEZ, “Le Roi”, p. 279.

<sup>14</sup> Dentre os partidários dessa perspectiva estão F. CRÜSEMANN (*A Torá*, pp. 328-332); P. DUTCHER-WALSS, “The Circumscriptions of King”, pp. 601-616; F. GARCIA LÓPEZ, “Le Roi”, pp. 282-295; I. CAIRNS, *Deuteronomy: word and presence* (ITC). Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1992, pp. 17-18; P. D. MILLER, *Deuteronomy*. Louisville: John Knox Press, 2012, pp. 147-149. Com exceção de F. Crüsemann, os demais tendem a admitir que os vv. 18-19 são exílicos e refletem mais um idealismo do que uma realidade histórica.

<sup>15</sup> Cf. p. ex. J. PAKKALA, “The date Oldest Edition”, pp. 388-401, particularmente, pp. 392-394; G. KNOPPERS, “The Deuteronomist and the Deuteronomic Law of the king: a reexamination”. In: ZAW 108 (1996), pp. 329-346; T. RÖMER, *A chamada*, pp. 83-84.

<sup>16</sup> Cf. F. GARCIA LÓPEZ, “Le Roi”, p. 279, n. 18.

<sup>17</sup> Cf. F. GARCIA LÓPEZ, “Le Roi”, p. 279, n.19.

<sup>18</sup> Cf. R. D. NELSON, *Deuteronomy* (OTL). Louisville, London: John Knox Press, 2002, p. 225; P. D. MILLER, *Deuteronomy*, p. 147.

Entretanto, há também o que, talvez, possa ser chamada de “posição conciliadora”. Nesse caso, a “lei do rei” não estaria ecoando um princípio carismático em oposição a um dinástico, ou *vice versa*, mas tratar-se-ia de um simples contraste entre os reis que foram divinamente escolhidos e os reis que não o foram<sup>19</sup>.

c) *Textos relacionados*

É lugar comum o fato de exegetas apontarem uma íntima relação entre Dt 17,14-20 e a História Deuteronomista, mas de modo particular, a relação com 1Sm 8-12<sup>20</sup>.

No entanto, a questão sobre qual texto influenciou e qual foi influenciado ainda não foi completamente resolvida. Quando se atribui à “lei do rei” um caráter essencialmente negativo, entende-se que o texto de 1Sm 8-12 indica a opressão que o rei poderia infligir sobre o povo. Nesse caso, a “lei do rei” estaria criticando tal opressão praticada<sup>21</sup>.

Já foi notado, porém, que dependendo da forma como se define a relação de ambas as passagens, pode-se incorrer em problemas metodológicos. Comete-se, às vezes, o equívoco de considerar 1Sm 8-12, e até outras porções da História Deuteronomista que falam sobre Salomão, como tendo sido fontes para a composição da “lei do rei”. Nesse caso, os autores/editores da “lei do rei” teriam escrito/editado essa perícopa tendo em mente 1Sm 8-12 e outros textos da História Deuteronomista<sup>22</sup>. Ao mesmo tempo, porém, a “lei do rei” é apontada como tendo sido escrita com o objetivo de criticar os reis expostos na História Deuteronomista.

Diante disso, nota-se um problema cronológico e de identificação das fontes que subjazem a cada texto. Se a “lei do rei” criticou os relatos deuteronomistas sobre Salomão e outros reis, ela não pode, simultaneamente, ser tomada como fonte desses mesmos relatos. A falha em definir claramente essa relação leva alguns exegetas a incorrerem em um “raciocínio circular”<sup>23</sup>.

<sup>19</sup> Cf. F. GARCIA LÓPEZ, “Le Roi”, p. 280.

<sup>20</sup> Uma comparação detalhada entre os dois textos é feita por S. JUNG, *The Judicial System in Ancient Israel: A synchronic and diachronic reading of Exodus 18:1-27, Deuteronomy 16:18-17:20, and 2 Chronicles 19:1-11*. Claremont: Faculty of Claremont Graduate University, 2001, pp. 183-201.

<sup>21</sup> Cf. G. N. KNOPPERS, “The Deuteronomist and the Deuteronomic Law”, p. 332.

<sup>22</sup> D. L. Christensen (*Deuteronomy* [WBC]). Nashville: Thomas Nelson, 2001, p. 384), por exemplo, reconhece essa possibilidade, mas prefere optar pelo inverso, ou seja, os relatos sobre Salomão na História Deuteronomista é que foram escritos tendo em mente a “lei do rei”.

<sup>23</sup> Cf. G. N. KNOPPERS, “The Deuteronomist and the Deuteronomic Law”, p. 334. A lógica simples exige concluir que, se a “lei do rei” realmente critica os relatos deuteronomistas sobre Salomão, necessariamente ela é posterior a esses relatos. Em contra partida, se a “lei do rei” foi usada como

Em se tratando especificamente de 1Sm 8-12, há quem prefira dizer que existe sim uma relação, mas não uma dependência ou uma ligação recíproca com Dt17,14-20<sup>24</sup>. Com relação à História Deuteronomista de forma mais ampla, por exemplo, 1Rs 1-11, tratando sobre Salomão, argumenta-se que a “lei do rei” não critica, ao invés disso, tem uma proposta essencialmente positiva, como se nota em Dt 17,20<sup>25</sup>. Nesse caso, ao se falar em mera similaridade, sem admitir qualquer dependência literária, torna-se mais fácil resolver o problema cronológico e evitar o “raciocínio circular”.

Outros textos que, presumivelmente, estão relacionados com a “lei do rei” são Os 7,3-7; 8,4; 10,7; Is 2,7-9 e Mq 5,9-14. Ao passo que há quem destaque as similaridades<sup>26</sup>, a tendência dos especialistas é a de evitar fazer com que as semelhanças signifiquem dependência literária entre tais passagens<sup>27</sup>.

Esses pontos, brevemente expostos aqui, são questões sobre as quais os exegetas ainda não chegaram a pleno consenso. Entretanto, será necessário, quando possível, fazer um posicionamento diante das diversas propostas e dar a devida justificativa para cada escolha feita. Mas antes de tratar diretamente da “lei do rei”, faz-se necessária uma breve introdução ao livro do Deuterônimo e, com base nisso, apontar diretrizes para a abordagem metodológica de Dt 17,14-20.

---

fonte para os relatos de Salomão, ela é, necessariamente, anterior a esses relatos. Sendo anterior, a “lei do rei” pode até ser considerada fonte para os relatos salomônicos, mas não pode estar ao mesmo tempo criticando esses relatos que vieram à existência depois de ela ter sido escrita! Em contra partida, se a “lei do rei” está realmente criticando os relatos salomônicos da História Deuteronomista, ela precisa ser considerada, obrigatoriamente, posterior a esses relatos e, neste caso, é impossível que ela tenha servido de fonte para os mesmos relatos que criticou. Conclui-se, portanto, que considerar a “lei do rei” simultaneamente como “fonte” e “crítica” dos relatos salomônicos da História Deuteronomista é um raciocínio circular e ilógico.

<sup>24</sup> Cf. F. GARCIA LÓPEZ, “Le Roi”, p. 280, n. 25.

<sup>25</sup> Cf. G. N. KNOPPERS “The Deuteronomist and the Deuteronomic Law”, pp. 334-337. A relação da “lei do rei” com a História Deuteronomista é ainda mais complexa, porém, fundamental para a compreensão de qual “é” e qual “não é” o propósito de Dt 17,14-20. Por isso, esse tópico será retomado no capítulo seguinte, especificamente no comentário sobre os deveres negativos da “lei do rei” (i.e., Dt 17,16-17).

<sup>26</sup> Cf. A. D. H. MAYES, *Deuteronomy*, pp. 270-273.

<sup>27</sup> Cf. F. GARCIA LÓPEZ, “Le Roi”, p. 281. O mesmo cuidado não é tomado por L. D. Christensen (*Deuteronomy*, 384-385) ao relacionar os deveres negativos de Dt 17,16-17 com 1Rs 1-11.

## 2.2.

### O Livro do Deuterônômio

O livro do Deuterônômio é o oitavo livro mais longo da Bíblia. No TM, ele conta com 34 capítulos, 959 versículos e cerca de 28.461 palavras. Estima-se que seja citado ou aludido pelo menos 208 vezes em 21 livros do Novo Testamento<sup>28</sup>.

O nome “Deuterônômio” é resultado da forma como a LXX e a Vulgata traduziram Dt 17,18<sup>29</sup>. O livro do Deuterônômio é apresentado como sendo um discurso de adeus de Moisés, “do outro lado do Jordão”, no limiar da terra prometida (cf. Dt 1,1; 9,1)<sup>30</sup>. Trata-se do último dia da vida de Moisés (cf. Dt 32,50; 34,5.7) e é o primeiro dia do décimo primeiro mês do quadragésimo ano após a saída do Egito (cf. Dt 1,3; 32,48).

Ainda que o livro do Deuterônômio seja alvo de grandes estudos acadêmicos, com consequência para todo o Pentateuco, “a pesquisa atual sobre o Deuterônômio revela que não há consenso, entre os seus peritos, sequer quanto aos pontos básicos, como sua origem, formação e composição”<sup>31</sup>.

#### 2.2.1.

#### Autoria do livro do Deuterônômio

Para a tradição judaica, bem como para a tradição cristã, Moisés era de fato o autor do livro do Deuterônômio e do Pentateuco como um todo. Essa concepção predominou até o século XVIII d.C., período que pode ser chamado de “pré-crítico”<sup>32</sup>. Tal suposição foi superada pela linha principal da exegese, mas atualmente há pelo menos cinco propostas para a autoria do livro do Deuterônômio: (1) os círculos proféticos; (2) os círculos levítico-sacerdotais; (3) os escribas e sábios; (4) os anciãos e (5) o “povo da terra”.

<sup>28</sup> Cf. H. L. WILLMINGTON, “Deuteronomy: A Book of Instruction”. In: *FJ*, (1984), p. 58.

<sup>29</sup> Cf. G. BRAULIK, “O Livro do Deuterônômio”. In: E. ZENGER et. alli [eds.], *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 97.

<sup>30</sup> Cf. F. GARCIA LÓPEZ, *O Deuterônômio: uma lei pregada*. São Paulo: Paulinas, 1992, p. 10.

<sup>31</sup> P. KRAMER, *Origem e Legislação do Deuterônômio: programa de uma sociedade sem empobrecidos*. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 11.

<sup>32</sup> Cf. A. PURY [org.], *O Pentateuco em Questão: as origens e a composição dos cinco primeiros livros da Bíblia à luz das pesquisas recentes*. Petrópolis: Vozes, 1996, pp. 18-20.

a) *Os círculos proféticos*

A associação do livro do Deuteronômio com os círculos proféticos começa depois de a data de Deuteronômio ter sido vinculada à reforma de Josias em 622/621 a.C. A análise do vocabulário, estilo literário e conteúdo teológico levou a conclusão de que tais elementos, na forma como se apresentam no livro do Deuteronômio, eram desconhecidos antes da reforma josiânica do século VII a.C.<sup>33</sup>

A aceitação desse período para a datação serviu como ponto de partida para estabelecer quem teria sido responsável pela formação do livro do Deuteronômio. A metodologia usada para definir a autoria em geral baseia-se na análise de formas literárias e de conteúdo teológico presentes em Deuteronômio<sup>34</sup>.

Com base nessa metodologia, concluiu-se que era possível reconhecer quais os escritores foram ou não influenciados pelo livro do Deuteronômio, bem como aqueles que tinham íntima relação com ele e, com isso, acenaram para uma autoria comum. Concluiu-se que os profetas Oseias, Amós e o Proto-Isaias não revelam ter recebido influência do livro do Deuteronômio. Em contra partida, grande parte de Jeremias, Ezequiel e o Dêutero-Isaias teriam sido influenciados por ele<sup>35</sup>. Essa relação, além de servir para se tentar determinar a data, foi utilizada para aproximar o livro do Deuteronômio de certos círculos proféticos quanto à sua autoria<sup>36</sup>.

O livro do Deuteronômio teria sido uma tentativa, feita pelos membros dos círculos proféticos, em Judá, de contra atacar as tendências sincretistas existentes no século VII a.C. O suposto autor profético teria buscado despertar a consciência nacional através de princípios profeticamente formulados. Esse autor também teria se

<sup>33</sup> Cf. L. J. HOPE, *The Origins of Deuteronomy*. Evanston: Northwestern University, 1978, p. 8.

<sup>34</sup> Cf. L. J. HOPE, *The Origins*, 3.

<sup>35</sup> Cf. S. R. DRIVER, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy* (ICC). Edinburgh: T. & T. Clark, 1902, xlv-xlvii. Na prática, essa relação é muito complexa, e não se pode concluir autoria comum pela mera similaridade. Apenas como exemplo, aceita-se que há nítidas similaridades entre o livro do Deuteronômio e partes do livro de Jeremias. W. L. Holiday (“Elusive Deuteronomists, Jeremiah, and Proto-Deuteronomy”. In: *CBQ*, 66 (2004), pp. 55-77), porém, argumenta convincentemente que tanto no livro de Jeremias se fez uso do livro do Deuteronômio, como também, no livro do Deuteronômio se fez uso de Jeremias. Nesse caso, é necessário levar em consideração camadas redacionais, cronologia e, ainda assim, a relação recíproca se limita a certas porções de cada livro, não fornecendo dados suficientes para se definir a autoria de nenhum dos respectivos livros como um todo.

<sup>36</sup> Cf. S. R. Driver (*Deuteronomy*, xlvii): “*The prophetic teaching of Dt., the dominant theological ideas, the point of view under which conduct is estimated, presuppose a relatively advanced stage of theological reflection, as they also approximate to what is found in Jeremiah and Ezekiel*”. De acordo com L. J. Hope (*The Origins*, 9), o comentário de S. R. Driver deu o tom para as pesquisas posteriores sobre a autoria do livro do Deuteronômio.

valido de ideias proféticas de Isaias e de Oseias<sup>37</sup>. A presença e a atuação profética seriam claramente identificadas em textos como Dt 18,20-22. Esse texto estaria pressupondo um momento em que os profetas (autênticos) viveram um conflito com numerosas influências de falsos profetas e, por isso, teria sido necessário suprir Israel com critérios para distingui-los<sup>38</sup>.

Contudo, mesmo entre aqueles que defenderam a autoria do livro do Deuteronômio em círculos proféticos, surgiu divergência a respeito de muitos detalhes, como por exemplo, a definição de quais profetas influenciaram e quais receberam alguma influência do livro do Deuteronômio. Além disso, defendeu-se o surgimento do livro do Deuteronômio nos círculos proféticos do reino do Norte, no contexto da luta entre o *Javismo* e o *Baalismo* e, apenas posteriormente, o livro teria sido trazido para o reino do Sul e sofrido adaptações<sup>39</sup>.

Entre as razões para essa conclusão são apontadas semelhanças entre o livro do Deuteronômio e o ensino de Oseias<sup>40</sup>. Uma dessas semelhanças é a atitude negativa em relação ao rei (cf. p. ex. Os 7,37; 10,3-4), igualmente refletida na “lei do rei” (cf. Dt 17,14-20). Além disso, supõe-se que o livro do Deuteronômio e o livro de Oseias ecoam a mesma teologia da eleição<sup>41</sup>.

Em suma, há duas maneiras principais de considerar o livro do Deuteronômio como uma obra de autoria de círculos proféticos. A primeira é situar a composição do livro do Deuteronômio por círculos proféticos no reino do Sul ligados à reforma de Josias. Outra maneira é situar o nascimento do livro do Deuteronômio em círculos proféticos no reino do Norte, e apenas posteriormente o livro teria sido trazido para o reino do Sul e adaptado às preocupações pertinentes à época de Josias. Dentro de cada uma dessas duas perspectivas existem maiores ou menores divergências.

<sup>37</sup> Cf. S. R. DRIVER, *Deuteronomy*, lii-liii.

<sup>38</sup> S. R. Driver (*Deuteronomy*, xlviii) data esse conflito a partir do século VIII a.C.

<sup>39</sup> Uma discussão sobre as diversas propostas e contrapropostas entre os autores que buscam definir qual grupo profético (sulista ou nortista) que está por de trás do livro do Deuteronômio é oferecida por L. J. Hope (*The Origins*, particularmente, pp. 1-42), que faz resenha de cada uma das principais obras dos diversos autores até 1978.

<sup>40</sup> Nas palavras de P. D. Miller (*Deuteronomy*, 7): “Affinities between Deuteronomy and Hosea have led some to suggest that the author of Deuteronomy was the spiritual heir of this great northern prophet”.

<sup>41</sup> L. J. Hope (*The Origins*, 23-24) relembra que esta ideia remonta a A. ALT (*Die Heimat des Deuteronomiums*, Kleine Ashriften, II. München: C. H. Beck, 1959. pp. 250-275). Segundo L. J. Hope, o autor que por fim tornou-se mais representativo e influente em defender a autoria profética para o livro do Deuteronômio foi E. W. NICHOLSON (*Deuteronomy and Tradition*. Philadelphia: Fortress, 1967). Uma lista de diversos outros pontos de contatos entre o livro do Deuteronômio e os círculos proféticos é mencionada em P. D. MILLER (*Deuteronomy*, 7).

b) *Os círculos levítico-sacerdotais*<sup>42</sup>

A associação do livro do Deuteronômio com os círculos levítico-sacerdotais parte, primeiramente, da identificação do *Sitz im leben* do livro do Deuteronômio com a celebração cültica de renovação da aliança. Para isso, ressalta-se que o livro do Deuteronômio possui semelhanças com o modelo de tratado de vassalagem Hitita. A identificação não é total entre ambos porque quando o modelo de tratado, presumivelmente, foi transferido da esfera política para a religiosa, teria então sofrido adaptações<sup>43</sup>. Argumenta-se que ainda é possível encontrar claros vestígios de que o padrão de aliança foi seguido na composição do livro do Deuteronômio (p. ex. Dt 26,16-19). Contudo, a forma final do livro aparece como uma instrução para a laicidade<sup>44</sup>.

Uma vez aceito esse ponto, basta identificar quem seria a “pessoa” ou grupo mais provável a estar por trás desse arranjo. Ou seja, “Quem desenvolveu esta prática de pregar a qual, desde a primeira à última sentença, deu a Deuteronômio essa estampa distintiva?”<sup>45</sup> Neste ponto, duas razões são apresentadas a favor dos sacerdotes-levitas.

A primeira razão é extraída de Ne 8, onde os levitas instruíram o povo, dando a devida explicação para a lei que fora lida. É assumido que o fato de os levitas terem sido incumbidos dessa tarefa (i.e. explicar a lei) no século V a.C., torna possível que isso já fosse uma prática levítica em séculos anteriores, quando o livro do Deuteronômio também assumiu a forma de instrução homilética<sup>46</sup>. Presume-se que algumas partes do livro do Deuteronômio podem ser consideradas como uma coleção de materiais para a proclamação pública da lei<sup>47</sup>.

Contudo, “há ainda outra indicação de que nós devemos buscar pelos pregadores deuteronômicos nos círculos levíticos e sacerdotais. De acordo com a lei

<sup>42</sup> L. J. Hope (*The Origins*, pp. 43-46) cita brevemente nove autores como sendo partidários da conclusão de que Deuteronômio é fruto de atividade levítico-sacerdotal, mas constata que o principal expositor dessa ideia foi G. Von Rad.

<sup>43</sup> Cf. G. VON RAD, *Deuteronomy* (OTL). Philadelphia: Westminster Press, 1966, p. 21.

<sup>44</sup> Nas palavras de G. Von Rad (*Deuteronomy*, 23): “If we now ask what *Sitz im leben* is demanded by the pattern in accordance with Deuteronomy is arranged, it can have been taken only from a cultic celebration, perhaps from a feast of renewal of the covenant. This conjecture is supported by the insertion of a formal covenant-making (Deut. 26.16-19). Thus the classical pattern of a formal covenant formulary appears in Deuteronomy in any case only in a mutilated form. Its setting in the cultic, in which the form of Deuteronomy was originally rooted, has, in fact, been already abandoned in the form of a homiletic instruction for the laity”.

<sup>45</sup> G. VON RAD, *Deuteronomy*, p. 23.

<sup>46</sup> Cf. G. VON RAD, *Deuteronomy*, p. 24.

<sup>47</sup> Cf. G. VON RAD, *Studies in Deuteronomy* (SBT). London: SCM Press LTD, 1953, p. 15.

da guerra (cf. Dt 20) um sacerdote deve fazer um discurso antes da batalha começar<sup>48</sup>. Todavia, o perfil (*outline*) do discurso posto na boca do sacerdote (cf. Dt 20,3-4) corresponde precisamente aos sermões de guerra que ocorrem em outros lugares no livro do Deuteronômio (particularmente, Dt 7,16-26; 9,1-6; 31,3-8). Além disso, todo o livro do Deuteronômio é marcado por um declarado espírito belicoso que, permeia tanto a parte exortativa (cf. Dt 6-11), quanto a legal (cf. Dt 12-26)<sup>49</sup>. Com base nisso, a autoria levítico-sacerdotal é estendida para todo o livro do Deuteronômio.

Em adição a essas razões, entende-se que a atividade de ensino, a qual o livro do Deuteronômio pressupõe, também está presente em diversas passagens associadas com sacerdotes e santuários<sup>50</sup>. A autoria do livro do Deuteronômio é ainda associada aos levitas anteriormente não ligados ao culto, mas, no contexto do livro do Deuteronômio, presumivelmente, eles estão ligados ao templo de Jerusalém. Isto explicaria o suposto forte interesse do livro do Deuteronômio em levitas não sacerdotes e levitas que pretendiam o status sacerdotal no santuário central<sup>51</sup>.

Entretanto, a defesa de uma autoria atribuída aos círculos levítico-sacerdotais recebeu pouca atenção e foi pouco seguida pela linha principal dos exegetas que estudam o livro do Deuteronômio<sup>52</sup>.

### *c) Os círculos de sábios e escribas*

Outra maneira de tratar da autoria do livro do Deuteronômio é atribuí-lo aos escribas e aos sábios ativos em Judá, antes e depois da reforma josiânica. Devido à habilidade e a posição que ocupavam, esses personagens teriam se familiarizado com ideias sapienciais e com características de tratados internacionais, que se encontram no livro do Deuteronômio<sup>53</sup>.

<sup>48</sup> G.VON RAD, *Deuteronomy*, p. 24

<sup>49</sup> Cf. G.VON RAD, *Deuteronomy*, p. 24.

<sup>50</sup> Cf. p. ex. Dt 33,8; 31,9; 2Rs 17,27; Jr 18,8; Ez 7,26; 22,26; Os 4; Mq 3,11; Zc 3,4; Ml 2,7; A. D. H. MAYES, *Deuteronomy*, 107.

<sup>51</sup> Cf. A. D. H. MAYES, *Deuteronomy*, pp. 107-108, 274-275. G.Von Rad já apresentara esses argumentos supra mencionados em sua obra *Studies in Deuteronomy* (cf. particularmente, pp. 11-24, 66-70); L. J. Hope (*The origins*, p. 46) lembra que em todas as principais obras sobre o estudo do livro Deuteronômio, G. Von Rad sempre dedicou um espaço para afirmar a autoria levítico-sacerdotal.

<sup>52</sup> T. Römer (“The book of Deuteronomy”, p. 194) identifica A. D. H. Mayes como um dos poucos que seguem G. Von Rad no que diz respeito à autoria do livro do Deuteronômio.

<sup>53</sup> M. Weinfeld é reconhecido como quem mais se dedicou em demonstrar que a autoria do livro do Deuteronômio se deve aos escribas e sábios de Judá (cf. L. J. HOPE, *The Origins*, p. 90).

A primeira razão para associar a origem do livro do Deuteronômio aos círculos sapienciais-escribais está na semelhança entre textos sapienciais, como o livro de Provérbios (cf. Pr 1-9), e certas passagens do livro do Deuteronômio (cf. Dt 6,4-9; 11,18-21)<sup>54</sup>. Supõe-se também que o humanismo presente no livro do Deuteronômio deve ter recebido influência da sabedoria do AOP<sup>55</sup>. Além disso, os autores do livro do Deuteronômio conheciam os modelos e a terminologia de tratados internacionais. Presume-se que esse conhecimento era reservado a homens de Estado como os escribas reais<sup>56</sup>.

Outras características do livro do Deuteronômio que se supõem seriam comuns com a literatura sapiencial são: (a) o forte tom didático. O livro do Deuteronômio teria sido escrito com um interesse pedagógico em mente. Isto se evidenciaria no constante uso de vocabulário como “escutar”, “ouvir”<sup>57</sup>, “disciplina”<sup>58</sup> “ensino”<sup>59</sup>; (b) o livro do Deuteronômio demonstra ser fundamental o papel educacional do pai (cf. Dt 6,7; 11,19)<sup>60</sup>; (c) a doutrina da recompensa também faz um elo de ligação entre o livro do Deuteronômio e a sabedoria. A recompensa se dá através da “boa vida”, da “vida longa” e da “vida próspera” (cf. Dt 8,1.7-10; 28,1-15). Uma diferença, porém, é que enquanto na literatura sapiencial é comum focar o indivíduo, no livro do Deuteronômio acontece um processo de nacionalização da recompensa<sup>61</sup>.

<sup>54</sup> Segundo L. J. Hope (*The Origins*, p. 78) o primeiro a tentar demonstrar as afinidades entre o livro do Deuteronômio e a literatura de sabedoria israelita foi F. DELITZCH na obra *The Proverbs of Salomon* (Edinburgh: Clark, 1874).

<sup>55</sup> Cf. M. WEINFELD, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*. Winona: Eisenbrauns, 1992, pp. 293-294.

<sup>56</sup> M. Weinfeld conclui um de seus artigos (“Traces of Treaty Formulae in Deuteronomistic”). In: *Biblica* 46 (1965), pp. 417-427 afirmando que “...the covenant in the book of Deuteronomy (as opposed to the Priestly covenant) was drafted by scribes who were predominantly influenced by Assyrian treaty formulae” (p. 427). Mas, L. J. Hope (*The Origins*, p. 116) critica o fato de M. Weinfeld limitar a familiaridade e o uso de fórmulas e de terminologia de tratados aos sábios e aos escribas reais. Em suas palavras: “How then can their occurrence in the prophets and psalms be explained”?

<sup>57</sup> O termo em geral traduzido por “ouvir” é *שמע*, ele ocorre dezenas de vezes por todo o livro do Deuteronômio: Dt 1,16.17.34.43.45; 2,25; 3,26; 4,1.6.10.12.28.30.32.33.36; 5,1.23.24.25.26.27.28; 6,3.4; 7,12; 8,20; 9,1.2.19.23; 10,10; 11,13.27[2x].28[2x];12,28; 13,4.5.12.13.19; 15,5; 17,4.12.13; 18,14.15.16.19; 19,20; 20,3; 21,18.20.21; 23,6; 26,7.14.17; 27,9.10; 28,1.2.13.15.45.49.62; 29,3.18; 30,2.8. 10.12.13. 17.20; 31,12.13; 32,1; 33,7; 34,9.

<sup>58</sup> Dentre as formas do livro do Deuteronômio expressar a ideia de disciplina está o termo *מוֹסֵר* (cf. Dt 11,2) e o piel de *סָר* (cf. Dt 8,5[2x]; 21,18; 22,18); cf. A. EVEN-SHOSHAN [ed], “סָר”. In: *NCB*, p. 475; P. R. GILCHRIST, “מוֹסֵר”, “סָר”. In: *DITAT*, pp. 632-633.

<sup>59</sup> Dentre as principais formas do livro do Deuteronômio expressar a ideia de ensinar está o hifil de *יָרָה* (cf. Dt 17,10.1; 24,8; 33,10), e o piel de *לָמַד* (cf. Dt 4,1.5.10.14; 5,31; 6,1; 11,19; 20,18; 31,19.22); cf. J. E. HARTLEY, “יָרָה”. In: *DITAT*, pp. 660-664; W. C. KAISER, “לָמַד”. In: *DITAT*, pp. 790-791.

<sup>60</sup> Cf. M. WEINFELD, *Deuteronomy*, 298-306.

<sup>61</sup> Cf. M. WEINFELD, *Deuteronomy*, 307-319.

Quando a recompensa por si só não alcança o objetivo, entende-se que o livro do Deuteronomio responde a isso de maneira semelhante à sabedoria. Primeiro, aponta para o valor educacional do sofrimento (cf. Dt 28,15-68; 30,1-3). Segundo, descreve a punição como um teste de virtude (cf. Dt 8,2-3). Por fim, também enfatiza o princípio da retribuição individual (cf. Dt 29,19-20)<sup>62</sup>.

Há ainda alguns elementos que, conforme se acredita, distinguem o livro do Deuteronomio das composições sacerdotais. Esses elementos revelariam uma “demitologização” e “secularização” no livro do Deuteronomio. Dentre eles são apontados: a permissão para o abate profano dos animais (cf. Dt 12,15-16); o fato de que o primogênito e o dízimo não são entregues ao santuário ou ao sacerdote, mas pertencem ao proprietário (cf. Dt 12,17-18); o ano sabático e o repouso sabático são motivados por razões sociais (cf. Dt 5,12-15; 15,1-4); há um conceito mais abstrato de Deus: a revelação se dá através do ouvir e não do ver; também o templo é o lugar para a habitação do nome de Deus, porém, Deus mesmo habita no céu (cf. Dt 26,25). Essas são algumas marcas dentre outras que são vistas como sendo marcas de “secularização” no livro do Deuteronomio<sup>63</sup>.

Entre os candidatos à composição do livro do Deuteronomio com todas as características sapienciais, conceitos teológicos “secularizados”, e ainda, com conhecimento de tratados internacionais, os escribas e os sábios são apontados como os únicos prováveis, pois se entende que somente eles desfrutavam de habilidades privilegiadas e posição adequada para essa tarefa, antes e também depois de Josias<sup>64</sup>.

#### *d) Os anciãos*

A quarta proposta para a autoria do livro do Deuteronomio defende que o livro foi criação dos “anciãos” de Israel durante o exílio. Os anciãos teriam escrito o livro do Deuteronomio para assegurar que Israel sobreviveria ao desterro. Tais anciãos teriam concluído que nem sacerdote, rei ou profeta, poderiam oferecer qualquer esperança para o futuro<sup>65</sup>.

<sup>62</sup> Cf. M. WEINFELD, *Deuteronomy*, 316-319.

<sup>63</sup> Cf. M. WEINFELD, “On ‘Demythologization and Secularization’ in Deuteronomy”. In: *IEJ* 23 (1973), pp. 230-233.

<sup>64</sup> Para resenhas e resumos detalhados de várias obras de M. Weinfeld, bem como críticas das hipóteses apenas sintetizadas aqui, novamente cf. L. J. HOPE (*The Origins*, pp. 78-117 [resenhas]; pp. 212-255 [críticas]).

<sup>65</sup> Cf. L. J. HOPE, *The Origins*, pp. 5-6.

São descartadas as conclusões baseadas principalmente nas formas literárias e em conceitos religiosos, como o fazem as hipóteses a favor dos sábios e escribas, dos profetas ou dos levitas-sacerdotes. Esses elementos são considerados insuficientes. Argumenta-se que muito pouco é sabido sobre o papel dos escribas, profetas e levitas no último período da monarquia<sup>66</sup>. Em contrapartida, assume-se que somente o próprio livro do Deuteronômio é capaz de dizer quem foi responsável por sua composição<sup>67</sup>.

Para negar as hipóteses anteriores e afirmar a autoria dos anciãos, o principal pressuposto e ponto de partida é que se profetas, levitas e sacerdotes ou sábios e escribas tivessem produzido o livro do Deuteronômio, seria razoável esperar que a imagem desses supostos autores fosse retratada de forma positiva no livro que eles mesmos produziram. Conclui-se, porém, que a forma como esses grupos são retratados no livro do Deuteronômio não favorece a autoria de nenhum deles. Por exemplo, se a autoria do livro do Deuteronômio se devesse a algum grupo profético, por que os profetas também estariam sujeitos à pena capital (cf. Dt 13,5)<sup>68</sup>?

Acredita-se que a “real” identificação dos autores do livro do Deuteronômio deve começar por reconhecer que ele retrata a si mesmo como a Torá autoritativa escrita para Israel. Com base nisso, deve-se perguntar: quem, no livro do Deuteronômio, é retratado como envolvido com as tradições legais de Israel? Quem é descrito como guardião da tradição e do próprio documento escrito e entregue por Moisés? A resposta é que os anciãos são assim descritos<sup>69</sup>.

Presumivelmente, o Código Deuteronômico mostra claramente que os anciãos, associados com os juízes e os oficiais, possuem poder legal, mas sua função ainda parece focar apenas na esfera local<sup>70</sup>. Todavia, na moldura externa do Código Deuteronômico, os anciãos assumem uma posição mais proeminente. Ou eles são representantes do povo e, portanto, recipientes responsáveis pela lei (Dt 5,23; 31,9.), ou eles estão associados com Moisés e, como tais, participam até da própria proclamação da lei (Dt 27,1)<sup>71</sup>!

Além da análise do papel dos anciãos no livro do Deuteronômio, considera-se também a figura do ancião na História Deuteronomista<sup>72</sup> e em outros

<sup>66</sup> Cf. L. J. HOPE, *The Origins*, p. 3.

<sup>67</sup> Cf. L. J. HOPE, *The Origins*, pp. 363-364.

<sup>68</sup> Cf. L. J. HOPE, *The Origins*, p. 4.

<sup>69</sup> Cf. L. J. HOPE, *The Origins*, pp. 4-5, 257-315.

<sup>70</sup> Cf. p. ex. Dt 19,12; 21,3.19; 22,15; 25,19.

<sup>71</sup> Cf. L. J. HOPE, *The Origins*, pp. 267-315.

<sup>72</sup> Cf. L. J. HOPE, *The Origins*, pp. 328-352.

textos exílicos<sup>73</sup>. A soma dos resultados dessas análises é considerada como suficiente para definir a autoria do livro do Deuteronômio como obra dos anciãos.

e) O “povo da terra”

A tese de que a autoria do livro do Deuteronômio se deve ao “povo da terra” tem seu ponto de partida em breves informações marginais encontradas nos dois livros dos Reis. Acredita-se que tais informações possuem suas fontes nos anais oficiais da corte de Jerusalém e, portanto, são fontes históricas confiáveis<sup>74</sup>.

Com base nos dados dos livros dos Reis, sabe-se que depois da morte de Manassés, Amon tornou-se rei. Em 2Rs 21,23 é dito que os servos de Amon fizeram uma conspiração e o mataram. Já em 2Rs 23,24 é relatado que o “povo da terra” matou os conspiradores e proclamou Josias como rei. Nesse relato, e em outros lugares (cf. 2Rs 11,14.18), o “povo da terra” judaico é um grupo de homens livres, talvez proprietários de terras em Judá. Eles procuravam assegurar a continuidade da família de Davi<sup>75</sup>.

Este Josias que chega ao poder desta forma, contudo, é uma criança de oito anos de idade (2Rs 22,1). Isto quer dizer que, durante anos, todo o poder foi exercido por este ‘*am hā āreṣ*’ judaíta, por meio dos seus representantes. Mais de trinta anos depois, por ocasião da morte repentina de Josias, na batalha de Meguido, o mesmo ‘*am hā āreṣ*’ judaíta detém o poder—ainda ou novamente. De acordo com 2Rs 23,30, é ele quem decide a sucessão, escolhendo Joacaz como rei. Este, porém, não é o filho mais velho de Josias e tampouco o herdeiro natural do trono. Joaquim é dois anos mais velho (cf. 2Rs 23,31 e 36) e é preterido por razões políticas...<sup>76</sup>.

De acordo com tais informações, conclui-se que o “povo da terra” era formado de judaítas, que tiveram em suas mãos todo o controle político. Presume-se que, quando uma criança (Josias) foi colocada no trono, o “povo da terra” governou diretamente durante muito tempo. Os grupos tradicionais da corte perderam o poder e, conseqüentemente, sua influência política, e foram afastados (cf. 2Rs 21,24). “O [povo da terra] não tinha nenhuma força política acima de si, e o estado estava totalmente em suas mãos”. Mas numa situação como essa, “*era necessário* elaborar

<sup>73</sup> Cf. L. J. HOPE, *The Origins*, pp. 353-354.

<sup>74</sup> Cf. F. CRÜSEMANN, *A Torá*, p. 300.

<sup>75</sup> Cf. F. CRÜSEMANN, *A Torá*, p. 301.

<sup>76</sup> F. CRÜSEMANN, *A Torá*, p. 299.

um programa que estabelecesse *o que* estava em vigor e servia de padrão de conduta<sup>77</sup>”.

O livro do Deuteronômio teria então nascido precisamente nesse contexto, pelas mãos do “povo da terra”, com o propósito e servir como “padrão de conduta”. A partir dessa presumida situação, pretende-se não apenas definir a autoria do livro do Deuteronômio, como até prover explicação para “algumas características fundamentais do Código Deuteronômico... com exatidão, indo até as formulações individuais<sup>78</sup>”.

#### *f) Conclusões sobre autoria*

É reconhecida a dificuldade de definir com certeza a autoria do livro do Deuteronômio. Aparentemente, o livro do Deuteronômio reflete o interesse de vários grupos. Ele tem inegável semelhança com os demais livros da História Deuteronômica, bem como ecos comuns com os livros de Ezequiel, Segundo Isaías, Jeremias, Ageu, Zacarias, Malaquias e Daniel<sup>79</sup>. Mas também, é possível reconhecer nele traços de sabedoria ou indicações que podem acenar para círculos levítico-sacerdotais. Por fim, não se pode negar que os anciãos realmente têm um papel proeminente no livro do Deuteronômio, e não podem ser simplesmente rejeitados, ao menos hipoteticamente, como candidatos à autoria do livro. Mas ninguém ousaria dizer que todos esses grupos são coautores do livro do Deuteronômio.

Fica evidente, entretanto, que não é tão simples fechar a questão e se posicionar a favor de um autor ou único grupo de autores. O fato, porém, de se identificar, por exemplo, contatos entre o livro do Deuteronômio e certos livros proféticos, pode significar simplesmente influência profética sobre os autores, mas isso não prova que a autoria do livro do Deuteronômio se deva, irrefutavelmente, aos círculos proféticos. O mesmo poderia ser dito, por exemplo, dos traços sapienciais. É possível que alguém se expressasse usando conceitos sapienciais sem que necessariamente fosse parte de círculos de sabedoria.

Contudo, sem fechar ou tentar definir a questão, admite-se aqui que os anciãos devem sim ter tido algum papel na composição do livro do Deuteronômio. Isto parece razoável pelo fato de o livro do Deuteronômio retratá-los como “co-

---

<sup>77</sup> F. CRÜSEMANN, *A Torá*, p. 300. Grifos do autor.

<sup>78</sup> F. CRÜSEMANN, *A Torá*, p. 300.

<sup>79</sup> Cf. J. H. TIGAY, *Deuteronomy* (JSP Torah Commentary). Philadelphia: Jewish Publication Society, 1996, p. xxvi.

proclamadores” da lei juntamente com Moisés (cf. Dt 27,1)! Também o tribunal central tinha autoridade para proclamar leis com a mesma consequência e autoridade “mosaico-divina” (cf. Dt 17,11)<sup>80</sup>. Quer esse tribunal tenha existido historicamente, quer seja mera idealização literária, a menção de “sacerdotes levitas” e “juízes” atuando nesse tribunal não poderia indicar que esses grupos de pessoas se sentiam autorizados a formular leis e introduzi-las no livro do Deuteronômio, valendo-se da suposta autoridade legada por “Moisés”<sup>81</sup>? Para a presente pesquisa, porém, a questão da autoria do livro do Deuteronômio como um todo é deixada em aberto.

### 2.2.2.

#### A data do livro do Deuteronômio

Mesmo atualmente encontram-se comentários<sup>82</sup>, teses<sup>83</sup> e artigos<sup>84</sup> que não abriram mão da leitura acrítica do livro do Deuteronômio (e nem do Pentateuco), e optam por datá-lo na era mosaica (segundo milênio a.C.). Entretanto, desde o início do século XIX, na exegese histórico-crítica, prevaleceu a associação do livro do Deuteronômio com a reforma josiânica ocorrida em 622 a.C., relatada em 2Rs 22-23<sup>85</sup>. Tal conclusão baseou-se na análise do vocabulário, estilo literário e em conceitos teológicos do livro do Deuteronômio, principalmente a ideia da centralização<sup>86</sup>.

<sup>80</sup> Segundo J. H. Tigay, (*Deuteronomy*, p. xxvii), em tempos rabínicos a leitura de Dt 17,11 possibilitou que, no judaísmo, os rabis não apenas interpretassem a Torá, mas criassem novas leis quando necessário.

<sup>81</sup> F. Crüsemann (*A Torá*, p. 145) considera esse tribunal central uma realidade histórica, mas atuante apenas no pré-exílio.

<sup>82</sup> E. H. Merrill (*Deuteronomy* (NAC). Nashville: Broadman & Holman, 1994, pp. 22-23) toma como base para sua argumentação o texto de 1Rs 6,1, onde se afirma que Salomão começou a edificar o templo no ano 480 depois da saída do povo de Israel do Egito, coincidindo com o quarto ano do reinado de Salomão. Segundo ele, “that year being, according to the best chronological reconstruction, 967/966 B.C.”. O êxodo teria iniciado cerca de 1447/1446 e terminado em 1407/1406 a.C. Esta seria então a data da formação do livro do Deuteronômio; cf. ainda D. MCINTOSH, *Deuteronomy* (HOTC). Nashville: Holman Reference, 2002, pp. 3-4; um pouco mais moderado, J. G. MCCONVILLE, *Deuteronomy* (AOTC). Downers Grove: InterVarsity, 2002, pp. 21-41.

<sup>83</sup> Cf. p. ex. a tese doutoral de S. H. SANCHEZ (*Royal Limitation*, 2010).

<sup>84</sup> Cf. D. I. BLOCK, “Recovering the voice of Moses: the Genesis of Deuteronomy”. In: *JETS* 2001, pp. 385-408; E. H. MERRIL, “Deuteronomy and History: Anticipation or Reflection?”. In: *FM* 18 (2000), pp. 57-76.

<sup>85</sup> A associação do livro do Deuteronômio com Josias é atribuída à obra de W. M. L. de WETTE, (*Dissertatio critico-exegetica qua Deuteronomium a prioribus Pentateuchi libris diversum, alius cuiusdam recentioris auctoris opus esse monstratur*. Jena, 1805). Mas alguns padres da Igreja, como Atanásio, Crisóstomo, Jerônimo e Teodoreto, já identificaram o livro da lei, relatado em 2Rs 22, como sendo o livro do Deuteronômio (Cf. J. R. LUNDBOM, “The Lawbook of the josianic reform”. In: *CBQ*, 38 (1976), p. 293, n.1).

<sup>86</sup> Cf. L. J. HOPE, *The Origins*, pp. 8-9.

A Datação absoluta do livro do Deuteronômio tornou-se base para a datação relativa dos livros históricos (ou Profetas Anteriores) na Bíblia hebraica. Notou-se que a legislação do livro do Deuteronômio ordena a centralização do culto e, os primeiros reis a fazerem isso foram Ezequias e Josias. O resultado dessa percepção foi considerar os códigos e textos que não pressupõem a centralização do culto, como sendo anteriores a Ezequias. Por outro lado, os textos dos livros dos Reis que avaliam os reis de Judá por sua observância à centralização do culto, e passagens nos livros de Josué e Juízes que estão estilizadas de acordo com a fraseologia deuteronomica, como consequência, não poderiam ser anteriores a Ezequias<sup>87</sup>. Com o desenvolvimento da pesquisa, o livro do Deuteronômio passou a ser considerado também a introdução para a assim chamada “História Deuteronomista” (i.e., Dt-2Rs)<sup>88</sup>.

O maior consenso entre os eruditos é que o livro do Deuteronômio passou por expansões redacionais antes de chegar a sua forma final. Todas as demais questões, porém, são objeto de discussão. Discute-se, por exemplo, quais textos faziam parte do Deuteronômio primitivo/Proto-Deuteronômio (*Urdeuteronomium*). Basicamente é discutido se apenas o cerne do material legal (i.e., Dt 12-16) ou se também as parêneses em Dt 5-11 devem ser incluídas no *Urdeuteronomium*<sup>89</sup>.

Além disso, o fato de se admitir camadas redacionais distintas implica igualmente em atribuir ao livro do Deuteronômio datações distintas para cada camada. Ao passo que a datação dos primeiros estratos (quer seja antes ou durante o reinado de Josias) é tradicionalmente localizada no século VII a.C., existe a tentativa extrema de situar todas as redações no livro do Deuteronômio antes do exílio babilônico<sup>90</sup>. No outro polo, entretanto, há exegetas que desacreditam todo o valor histórico de 2Rs 22-23 e, conseqüentemente, desconectam totalmente o *Urdeuteronomium* da reforma josiânica e do século VII a.C., admitindo o início do livro apenas após 586 a.C.<sup>91</sup>.

A forma como o exegeta se posiciona sobre qualquer uma dessas opções para a origem do livro do Deuteronômio, também afetará a maneira como

<sup>87</sup> Cf. K. STOTT, “Finding the Book of Law: Re-reading the Story of ‘the Book of the Law’ (Deuteronomy-2Rs) in Light of Classical Literature”. In: *JSOT* 30 (2005), pp. 155-156.

<sup>88</sup> Sobre o nascimento da hipótese e discussão do estado da questão até recentemente cf. T. RÖMER, *A Chamada*, particularmente, pp. 9-50; S. L. MCKENZIE, “Deuteronomistic History”, pp. 160-167.

<sup>89</sup> Cf. J. R. LUNDBOM, “The Lawbook”, pp. 293-294; T. RÖMER, “The book of Deuteronomy” pp. 178-212.

<sup>90</sup> Assim, F. CRÜSEMANN, *A Torá*, pp. 292-298.

<sup>91</sup> Cf. J. PAKKALA, “The Date of the Oldest Edition”, pp. 153-159. Os argumentos de J. Pakkala serão expostos ao ser abordada a hipótese da origem exílica para o livro do Deuteronômio.

compreenderá o livro do Deuteronômio como um todo. Diante disso, antes de assumir alguma posição definitiva, pretende-se aqui expor, de forma sintética, alguns dos principais argumentos sobre essa temática. A abordagem a seguir pode ser dividida nos seguintes tópicos: (1) origem pré-exílica do livro do Deuteronômio e sua proveniência do Norte; (2) origem pré-exílica do livro do Deuteronômio e sua proveniência do Sul; (3) origem exílica do livro do Deuteronômio; e (4) as etapas redacionais do livro do Deuteronômio e sua conclusão. Neste último tópico, será assumida a hipótese de que o livro do Deuteronômio deve ter sofrido redações pré-exílicas, exílicas e pós-exílicas.

#### *a) Origem pré-exílica e proveniência do Norte*

Difícilmente algum exegeta dataria a conclusão do livro do Deuteronômio antes do exílio<sup>92</sup>, mas é comum situar sua origem nesse período.

A datação mais remota para a origem do livro do Deuteronômio situa seu surgimento no reino do Norte entre a parte final do século VIII a.C., e início do VII a.C. Com a queda do reino do Norte sob o império Assírio, o texto primitivo teria sido trazido para o reino de Judá<sup>93</sup>. Essa perspectiva “nortista” prioriza o conteúdo do livro do Deuteronômio como base argumentativa.

Em primeiro lugar, assume-se que o Código Deuteronômico (Dt 12-26\*) é uma expansão (e até substituição<sup>94</sup>) do Código da Aliança<sup>95</sup> que está embasado na “fonte” Eloísta, presumivelmente situada no Norte em fins do século IX a.C., ou início do VIII a.C.<sup>96</sup>. Nesse caso, admitindo um intervalo de cinquenta ou cem anos, ainda seria possível datar o Código Deuteronômico por volta de 750-700 a.C.

Contudo, esta hipótese isolada é adequada somente para fornecer uma datação relativa, indicando que o Código Deuteronômico é posterior ao Código da Aliança. Na busca por uma datação absoluta recorre-se aos mesmos argumentos usados para a autoria profético-nortista. Assim, apoia-se no fato de que o livro do

<sup>92</sup> Mas F. Crüsemann (*A Torá*, 292-302, particularmente, p. 302) tenta localizar todas as etapas redacionais do livro do Deuteronômio nos eventos pré-exílicos. Ele não exclui totalmente a hipótese de ter havido algum pequeno ajuste no período exílico, mas não aponta nenhum exemplo disso.

<sup>93</sup> Assim I. CAIRNS, *Deuteronomy*, pp.18-25; J. H. TIGAY, *Deuteronomy*, pp. xix-xxiv; P. D. MILLER, *Deuteronomy*, pp. 2-5.

<sup>94</sup> Cf. T. RÖMER, *A Chamada*, p. 64.

<sup>95</sup> Uma tabela com todas as correspondências entre o Código da Aliança e o Código Deuteronômico é oferecida por G. VON RAD (*Deuteronomy*, p. 13).

<sup>96</sup> Cf. I. CAIRNS, *Deuteronomy*, 18-19; Mas F. Crüsemann (*A Torá*, p. 260) prefere datar o Código da Aliança nas últimas décadas do século VIII a.C., ou início do VII a.C.

Deuteronômio e Oséias parecem partilhar um *background* comum. Isso estaria evidente nas afinidades de linguagem e ensino entre o livro do Deuteronômio e o livro de Oséias<sup>97</sup>.

Exemplo disso é o fato de que Oséias criticou a proliferação de altares e o uso de pilares de culto e, “coincidentemente”, tais coisas são também proibidas do livro do Deuteronômio (cf. Dt 12,14; 16,22). Grande destaque também é dado à atitude crítica de Oséias em relação à monarquia (cf. Os 8,34; 13,10-11), que também mostra ter similaridades com a “lei do rei” (Dt 17,14-20)<sup>98</sup>. Diante de tais afinidades conclui-se que, uma vez que Oséias é um profeta do Norte que atua no século VIII a.C., o Proto-Deuteronômio também deve ser considerado assim<sup>99</sup>.

Um terceiro argumento baseia-se num aspecto geográfico. A moldura externa do Código Deuteronômico faz prescrições que deverão ser postas em prática assim que o povo entrar na terra, precisamente sobre o monte Garizim e Ebal, próximos a Siquém. São cerimônias que reafirmam o relacionamento de aliança com Deus (cf. Dt 11,26-32; 27). Diante disso, argumenta-se que, caso o livro do Deuteronômio tivesse sido escrito em Jerusalém, dificilmente se teria conferido a um lugar do Israel do Norte uma função tal, e um papel tão prestigioso, que potencialmente poderia conspirar contra a pretensão de que Jerusalém era o único lugar escolhido por Deus para adoração<sup>100</sup>.

#### *b) Origem pré-exílica e proveniência do Sul*

A argumentação a favor de uma origem no reino do Sul para o livro do Deuteronômio começa por valorizar questões históricas. O conteúdo enfatizando o conceito de centralização (cf. Dt 12), tão característico do livro do Deuteronômio, pode ter sido redigido como uma legitimação posterior à política de centralização que fora empreendida por Ezequias de Judá (725-697 a.C.)<sup>101</sup>. Além disso, a reforma josiânica (cf. 2Rs 22-23) em 622 a.C., refletindo os conceitos teológicos da centralização deuteronômica, é tomada como acontecimento histórico real<sup>102</sup>. Para

<sup>97</sup> Cf. J. H. TIGAY, *Deuteronomy*, p. xxiii.

<sup>98</sup> Cf. I. CAIRNS, *Deuteronomy*, p.19; J. H. TIGAY, *Deuteronomy*, p. xxiii.

<sup>99</sup> Cf. I. CAIRNS, *Deuteronomy*, pp. 18-19.

<sup>100</sup> Cf. J. H. TIGAY, *Deuteronomy*, p. xxiii.

<sup>101</sup> Cf. G. BRAULIK, *O Deuteronômio*, pp. 104-105.

<sup>102</sup> Cf. F. CRÜSEMANN, *A Torá*, p. 297.

quem parte desse ponto de vista, “não se deve perguntar *se*, mas somente *até que ponto* o Deuteronômio que conhecemos existia por ocasião daquele evento”<sup>103</sup>.

Admite-se, porém, que o relato do livro achado (cf. 2Rs 22) provavelmente foi estilizado (ou romanceado). Mesmo assim, entende-se que há plausibilidade histórica para se aceitar que existiu um movimento político centralizador no século VII a.C. Essa plausibilidade é encontrada no fato de que houve um vácuo temporário nos últimos decênios do século VII a.C., criado na Síria-Palestina, pelo enfraquecimento das estruturas de poder assírias, que conferiu condições suficientes para que Josias ou seus conselheiros empreendessem alguma reorganização política e cultural<sup>104</sup>. Portanto, mesmo se a reforma josiânica não tenha se baseado na descoberta de um livro, a primeira edição do livro do Deuteronômio pode ainda ter sido escrita sob Josias<sup>105</sup>.

Outro elemento que fala a favor de uma origem no século VII a.C., em Judá, é a semelhança entre o livro do Deuteronômio e a linguagem e as ideias presentes particularmente no tratado de vassalagem Assírio de Esarhaddon (672 a.C.). Há paralelos evidentes entre esse tratado, tanto com as sanções de Dt 13, como com as bênçãos e maldições de Dt 28<sup>106</sup>. Presume-se que isso fortalece a hipótese de que a origem do Deuteronômio (i.e., do *Urdeuteronomium*) se deu no século VII a.C., em Judá.

Outro argumento para a origem pré-exílica, são as chamadas introduções historizantes aos mandamentos. Quando diversas leis iniciam com a expressão: “quando entrares na terra que YHWH está dando para ti”, parece estar pressuposto que os destinatários de tais leis habitam na terra, do contrário, fora da terra, a lei não teria valor prático<sup>107</sup>.

Tanto a argumentação a favor de uma origem no Norte, ainda no século VIII a.C., ou a favor de uma origem em Judá, no século VII a.C., ambas as posições localizam a origem do Deuteronômio no período pré-exílico. Entretanto, existe a tendência mais recente de rejeitar essa conclusão e situar a origem do livro do Deuteronômio apenas no período exílico.

<sup>103</sup> F. CRÜSEMANN, *A Torá*, p. 297. Grifos do autor.

<sup>104</sup> Cf. T. RÖMER, *A Chamada*, p. 60.

<sup>105</sup> Cf. T. RÖMER, *A Chamada*, p. 60; P. D. MILLER, *Deuteronomy*, p. 7.

<sup>106</sup> Cf. P. D. MILLER *Deuteronomy*, p. 6. Sobre a relação entre tratados de vassalagem com o livro do Deuteronômio cf. M. WEINFELD, “Traces of Treaty Formulae”, pp. 417-427.

<sup>107</sup> F. Crüsemann (*A Torá*, pp. 294-297) vai ao extremo de defender que no exílio e pós-exílio não houve qualquer importante acréscimo no livro do Deuteronômio.

c) *Origem exílica do livro do Deuteronômio*

A datação exílica para a origem do Deuteronômio é uma tendência mais recente do que a tradicional datação pré-exílica e, não por coincidência, a proposta de uma data posterior começa por desacreditar e desconstruir toda argumentação que tem fundamentado a associação do *Urdeuteronomium* seja com Josias ou com qualquer outra realidade pré-exílica.

A dissociação com Josias se inicia por negar a autoridade histórica de 2Rs 22-23 que, tradicionalmente, tem-se crido ser um evento chave, no qual se implantou a centralização do culto. Argumenta-se que esse texto de 2Rs 22-23 é um dos mais editados da Bíblia hebraica, e que todos os seus detalhes são debatidos com pouco consenso entre os exegetas, por isso, alega-se que tal texto não deveria ser usado como base de uma teoria mais ampla<sup>108</sup>.

Além disso, são feitos estudos comparativos entre o relato de 2Rs 22-23 sobre o suposto livro achado durante o reinado de Josias e alguns exemplares da literatura clássica da Grécia e Roma, tais como Histórias de Heródoto; História Fenícia, escrita por Filo de Byblos; A Guerra de Troia, recontada por Dickty de Creta; As Maravilhas Além de Thule, escrita por Antonius Diogenes<sup>109</sup>. Esse estudo comparativo revela semelhanças e diversos *motifs* comuns entre essa literatura clássica e o relato de 2Rs 22-23.

Os *motifs* comuns entre a literatura clássica e 2Rs 22-23 são: (a) um documento é achado em túmulos ou templos; (b) o documento havia passado um longo tempo fora do conhecimento humano antes de ser reencontrado; (c) o livro é de autoria de algum indivíduo de reputação no passado; (d) o livro achado requer tradução/explicação para que possa ser entendido; (e) toda história envolve a participação de um líder que oficialmente endossa o livro<sup>110</sup>.

Pelo fato de essas histórias da literatura clássica serem fictícias, a conclusão óbvia a que se chega é que, também o livro da lei, relatado em 2Rs 22-23, é fictício e, conseqüentemente, nunca teria existido fora do texto bíblico. O livro encontrado, como narrado em 2Rs 22-23, seria, então, mera estratégia ficcional para dar credibilidade à história contada. Se isso for admitido como correto, automaticamente 2Rs 22-23 não serve de forma alguma para determinar a data do

<sup>108</sup> Cf. J. PAKKALA, “The Date of the Oldest Edition”, p. 390.

<sup>109</sup> Cf. K. STOTT, “Finding the Book of Law”, pp. 161-165. K. Stott traz também informações sobre data de composição e os modos como essas obras foram preservadas.

<sup>110</sup> Cf. K. STOTT, “Finding the Book of Law”, pp. 161-165.

livro do Deuteronômio, inclusive não haveria mais porque associá-lo a Josias e à suposta reforma de 622 a.C. (Inclusive, nota-se que na versão de 2Cr 34, a reforma acontece antes do achado do livro, portanto, não dependeu dele)<sup>111</sup>.

Para quem defende essa hipótese (a natureza fictícia de 2Rs 22-23), o foco da análise em textos como 2Rs 22-23 não deveria ser sobre *o que* eles “dizem do passado”, mas apenas *como* eles “apresentam o passado”<sup>112</sup>.

Junto com essa dissociação do livro do Deuteronômio do relato e da época de Josias, acrescentam-se ainda outras razões para se considerar a edição mais remota do livro do Deuteronômio apenas no período exílico. Dez razões são aqui sintetizadas:

(1) O monarca não exerce nenhum papel no *Urdeuteronomium*, o que seria excepcional, considerando a importância do monarca na religião e sociedade do AOP. Seria difícil entender tal documento fundamental regulando a atividade cültica da sociedade com considerável impacto sobre outras atividades no Estado, sem o rei comissioná-las ou nem mesmo ser levado em conta. Apenas Dt 17,14-20 menciona o rei e, ainda assim, esse texto também restringe as atividades, o poder e as riquezas do rei. Essa postura de Deuteronômio em relação ao rei está em nítido contraste com outros códigos de lei do AOP, como o código de Hamurabi, prólogo de leis como Lipit-Ishtar, UrNammu e Eshnunna. Ao contrário de favorecer alguma relação com Josias, esse contraste indicaria sim que, quando o *Urdeuteronomium* foi escrito, não havia rei em Judá<sup>113</sup>.

(2) O Proto-Deuteronômio não implica em uma organização e infraestrutura de Estado. Se o livro do Deuteronômio tivesse sido escrito durante o tempo quando Judá era um estado independente com uma longa história, o Estado não teria sido completamente ignorado assim. As leis são escritas como se o autor fizesse isso a partir de uma comunidade religiosa sem Estado<sup>114</sup>.

(3) Faltam referências a Judá no *Urdeuteronomium*, o que é atípico se o documento surgiu em um reino com este nome e foi projetado como um documento

<sup>111</sup> Cf. K. STOTT, “Finding the Book of Law”, pp. 166-167.

<sup>112</sup> K. Stott (“Finding the Book of Law”, pp. 166-167) sugere ainda que as fontes citadas pelo cronista devem ser fictícias, são tentativas de dissimular a dependência óbvia do Pentateuco; mas H. G. M. Williamson (“The Death of Josiah and the continuing development of Deuteronomistic History”. In: *VT* XXXII, 2 (1982), pp. 242-248) enfoca a questão das fontes do cronistas por outro ângulo. Ele entende que os livros dos Reis continuaram se expandindo para além da forma canônica que ficou conhecida, e as diferenças entre Reis e Crônicas seriam então explicadas pelo fato de o cronista ter utilizado essa fonte mais ampla dos livros dos Reis.

<sup>113</sup> Cf. J. PAKKALA, “The Date of the Oldest Edition”, pp. 392-393.

<sup>114</sup> Cf. J. PAKKALA, “The Date of the Oldest Edition”, p. 393.

para regulamentar a atividade cúlrica dentro desse Estado. Em Dt 6,4 é feita menção de “Israel”, mas refere-se à comunidade religiosa, ao invés de referir-se a ele como Estado. Para manter a tradicional ligação do livro do Deuteronômio com Josias, seria necessário encontrar uma boa razão para explicar por que Deuteronômio menciona Israel e não Judá. Conclui-se que a falta de referência a Judá implica uma situação onde o Estado de Judá já tinha cessado de existir e a comunidade religiosa, como um todo, era definida como Israel<sup>115</sup>.

(4) O templo também nunca é mencionado em Dt 12, outro cerne de lei assumido como pertencente ao *Urdeuteronomium*. Se o texto tivesse sido escrito durante a existência do templo, e se ele estivesse existindo por séculos, seria muito incomum que o texto nunca fizesse menção disso. Em todo o livro do Deuteronômio, apenas Dt 23,19 menciona “templo”. Isso parece indicar que a mais remota versão de Dt 12 foi escrita em um contexto onde não havia templo e onde não se tinha certeza se em algum futuro tornaria a existir algum. Isto explicaria a hesitação em fazer referência explícita a “templo”<sup>116</sup>.

(5) Jerusalém também não é mencionada. Apenas se encontra a vaga referência ao “lugar”. Se Jerusalém fosse permanentemente a capital e a localização do templo de YHWH, por que se teria evitado a referência explícita à cidade e, em seu lugar, usado uma designação imprecisa (‘o lugar’)? Em contrapartida, após 586 a.C., quando o templo tinha sido destruído e Jerusalém como um centro de culto era algo incerto, então é compreensível que alguém quisesse usar uma designação mais vaga e deixar diversas possibilidades em aberto<sup>117</sup>.

(6) Dt 12,14 faz referência a um lugar “em uma de suas tribos”. Duas questões são problemáticas: por que seria necessária uma formulação tão vaga se o ambiente geográfico era o reino de Judá durante a monarquia? Além disso, a referência a uma das tribos evidentemente depende da ideia geral de que Israel consiste em doze tribos. É questionável se, de fato, a ideia já era aceita no Judá monárquico. Há certos eruditos que apontam o desenvolvimento da ideia de doze tribos como um conceito posterior a 586 a.C.<sup>118</sup>

<sup>115</sup> Cf. J. PAKKALA, “The Date of the Oldest Edition”, p. 394.

<sup>116</sup> Cf. J. PAKKALA, “The Date of the Oldest Edition”, p. 394.

<sup>117</sup> Cf. J. PAKKALA, “The Date of the Oldest Edition”, p. 394.

<sup>118</sup> Este argumento de J. Pakkala (“The Date of the Oldest Edition”, p. 395), bem como os cinco argumentos anteriores, ignoram a possibilidade de os autores do livro do Deuteronômio fazerem certas omissões, ou afirmações vagas, para evitar o extremo anacronismo, uma vez que o texto se apresenta como discurso mosaico proferido antes mesmo da entrada na *terra prometida*. Dessa perspectiva, seria “impossível” mencionar explicitamente “Jerusalém”, ao invés de “o lugar”; “Judá” ao invés de “uma de suas tribos”, e assim por diante.

(7) O *Urdeuteronomium*, através do amplo uso do *yiqtol*, está voltado para o futuro, e é dessa forma que se refere ao lugar que YHWH escolherá. O texto está situado em um contexto onde o lugar de sacrifício não existe no momento, mas existirá em algum momento no futuro. Como um documento do tempo de Josias, sem o contexto mais amplo provido pelo Pentateuco, o *yiqtol* permanece problemático. Ou seja, o uso do *yiqtol* é inadequado como base para um documento independente do tempo de Josias, como em geral se assume<sup>119</sup>.

(8) Em Dt 12,21 YHWH fará seu nome habitar no lugar escolhido. Mas a ideia de que somente o nome da divindade vive no templo aponta para uma situação onde o templo cessou de ser o lugar atual da habitação de YHWH. A teologia do “nome” é um desenvolvimento posterior que surgiu depois que o templo foi saqueado em 597 a.C., e desativado em 586 a.C. Portanto, foi a destruição do templo que tornou necessário desvencilhar YHWH do templo<sup>120</sup>.

(9) O papiro de Elefantina implica que os princípios do livro do Deuterônimo não eram conhecidos até 407 a.C. A correspondência da comunidade de Elefantina, com a liderança de Jerusalém e Samaria, parece desconhecer completamente a centralização do culto em Jerusalém. Se a centralização de Dt 12 tivesse sido estabelecida já no período monárquico, ninguém esperaria que um líder da comunidade, inocentemente, pedisse permissão ao sumo sacerdote e governadores de Jerusalém e Samaria para construir um templo em Elefantina. A resposta positiva dos governadores deixa pouco espaço para especulação. Além disso, na Carta da Páscoa, em 419 a.C., Hananyah, um alto oficial judeu, encarregado de afazeres judaicos no Egito, dá instruções de como celebrar a páscoa em Elefantina, o que contradiz Dt 16. A conclusão que se tira disso é que a centralização proposta em Dt 12 tornou-se um documento autoritativo muito depois de Josias<sup>121</sup>.

(10) Diversas leis no *Urdeuteronomium* contêm problemas práticos que sugerem ser ele um programa idealístico, ao invés de ter surgido em uma situação onde as leis poderiam ser postas em prática. Este é o caso da lei de que o povo

<sup>119</sup> Cf. J. PAKKALA, “The Date of the Oldest Edition”, pp. 395-396.

<sup>120</sup> Cf. J. PAKKALA, “The Date of the Oldest Edition”, pp. 396-397. Mas Outra forma de compreender a questão da habitação do “nome” no lugar escolhido é proposta por M. WEINFELD (“On ‘Demythologization and Secularization’”, pp. 230-233).

<sup>121</sup> Cf. J. PAKKALA, “The Date of the Oldest Edition”, pp. 397-398. Talvez o pedido da comunidade de Elefantina possa ser lido no contexto de um desejo de comunhão com o judaísmo de Jerusalém/Judeia pós-exílica, a exemplo do “altar cismático” das tribos de Ruben, Gad e meia tribo de Manasses, relatado em Js 22,9-34. Neste caso, o Papiro de Elefantina representaria um desejo semelhante de comunhão, e não um desconhecimento da lei de centralização de Dt 12, como pretende J. Pakkala.

deveria ir à Jerusalém para sacrificar (cf. Dt 12,13-14), e consumir o dízimo dos produtos agrícolas e do primogênito do rebanho em Jerusalém (cf. Dt 14,22-26). Tais leis não poderiam ser aplicadas no período monárquico, mas derivam de uma visão idealística. Isso se conclui pelo fato de que, no século VII a.C., uma população de cento e vinte mil pessoas indo ao templo a cada festa é logisticamente impossível. Estas leis se ajustam muito pobremente com o tempo de Josias, quando o documento teria sido posto em prática imediatamente, como tradicionalmente é assumido em 2Rs 22-23. Contudo, a natureza idealística seria compreensível se tais leis fossem escritas no período pós-586 a.C.<sup>122</sup>

Mesmo admitindo que algumas dessas razões poderiam ser contestadas, crê-se que, quando tomadas em conjunto, são suficientes para fundamentar a rejeição da origem pré-exílica e, conseqüentemente, situar o nascimento do livro do Deuterônômio apenas no exílio. Ainda assim, não se exclui totalmente a possibilidade de ter havido alguma versão pré-exílica do livro do Deuterônômio, mas esta suposta versão estaria totalmente inacessível, restando apenas a versão exílica, completamente reescrita, como se conhece hoje<sup>123</sup>.

#### *d) Etapas redacionais do livro do Deuterônômio e sua conclusão*

O fato de situar a origem do livro do Deuterônômio no pré-exílio ou no exílio ainda deixa em aberto quantas foram as camadas redacionais, qual a data dessas camadas e da forma final do livro. A essa altura, ao invés de detalhar as teorias, é preferível adotar algum modelo para orientar o subseqüente desenvolvimento desta pesquisa.

As hipóteses sobre as “etapas” e a “conclusão” do livro do Deuterônômio podem ser sintetizadas em três grupos: (1) a hipótese mais extremada situa tanto as camadas redacionais como a conclusão do livro do Deuterônômio totalmente dentro do período pré-exílico<sup>124</sup>; (2) outra hipótese, mantendo alguma distância do extremismo, prefere enquadrar o livro do Deuterônômio em duas fases principais: uma fase pré-exílica e outra redação final no exílio<sup>125</sup>; (3) uma terceira proposta

<sup>122</sup> Cf. J. PAKKALA, “The Date of the Oldest Edition”, pp. 398-399.

<sup>123</sup> Cf. J. PAKKALA, “The Date of the Oldest Edition”, pp. 400-401.

<sup>124</sup> Cf. F. CRÜSEMANN, *A Torá*, 292-302; J. R. Lundbom (“The LawBook”, 293-302) propôs que Dt 1-28 foi a base para a reforma de Ezequias, e Dt 29-34 é o livro da lei que fundamentou a reforma de Josias. Isto ele conclui pela comparação entre certas leis de Dt 1-28 e as ações de Ezequias, bem como o oráculo de Hulda a Josias e a semelhança com as bênçãos e maldições de Dt 29-34.

<sup>125</sup> R. D. Nelson (*Deuteronomy*, pp. 4-9) defende uma fase de diversas “micro redações” em um breve período no século VII a.C., antes da morte de Josias, e outra etapa no exílio, quando o livro teria sido

considera o livro do Deuteronômio como uma composição empreendida e completada durante o exílio babilônico<sup>126</sup>.

A diversidade de hipóteses sugere que não é seguro adotar uma postura circunscrita somente ao período pré-exílico e nem limitar a produção do livro do Deuteronômio apenas no exílio. Modelos mais abrangentes podem representar melhor o caráter multifacetário do livro do Deuteronômio.

Adota-se, portanto, no presente trabalho, a proposta que admite pelo menos três momentos importantes na redação do Deuteronômio: (1) uma redação pré-exílica. Esta redação, ainda que já houvesse material pré-existente, deve ter tido seu momento principal no contexto da reforma josiânica em 622 a.C.; (2) outra etapa importante deve ter acontecido no período do exílio propriamente; e (3) a última fase ocorre por volta do século IV, quando o livro do Deuteronômio foi adaptado para formar a conclusão do Pentateuco<sup>127</sup>.

---

concluído. Diferindo um pouco, P. D. Miller (*Deuteronomy*, pp. 2-5) defende que o livro do Deuteronômio sofreu um processo redacional complexo, ao menos desde o século VIII a.C., ao século VI a.C., desde o tempo da monarquia dividida até o período do exílio. Contudo, A. Robson (“Process Analysis Applied to the Book of Deuteronomy”). In: *ZAW* 96 (1984), pp. 185-194) faz uma curiosa proposta. Para ele, depois de passar por várias etapas redacionais, a conclusão do livro do Deuteronômio se deu realmente no exílio, mas — talvez numa tentativa de conciliar diversas datas de composição — há curtas passagens que remontariam a Moisés, o fundador da religião de Israel (Dt 5,6-21; 6,4-9[exceto adições menores]; 7,6-10; 18,15-22; 26,5-9). Ele defende sua hipótese com as seguintes palavras: “It is difficult to understand how the Mosaic religion could have made the impact it did, unless Moses bequeathed a firm body of teaching to his successors” (p. 186). Mas não fica claro qual o critério que A. Robson usa para atribuir precisamente estes textos ao próprio Moisés.

<sup>126</sup> Cf. L. J. HOPE, *The Origins*, 317-328; em um artigo, L. J. Hope (“The Meaning of Deuteronomy”). In: *BTB* 10 (1980), 111-117) defende que Ezequias e Josias empreenderam a centralização mais por razões sociais e econômicas do que por razões religiosas. No exílio, porém, pela composição do livro do Deuteronômio, lançou-se mão de antigas tradições como meio de sobreviver à grande crise. Em seu entendimento, após o exílio não faria nenhum sentido a preocupação por centralização do culto. Como conclusão: “The period of Exile provides a more realistic date for the emergence of Deuteronomy in the form it now has” (p. 116); J. Pakkala (“The Date of the Oldest Edition”, pp. 388-401) localiza apenas a origem do livro do Deuteronômio no exílio, mas não oferece nenhuma proposta para a datação das camadas subsequentes ou para a forma final do livro.

<sup>127</sup> Entre os autores que admitem pelo menos esses três momentos na redação do livro do Deuteronômio estão I. CAIRNS, *Deuteronomy*, pp. 18-25; T. RÖMER, *A Chamada*, pp. 62-70; G. BRAULIK, *O Livro*, pp. 103-107; J. H. TIGAY, *Deuteronomy*, pp. xxiv-xxviii; P. KRAMER, *Origem*, pp. 16-39. Ao passo que G. Braulik supõe cinco momentos redacionais, T. Römer só fala de três. Apesar das divergências, ainda é possível agrupar esses autores pelo consenso mínimo de que houve, pelo menos, três momentos importantes na redação do livro do Deuteronômio: desde o “pré” ao “pós” exílio.

### 2.2.3.

#### Unidade e estrutura do livro do Deuteronômio

A maior parte do livro do Deuteronômio é concebida como uma série de três discursos mosaicos, como se fossem um tipo de “testamento” ou “discursos de despedida” de Moisés (cf. Dt 1-30)<sup>128</sup>, seguidos por suas últimas ações e o relato de sua morte (cf. Dt 31-34). Somente Dt 31 e 34 contém discursos de Deus<sup>129</sup>.

A parte central é localizada dentro do segundo discurso, nos cc. 12-26: denominado de “Código Deuteronômico”. A primeira parte do Código (cf. Dt 13-18) enfatiza a centralização do culto, implicando também em centralização da economia e da política. A segunda parte (cf. Dt 19-25) contém uma mistura de leis privadas e públicas. O Código Deuteronômico é precedido por duas introduções (cf. Dt 1-4; 5-11). A primeira introdução é uma “recapitulação” e, a segunda, está mais bem relacionada com as leis subsequentes<sup>130</sup>.

Os cc. 27-28 desenvolvem amplamente as bênçãos e maldições. Por fim, Dt 31-34 apresenta a instalação de Josué como sucessor de Moisés, um cântico predizendo a rejeição de YHWH por parte de Israel, a bênção mosaica para as doze tribos e a morte de Moisés especificamente no c. 34<sup>131</sup>.

Em sua forma final, o livro do Deuteronômio está unido sob quatro “títulos” ou fórmulas introdutórias que segmentam e especificam a categoria textual dos textos que lhes incorporam<sup>132</sup>.

Essas quatro fórmulas, especificando a categoria dos textos abrangidos por elas, são todas voz do narrador ao invés de voz de Moisés e podem ser lidas como segue:

Dt 1,1 “Eis as **palavras** que Moisés dirigiu a todo Israel”;

Dt 4,44 “Esta é a **lei** que Moisés transmitiu aos filhos de Israel”;

Dt 28,69 “Eis as palavras da **aliança** que YHWH ordenou a Moisés concluir com os filhos de Israel”;

Dt 33,1 “Esta é a **bênção** que Moisés, o homem de Deus, concedeu aos filhos de Israel”.

<sup>128</sup> O primeiro discurso: Dt 1,1-4,43; o segundo: Dt 4,44-28,68; o terceiro: Dt 29,1-30,20 (Cf. I. CAIRNS, *Deuteronomy* pp. 2-3).

<sup>129</sup> Cf. G. BRAULIK, *O Livro*, p. 98.

<sup>130</sup> Cf. T. RÖMER, *A Chamada*, pp. 11-12.

<sup>131</sup> Cf. T. RÖMER, *A Chamada*, p. 12.

<sup>132</sup> Cf. R. D. NELSON, *Deuteronomy*, p. 2; G. BRAULIK, *O Livro*, p. 98.

Pode-se dizer que, de um modo geral, “esse sistema de títulos estrutura o livro em quatro partes. Somente as passagens sobre a morte de Moisés em Dt 32,48-52 e Dt 34 não são abrangidas por meio dele”<sup>133</sup>.

Mesmo com esses elementos que apontam certa unidade interna, há no livro do Deuteronômio elementos muito diversos e multifacetários que tornam desafiador esboçar uma estrutura plenamente satisfatória. Esse desafio fica evidente pelo fato de não se encontrar dois comentaristas que estruturam o livro do Deuteronômio de forma idêntica. Devido ao intuito de não impor uma estruturação demasiadamente artificial, adota-se aqui uma proposta de estrutura que prioriza a forma final do livro do Deuteronômio. Essa escolha, inevitavelmente, deixará de fora outros bons modelos de estrutura. Mantendo esse objetivo de valorizar a forma final do livro do Deuteronômio, propõe-se aqui a seguinte estrutura<sup>134</sup>:

- I. Cabeçalho (1:1-5)
- II. Prólogo: primeiro discurso (1,6-4,43)
  - A. Retrospectiva: desde Horeb a Moab (1,6-3,29)
  - B. Exortação a observância da leis de YHWH (4,1-40)
  - C. Seleção de cidades de refúgio (4,41-43)
- III. Segundo discurso: a aliança feita em Moab (4,44-28,69)
  - A. cabeçalho (4,44-49)
  - B. Prólogo: teofania e aliança no Horeb (5)
  - C. Preâmbulo para as leis dadas em Moab (6,1-11,30)
  - D. As leis dadas em Moab (11,31-26,15)
  - E. Conclusão para as leis (26,16-28,68)
    - 1. Compromissos mútuos entre YHWH e Israel (26,16-19)
    - 2. Digressão: Cerimônias para reafirmar a aliança ao entrar na terra prometida.
    - 3. Promessas e advertências resultantes do cumprimento ou violação da aliança
  - F. Subscrição (28,69)
- IV. Terceiro discurso: Exortações para obediência da aliança feita em Moab (29-30)
- V. Epílogo: Último dia da vida de Moisés (31-34)
  - A. Provisões de Moisés para o futuro de Israel (31-32)
    - 1. Atos preparatórios (31)
    - 2. Poema de Moisés (32,1-43)

<sup>133</sup> G. BRAULIK, *O Livro*, p. 98. Nas páginas 99-100, G. Braulik detalha a estrutura de Deuteronômio segundo as quatro fórmulas introdutórias; cf. ainda R. D. NELSON, *Deuteronomy*, p. 3.

<sup>134</sup> Cf. J. H. TIGAY, *Deuteronomy*, xii.

- 3. Instrução final de Deus para Moisés (32,44-52)
- B. Bênção final de Moisés sobre Israel (33)
- C. Morte de Moisés (34)

Em síntese, foram expostas as questões que atualmente ainda se debate sobre a “lei do rei”, como a questão da autoria, da data, da composição, do contexto histórico e do contexto vital e da definição dos textos que se relacionam com a “lei do rei”. Tratou-se também de algumas questões introdutórias do livro do Deuteronômio. Diante de diversas hipóteses, a questão da autoria do livro do Deuteronômio foi deixada em aberto. Em relação à data e a estrutura, foi necessário se posicionar deixando de fora outras propostas. Entretanto, as posições adotadas para orientar o presente trabalho pareceram ser plausíveis. Depois dessa visão geral, será necessário agora analisar especificamente a “lei do rei” aplicando os passos dos métodos histórico-críticos.

## 3.

## Dt 17,14-20: texto e crítica

## 3.1.

## Tradução e crítica textual

## a) Tradução de Dt 17,14-20

Quando <sup>135</sup> entrares na terra,	14a	כִּי־תבֹא אֶל־הָאָרֶץ
que YHWH, teu Deus, está dando a ti,		אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ
e a possuíres,	14b	וַיְרִשְׁתָּהּ
e nela habitares <sup>136</sup>	14c	וַיִּשְׁבְּתָהּ בָּךְ
e disseres:	14d	וְאָמַרְתָּ
“Quero pôr sobre mim um rei como todas as	14e	אֲשִׁימָה עָלַי מֶלֶךְ כְּכָל־הַגּוֹיִם
nações que estão ao meu redor”.		אֲשֶׁר סְבִיבֹתַי
Certamente porás sobre ti um rei	15a	שׁוֹם תִּשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ
que YHWH, teu Deus, escolherá para Ele;	15b	אֲשֶׁר יִבְחַר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בּוֹ
dentre teus irmãos, porás sobre ti um rei.	15c	מִקְרֵב אֶחָיִךְ תִּשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ
Não poderás nomear <sup>137</sup> sobre ti um homem	15d	לֹא תוּכַל לְתַת עָלֶיךָ אִישׁ נָכְרִי
estrangeiro que não seja ele teu irmão.		אֲשֶׁר לֹא־אֶחָיִךְ הוּא
Somente, não multiplicará para ele cavalos	16a	רַק לֹא־יַרְבֶּה־לוֹ סוּסִים
e não fará o povo voltar ao Egito	16b	וְלֹא־יֵשִׁיב אֶת־הָעַם מִצְרָיִמָה
para multiplicar cavalo.		לְמַעַן הַרְבּוֹת סוּס
Pois YHWH disse a vós:	16c	וַיְהוָה אָמַר לְכֶם
“Não tornarão a voltar, de novo, por este caminho”.	16d	לֹא תִסְפּוּן לָשׁוּב בְּדֶרֶךְ הַזֶּה עוֹד
E não multiplicará mulheres para ele	17a	וְלֹא יַרְבֶּה־לוֹ נָשִׁים

<sup>135</sup> A conjunção כִּי seguida de *yiqtol* é comumente usada em discurso com valor temporal (cf. A. NICCACCI, *Sintaxis del Hebreo Bíblico*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2002, §§ 107-108). Nesse caso, sua tradução deve ser “quando”.

<sup>136</sup> O verbo traz a ideia de “estabelecer”, “instalar”, “fixar residência”, “morar”, “residir” etc. A tradução aqui por “habitar” é a mais adequada a este contexto. (Cf. L. ALONSO SHÖKEL, “יָשַׁב”, *DBHP*, pp. 298-299).

<sup>137</sup> A tradução mais comum para “לָתַת” é “para dar”. Contudo, no contexto de Dt, 17,15, a tradução indicada é “nomear” (Cf. L. ALONSO SHÖKEL, “נָתַן”, *DBHP*, p. 458).

e não desviará o seu coração;	17b	ולא יסור לְכִבּוֹ
e prata e ouro não multiplicará para ele em demasia.	17c	וְכֶסֶף וְזָהָב לֹא יִרְבֶּה-לוֹ מְאֹד
Quando <sup>138</sup> se assentar sobre o trono do seu reinado,	18a	וְהָיָה כְשִׁבְתוֹ עַל כִּסֵּא מַמְלַכְתּוֹ
escreverá para ele a cópia desta lei	18b	וְכָתַב לּוֹ אֶת-מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה הַזֹּאת
sobre um livro diante dos sacerdotes levitas.		עַל-סֵפֶר מִלְּפָנֵי הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם
E estará com ele.	19a	וְהָיְתָה עִמּוֹ
E lerá <sup>139</sup> nele todos os dias de sua vida,	19b	וְקָרָא בּוֹ כָּל-יְמֵי חַיָּיו
pois assim aprenderá a temer a YHWH, seu Deus,	19c	לְמַעַן יִלְמַד לְיִרְאָה אֶת-יְהוָה אֱלֹהָיו
para observar <sup>140</sup> todas as palavras desta lei		לְשֹׁמֵר אֶת-כָּל-דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת
e estes preceitos para cumpri-los,	19d	וְאֶת-הַחֻקִּים הָאֵלֶּה לַעֲשׂוֹתָם
para não elevar o seu coração acima de seus irmãos	20a	לְבַלְתִּי רוּם-לְכִבּוֹ מֵאַחֵיו
e para não desviar do mandamento para direita ou para a esquerda.	20b	וּלְבַלְתִּי סוּר מִן-הַמִּצְוָה יְמִין וּשְׂמֹאל
Para que assim ele prolongue os dias sobre seu reinado e de seu filho dentro de Israel.	20c	לְמַעַן יֵאָרִיךְ יָמָיו עַל-מַמְלַכְתּוֹ הוּא וּבְנָיו בְּקֶרֶב יִשְׂרָאֵל

*b) Elementos de crítica textual de Dt 17,14-20*

-v. 14

O termo מְלֶךְ, em diversas flexões, ocorre 26 vezes no livro do Deuteronômio<sup>141</sup>. A LXX traduz esse termo por βασιλεύς em 21 ocorrências. Dt 17,14 é uma das cinco exceções em que o termo foi vertido para ἄρχοντα<sup>142</sup>. Essa mudança na tradução se dá justamente nas passagens onde מְלֶךְ se refere ao rei de Israel.

Em Dt 33,5 pode se notar certa ambiguidade sobre o fato de ἄρχων estar se referindo a YHWH ou a Moisés. Essa maneira da LXX traduzir מְלֶךְ em Dt 17,14 e

<sup>138</sup> A tradução “quando” leva em conta o fato de קָ com o infinito tem valor temporal. (Cf. L. ALONSO SHÖKEL, “קָ”, *DBHP*, p. 303).

<sup>139</sup> A leitura silenciosa é desconhecida na antiguidade, portanto, a leitura da Torá aqui, na prática, trata-se de “recitar”, ou seja, “ler em voz alta”. (Cf. D. L. CHRISTENSEN, *Deuteronomy*, pp. 386-387).

<sup>140</sup> Dentre as ideias predominantes expressas por שָׁמַר está a “atenção cuidadosa que se deve dar com as obrigações de uma aliança, de leis, de estatutos, etc. este é um dos empregos mais frequentes do verbo”. (cf. H. J. AUSTEN, “שָׁמַר”, In: *DITAT*, p. 1588). A tradução aqui poderia ser “guardar todas as palavras...”. Contudo, a tradução por “observar...” é também adequada e expressa melhor a ideia da ação proposta com o verbo no infinito construto (cf. L. ALONSO SHÖKEL, “שָׁמַר”, *DBHP*, p. 684).

<sup>141</sup> Cf. Dt 1,4(2x); 2,24.26.30; 3,1-3.6.8.11.21; 4,46.47(2x); 7,8.24; 11,3; 17.14.15(2x); 28,36; 29,6(2x); 31,4; 33,5.

<sup>142</sup> Cf. Dt 17,15(2x); 28,38; 33,5.

demais passagens favorece a opinião de que, nestes casos, a LXX claramente reflete a interpretação pela qual o termo βασιλεύς é intencionalmente negado ao rei israelita, dando eco a perspectiva de que somente Deus pode ser rei em Israel<sup>143</sup>.

A mesma orientação guia a forma como a LXX trata o termo מֶלֶךְ nas duas outras vezes em que ele aparece na “lei do rei” (cf. Dt 17,15). Essa conclusão, de que a LXX propositalmente nega o termo βασιλεύς ao rei israelita, é apoiada pelo fato de que aqui (assim como no v.15), o Pentateuco Samaritano, a Vulgata, a Siríaca e o Targum favorecem o TM e não a LXX.

-v. 15

O v. 15 é iniciado com uma maneira intensiva de dizer “certamente porás...” [שׁוֹם תְּשִׁימ] <sup>144</sup>. Os termos são verbos da mesma raiz, sendo que שׁוֹם é o qal infinito absoluto e תְּשִׁימ é o qal yiqtol de segunda pessoa masculina singular. As variantes que existem dizem respeito apenas ao primeiro termo, o infinito absoluto “שׁוֹם”.

O Pentateuco Samaritano substitui o termo pelo imperativo: “שִׁימ”. Neste caso, a consequência da variante é dar maior ênfase, transformando a expressão numa ordem explícita. Contudo, o significado básico da palavra permanece idêntico ao TM.

A mudança mais significativa acontece no manuscrito 11QT<sup>a</sup>, no qual, o mesmo termo “שׁוֹם” é substituído por “שִׁמ”, entendido talvez como um advérbio de lugar: “lá”. Assim, o sentido desse advérbio estaria em conexão com o verso anterior e significaria: lá “na terra”<sup>145</sup>.

Essa mudança elimina a ênfase adverbial do TM. A variante torna a expressão menos enfática, talvez com o intuito de fazê-la mais explicativa: “lá [na terra] porás sobre ti um rei”.

Assim, se por um lado o Pentateuco Samaritano substitui a ênfase do TM por um imperativo, por outro, 11QT<sup>a</sup> substitui o papel enfático do infinito absoluto por um explicativo advérbio de lugar.

Contudo, a maneira como a LXX, o Targum, a Vulgata e a Siríaca verteram esse termo, apoia e confirma a leitura encontrada no TM.

<sup>143</sup> Assim, A. SCHENKER et alii [eds.], *BHQ*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007, p. 103.

<sup>144</sup> Nas palavras de P. JOÜON, T. MÚRAOKA (*A Grammar of Biblical Hebrew*. Roma: Editrice Pontificio Instituto Biblico, 2003, § 392): “This linguistic process allows Hebrew to express certain emphatic nuances in a subtle way. Placed before the verb, the inf. abs. generally has a stronger nuance than when it follows it”; cf. ainda A. E. COMLEY, *Gesenius’s Hebrew Grammar as Edited and Enlarged by the Late E. Kautzsch*. Oxford, 1990, §§ 45. 339.

<sup>145</sup> Cf. A. SCHENKER, *BHQ*, p. 103.

-v. 16

Ocorre uma variante, em 16b, do hifil infinito construto “הַרְבִּיזוּ”, traduzido aqui por “fazer multiplicar”. A forma completa do segmento 16b, como está no TM diz: “E não fará o povo voltar ao Egito para fazer multiplicar cavalo” [וְלֹא-יָשִׁיב אֶת-הָעָם מִצְרַיִם לְמַעַן הַרְבִּיזוּ סוּסִים]. O TM é apoiado pelo Pentateuco Samaritano, pela Vulgata e pelo Targum Pseudo-Jônatas.

No entanto, no manuscrito 11QT<sup>a</sup>, alguns manuscritos da LXX e o Targum de Ônquelos trazem “הַרְבִּיזוּ” seguido por “לוּ”[para ele]. Este termo nas versões gregas é vertido para “ἑαυτῷ”. O que essa variante causa no texto grego é o acréscimo: “para si mesmo”. Ou seja, “E não fará o povo voltar ao Egito para fazer multiplicar cavalo para si mesmo”.

A razão para essa variante parece ser identificada ao se fazer a comparação com 16a, onde uma exigência é colocada para o rei: “Porém não multiplicará para ele cavalos [רַק לֹא-יַרְבֶּה-לוּ סוּסִים]”. Neste caso, entre “multiplicar” e “cavalos”, em 16a existe uma preposição com sufixo de terceira pessoa masculina singular (i.e.: para ele), que torna a leitura mais clara ou completa. Contudo, em 16b, entre “multiplicar” e “cavalo”, o TM “omitiu” essa preposição explicativa. Diante disso, a LXX e outras versões preferiram suprir o “vazio” deixado pelo TM. Portanto, a variante não é original, e sim, um acréscimo<sup>146</sup>. É um claro exemplo de *lectio difformis a loco paralelo praestat conformi*<sup>147</sup>.

No segmento 16c, também aparece uma variante textual do verbo “אַמַּר” que, no TM, é um qal qatal de terceira pessoa masculina singular. Ele aparece em códices manuscritos do Pentateuco Samaritano como “הֵאמַר”. Dentre as possibilidades cabíveis no contexto<sup>148</sup>, parece melhor tomar esse termo como um particípio<sup>149</sup>. Há três observações que, em conjunto, favorecem o TM.

Em primeiro lugar, a diferença de sentido não parece ser muito grande entre o qatal e o particípio. Enquanto o qal no TM diz “pois YHWH disse a vós...”, a

<sup>146</sup> Assim, D. L. CHRISTENSEN, *Deuteronomy*, p. 380.

<sup>147</sup> Contra A. Schenker (*BHQ*, p. 104), que toma a variante como original. A falha dessa conclusão é que está embasada *apenas* na evidência externa.

<sup>148</sup> O vocábulo “הֵאמַר” poderia ser lido como qal infinito construto, como é o caso de Jó 34,18; ou infinito absoluto, como em Ez 28,9; ou ainda como um qal qatal, como em Jó 34,31. Nestes três casos, o vocábulo está precedido da partícula interrogativa. Isto, porém, parece não se encaixar no contexto de Dt 17,16. Além disso, das 12 vezes em que aparece הֵאמַר no TM, 9 vezes trata-se do particípio (cf. Gn 23,10; Dt 33,9; 1Sm 11,12; Jó 9,7; Is 41,13; 44,26.27.28; Jr 22,14).

<sup>149</sup> Assim, D. L. CHRISTENSEN, *Deuteronomy*, p. 380. Desse modo, rejeita-se aqui a sugestão de A. SCHENKER (*BHQ*, p. 104) que quer ver a variante como um hifil.

variante, tomada como participio, diria algo como: “pois YHWH que disse a vós...”. Neste caso, o sentido básico não sofre mudanças.

Em segundo lugar, devido à semelhança de sentido e de grafia, é possível que o Pentateuco Samaritano tenha incorrido aqui em uma simples *ditografia*<sup>150</sup>. Por fim, a evidência externa, especificamente a Vulgata, o Targum, a Siríaca e a LXX apoiam a leitura de “אָמַר” como um qal qatal de terceira pessoa masculina singular, exatamente como está no TM.

-v. 18

No segmento 18a, o TM traz a expressão “trono do seu reinado” [כִּסֵּא מִמְּלִכְתּוֹ]. O segmento completo diz “Quando se assentar sobre o trono do seu reinado”. Há diversos manuscritos da LXX que vertem: “trono do seu reinado” para: “τῆς ἀρχῆς αὐτοῦ”. Neste caso, a leitura poderia ser “governo dele”, mas claramente deixa de fora o termo “trono”. Este é mais um exemplo em que o texto grego tem o cuidado de evitar termos que poderiam sugerir realeza para os líderes de Israel, como o caso do termo מְלִיכָה nos versos 14 e 15<sup>151</sup>. Além disso, a evidência externa também favorece o TM.

Em 18b, o TM diz que o rei deverá escrever para ele “a cópia desta lei” [אֶת־מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה הַזֹּאת]. A LXX, seguida pela Vulgata, traduz a expressão por “τὸ δευτερονόμιον τοῦτο”. Neste caso, a leitura passa a ser “esta segunda lei”<sup>152</sup>. Na prática, a LXX toma duas palavras hebraicas (מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה) e forma uma só, criando um neologismo<sup>153</sup>.

O TM é apoiado pelo Pentateuco Samaritano, o Targum e a Siríaca<sup>154</sup>.

-v. 19

Em 19b o TM diz “E lerá nele todos os dias de sua vida” [וְקָרָא בּוֹ כָּל־יְמֵי חַיָּיו]. A preposição “em” [בְּ] vem com o sufixo de terceira pessoa masculina singular formando: “nele”. Esta preposição faz alusão a סֵפֶר [livro]. Contudo, QDeut<sup>c</sup> e o Pentateuco Samaritano trazem “בה”. Essa variante altera a leitura da preposição, colocando o sufixo de terceira pessoa feminina singular. Neste caso, a leitura do segmento seria: “E lerá nela todos os dias de sua vida”.

<sup>150</sup> Asim, D. L. CHRISTENSEN, *Deuteronomy*, p. 380.

<sup>151</sup> Cf. A. SCHENKER, *BHQ*, p. 104.

<sup>152</sup> A tradução feita pela LXX acabou dando nome ao quinto livro do Pentateuco na LXX e, é daí que vem também o nome “Deuteronômio” das versões em português.

<sup>153</sup> Cf. A. SCHENKER, *BHQ*, p. 104.

<sup>154</sup> Cf. D. L. CHRISTENSEN, *Deuteronomy*, 380; J.G.MCCONVILLE, *Deuteronomy*, p. 280.

Essa variante faz então alusão a הַתּוֹרָה em 18b, um substantivo feminino singular. Além disso, a variante também conforma gramaticalmente com o contexto, já que 19a começa com הַתּוֹרָה conjugado justamente em terceira pessoa feminina singular. Assim, a variante obviamente é uma harmonização<sup>155</sup>. Por outro lado a LXX, a Vulgata, a Siríaca e o Targum apoiam o TM.

-v. 20

Em 20a, o TM diz que o rei irá prolongar os dias “sobre o seu reinado” [עַל-מַמְלַכְתּוֹ]. O Pentateuco Samaritano acrescenta “trono” [כִּסֵּא] após a preposição “sobre” [עַל]. Contudo, em 18a, o termo “trono” já aparece formando a expressão completa: עַל כִּסֵּא מַמְלַכְתּוֹ [sobre o trono do seu reinado]. Nota-se que em 20c, o TM repetiu a expressão de 18a, mas “esqueceu” de também repetir o termo “trono”. Assim, o Pentateuco Samaritano parece “corrigir” a evidente “falha”, tornando 20c idêntico a 18a. Além de tal variante não ser endossada por nenhum outro manuscrito, o TM apresenta a forma mais abreviada.

A LXX verte o termo para “τῆς ἀρχῆς αὐτοῦ”. Mas isso se enquadra no que já foi dito acima sobre “trono” em 18a.

### 3.2.

#### Delimitação do texto e unidade

##### a) Delimitação

Dt 17,14-20 pode ser considerado uma unidade literária. Há três elementos que oferecem razões plausíveis para isso: o uso da *Setumá*, uma fórmula de início e também uma fórmula de conclusão.

No TM, o início ou o final de um “parágrafo fechado”<sup>156</sup> aparece assinalado pela *Setumá*<sup>157</sup>. No texto em questão, o TM coloca uma *Setumá* precisamente antes do v. 14a e depois do v. 20c. Trata-se o texto como sendo um único parágrafo.

<sup>155</sup> Cf. A. SCHENKER, *BHQ*, p. 104.

<sup>156</sup> Define-se aqui como “parágrafo fechado” aquele que, no TM, começa na mesma linha do anterior e é assinalado por “ס”. Este é o caso da “lei do rei”. Mas há também o “parágrafo aberto”, que começa em uma nova linha, e, neste caso, a letra que o demarca é “פ”. (Cf. E. F. FRANCISCO, *Manual da Bíblia Hebraica*. São Paulo: Vida Nova, 2008, p. 176).

<sup>157</sup> Contudo, há casos em que se questiona a exatidão do sinal massorético para se determinar um parágrafo (Cf. E. F. FRANCISCO, *Manual da Bíblia*, pp. 176-177).

A “lei do rei” também é iniciada com uma oração temporal introduzida pela conjunção ׀. Esta conjunção é usada para formar as chamadas “introduções historizantes aos mandamentos”<sup>158</sup>. Em diversos textos, essas fórmulas são usadas justamente para se referir à posse futura da *terra* por Israel<sup>159</sup>.

A conjunção ׀ com valor temporal é bastante recorrente no livro do Deuteronômio para iniciar parágrafos de leis casuísticas<sup>160</sup>. A expressão “quando tu entrares” [׀י תבא], mesmo quando não trata da posse futura da terra, é uma fórmula de início recorrente no livro do Deuteronômio (cf. Dt 23,25.26)<sup>161</sup>. A conjunção ׀ e a expressão “quando entrares”, formando uma *introdução historizante* precedida pela *Setumá*, demonstram que a perícope sobre a “lei do rei” tem início no v.14a.

A “lei do rei” também tem o seu final facilmente reconhecível. Isso ocorre no v. 20c com a expressão “וְלִמְעַן יִצְרִיךָ יָמִים עַל־מַמְלַכְתּוֹ” [e assim prolongará os dias sobre o seu reinado]. Com leves ajustes gramaticais, essa mesma expressão finaliza outros parágrafos e perícopes no livro do Deuteronômio. Esse é o caso de Dt 4,40 “וְלִמְעַן תִּצְרִיךָ יָמִים עַל־הָאָדָמָה” [para que prolongues os dias sobre a terra]<sup>162</sup>. A simples observação demonstra que tal expressão, mesmo quando não finaliza uma perícope, só ocorre depois de uma lei já ter sido dada<sup>163</sup>. Além disso, a *setumá* está precisamente colocada separando Dt 17,20c de 18,1.

Dt 17,14-20 tem, então, três elementos gráfico-textuais que marcam a sua delimitação: a *Setumá* antes do v. 14a e após o v. 20c, uma fórmula de início e uma expressão própria de conclusão de leis.

Além desses pontos, há ainda outros elementos terminológicos e temáticos que nitidamente distinguem a perícope sobre a “lei do rei” das unidades literárias antecedentes e subseqüentes.

Há certos termos que são centrais em Dt 17,14-20. O principal é מֶלֶךְ, mas intimamente relacionado com ele está a palavra נִצְרָךְ que, em todo o livro do Deuteronômio, só aparece em Dt 17,18. Semelhantemente, “וְלִמְלַכְתּוֹ” aparece nos vv. 18 e 20 e são as únicas ocorrências desse termo dentro do Código Deuteronômico.

<sup>158</sup> Cf. F. CRÜSEMANN, *A Torá*, pp. 294-295.

<sup>159</sup> Cf. Dt 12,9; 18,9; 19,1; 26,1.

<sup>160</sup> Cf. p. ex. Dt 6,20; 7,1; 12,20.29; 13,2.13; 15,7.12.

<sup>161</sup> Ambos os versículos, ainda que um suceda imediatamente ao outro, estão marcados no TM pela *Setumá* como parágrafos distintos.

<sup>162</sup> Cf. ainda Dt 5,16; 11,9; 22,7.15.

<sup>163</sup> Cf. Dt 6,2; 25,15. Em forma negativa, Dt 4,26. Além do livro do Deuteronômio, no Pentateuco somente ocorre em Ex 20,12. Na História Deuteronomista, apenas em 1Rs 3,14. Nestes dois últimos casos, a expressão (com adaptações gramaticais ao contexto) também está na conclusão dos respectivos parágrafos, assinalados pela *Setumá*.

Esses termos são centrais na “lei do rei” e estão totalmente ausentes nas unidades anteriores e posteriores.

As duas perícopes precedentes, porém, têm um elo linguístico com a “lei do rei”. Todas elas começam com a conjunção **וַי** (cf. 17,2.8.14)<sup>164</sup>. Também há uma progressão temática. A primeira das duas perícopes precedentes (i.e. Dt 17,2-7) trata do judiciário local. A segunda perícopa (i.e. Dt 17,8-13) trata do tema do tribunal central. Finalmente, a própria “lei do rei” (i.e. Dt 17,14-20) trata da mais elevada autoridade do AOP: o rei. Assim, essa sequência de judiciário local, tribunal central e, por fim, o monarca, parece formar uma sequência temática progressiva, criando um elo temático entre as três perícopes<sup>165</sup>.

Se, por um lado, esses elos linguístico e temático ligam as três unidades, por outro lado, eles deixam evidente que cada uma tem seu início bem marcado e um foco temático distinto. Nesse sentido, esses elementos citados atestam a independência das três perícopes. Mas essa distinção pode ser melhor detalhada.

Dt 17,2-7 legisla sobre o procedimento relativo às testemunhas em caso de transgressão da aliança através da adoração a outros deuses<sup>166</sup>. A geografia indicada em 17,2 é o “interior dos portões de ti”, ou “em alguma das tuas cidades que YHWH dá para ti” [בְּקִרְבְּךָ בְּאֶחָד שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר-יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ]. Dentro do “Código Deuteronomico” (Dt 12-26\*) apenas em Dt 17,2-7 se menciona o conjunto de “sol”, “lua” e o “exército do céu” (v. 3).

Por sua vez, o texto de Dt 17,8-13 além de enfocar o tema sobre o “tribunal central”<sup>167</sup>, a geografia agora é o “lugar que YHWH escolherá para si” [הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בּוֹ]. Trata das questões difíceis demais para serem resolvidas localmente. Duas vezes (vv. 8.9) se menciona o juiz [הַשֹּׁפֵט], e três (vv.8.9.11) fala-se de juízo [מִשְׁפָּט], e cinco vezes se menciona *palavra* [דְּבָר] (vv. 8(2x).9.10.11). Este termo, algumas vezes, refere-se à sentença emitida pelos juízes e sacerdotes: “דְּבַר הַמִּשְׁפָּט” (cf. Dt 17,9).

Assim, apesar da progressão, os termos e temas presentes em Dt 17,2-7 e Dt 17,8-13 estão ausentes da “lei do rei”, deixando evidente uma considerável independência e diferença temática entre essas unidades. Além disso, enquanto Dt

<sup>164</sup> Há diversos detalhes a respeito do funcionamento de **וַי** como elo linguístico nas três perícopes que são abordados com maiores minúcias por S. JUNG, *The Judicial System*, pp. 140-142.

<sup>165</sup> Cf. S. JUNG, *The Judicial System*, p. 141.

<sup>166</sup> Cf. D. L. CHRISTENSEN, *Deuteronomy*, pp. 354-355; R. D. NELSON, *Deuteronomy*, pp. 219-221.

<sup>167</sup> Cf. S. R. DRIVER, *A Critical*, pp. 206-207; P. C. CRAIGIE, *The Book of Deuteronomy*. Grand Rapids: B. Eerdmans, 1976, pp. 251-253.

17,14 traz uma perceptível fórmula de início; Dt 17,13 traz um fraseado bastante utilizado no livro do Deuteronômio para concluir uma série de leis ordenadas: “e todo o povo ouça, tema e não haja presunçosamente outra vez” [וְכָל-הָעָם יִשְׁמְעוּ וַיִּרְאוּ וְלֹא יִזְדוּן עוֹד]<sup>168</sup>.

Portanto, em relação às duas unidades precedentes, há um elo linguístico e uma progressão temática. Contudo, cada uma das três perícopes tem um foco temático exclusivo. Os termos, os personagens e a geografia indicada nas duas perícopes precedentes diferem significativamente da perícope sobre a “lei do rei”. Por sua vez, essas perícopes precedentes não mencionam “rei”, “reinado” ou “trono”.

Além disso, o fraseado “conclusivo” de Dt 17,13, contrastando com a fórmula de início de Dt 17,14, evidencia que esses dois versículos marcam a fronteira das respectivas unidades as quais pertencem. É precisamente entre esses dois versículos que o TM traz uma *Setumá*. Tomadas em conjunto, essas razões reforçam a conclusão de que a partir de 17,14a, o texto seja tratado como uma unidade literária distinta das unidades precedentes.

Da mesma forma, há elementos que favorecem que se veja Dt 18,1-8 como uma unidade subsequente distinta da perícope sobre a “lei do rei”. Na verdade, a diferença pode ser vista logo a partir de Dt 18,1.

Os três termos que caracterizam a “lei do rei” (rei, trono e reinado) estão ausentes em Dt 18,1-8. Este texto gira em torno dos direitos dos sacerdotes com credenciais levíticas<sup>169</sup>.

As palavras “levita” e “sacerdote” aparecem uma única vez na “lei do rei”; em Dt 18,1 e 3 é mencionado, no total, três vezes a palavra “sacerdote”. Além disso, das quatro menções a “levita”, que ocorrem nos vv. 1-8, duas já estão no v. 1. O termo “herança” [נַחֲלָה], que justifica os direitos do levita, ocorre quatro vezes nos vv. 1 e 2. Isso indica nitidamente a mudança temática e de personagens que ocorre depois de Dt 17,20c e a partir de Dt 18,1.

Portanto, considerando os termos recorrentes e a nítida mudança de tema, conclui-se que em Dt 18,1 tem início uma unidade literária distinta da perícope que legisla sobre o rei, que terminou em 17,20c, exatamente onde ocorre a *Setumá*.

<sup>168</sup> Fraseado semelhante também ocorre em Dt 13,12; 19,20 e 31,12; sempre como conclusão de uma série de leis.

<sup>169</sup> Cf. R. D. NELSON, *Deuteronomy*, pp. 228-229.

b) *Unidade do texto*

A “lei do rei” pode ser considerada uma “unidade intencional” em sua forma final. Contudo, são muitas as possibilidades de enxergar nela diversas camadas ou acréscimos, transformando-a num material consideravelmente fragmentado e dissolvido. No entanto, uma exagerada dissecação, além de causar uma improdutiva multiplicação de hipóteses para a datação relativa, também pode trazer maior insegurança e arbitrariedades no momento da datação absoluta.

Mesmo diante de tais ressalvas, a “lei do rei” não pode ser considerada um texto completamente homogêneo. Há certo consenso entre os exegetas de que pelo menos os versículos 18 e 19 não faziam parte da primeira redação da camada básica da unidade literária<sup>170</sup>.

Em geral, três razões principais são apresentadas para isto. Em primeiro lugar, está a ordem para fazer a “cópia desta torá”, no versículo 18. Esta expressão é tomada como alusão ao Código Deuteronomico. Assim, “claro está que a referência ao próprio Código Deuteronomico... não pode ter sido parte da formulação mais antiga deste livro. A referência reflexiva só pode pertencer a uma fase posterior”<sup>171</sup>.

Em segundo lugar, nota-se que, se os versículos 18 e 19 fossem retirados do texto, o versículo 20 seria uma continuação e conclusão natural para o versículo 17<sup>172</sup>. Isto pode ser demonstrado como segue:

E não multiplicará para ele mulheres, e não desviará o seu coração; e prata e ouro não multiplicará para ele muito [v. 17]; para não elevar seu coração acima de seus irmãos, e para não desviar do mandamento para a direita ou para a esquerda. Para que assim ele prolongue os dias sobre seu reinado e de seu filho dentro de Israel [v. 20].

Neste exemplo, pode-se notar que o v. 17 menciona os deveres e o v. 20 explica os motivos. Esses versículos não precisam dos vv. 18 e 19 para terem sentido completo. O contrário, porém, não daria o mesmo resultado, ou seja, os vv. 18 e 19 necessitam do contexto maior da perícopes para fazer sentido. Eles não demonstram ter vida independente.

Em terceiro lugar, os vv. 18 e 19 são os únicos com sentenças ou dever positivo para o rei<sup>173</sup>.

<sup>170</sup> Assim F. CRÜSEMANN, *A Torá*, pp. 229-231; G. VON RAD, *Deuteronomy*, p. 119; R. D. NELSON, *Deuteronomy*, p. 216; A. D. H. MAYES, *Deuteronomy*, p. 273.

<sup>171</sup> Cf. F. CRÜSEMANN, *A Torá*, p. 329.

<sup>172</sup> Nas palavras de A. D. H. MAYES (*Deuteronomy*, p. 273): “[the] v. 20 follows naturally on v. 17, it is very likely that these verses [i.e. 18-19] are a deuteronomistic addition”.

O versículo 14 introduz a “lei do rei” de forma casuística e, a partir do v. 15d até o fim do v. 17, pode se dividir o texto em 9 proposições. O advérbio de negação “לֹא” está presente em sete dessas proposições! No versículo 20, que se divide em três proposições, ocorre a partícula negativa “לֹא” nas duas primeiras.

Portanto, a ausência de qualquer partícula ou sentença negativa nos versículos 18 e 19 faz com que se destoe, claramente, do restante da unidade.

Pode-se acrescentar ainda outro fator que fortalece as razões anteriores. Desde o versículo 14 até o 17, todos têm o *yiqtol* presente na primeira e na última proposição de cada versículo. O versículo 20 não tem *yiqtol* no início, mas traz o *yiqtol* na última proposição. Os versos 18 e 19 são os únicos que “quebram a regra”. Nenhum deles começa ou termina com o *yiqtol*. Isto só ocorre em 19c, na penúltima proposição do versículo. Por sua vez, o versículo 18 traz somente o *weqatal*. Esta constatação nesses dois versículos aponta para uma evidente mudança de perspectiva e até de estilo.

Em suma, os motivos para considerar os versículos 18 e 19 como adição posterior à “lei do rei” são, em primeiro lugar, a menção de “cópia desta torá”, pressupondo a existência do Código Deuteronomico; em segundo lugar, o fato de que o versículo 17 teria uma continuação e conclusão natural no v. 20. Os versículos 18 e 19 não têm sentido claro separados da unidade; em terceiro lugar, a constatação de que somente os versículos 18 e 19 trazem um dever do rei formulado em sentenças positivas. Acrescente-se, ainda, uma quarta razão que é a forma única como o *yiqtol* é usado nesses versículos em contraste com o restante da perícope.

Diante dessas razões (ainda que não sejam provas absolutas), pode-se admitir que o texto base da “lei do rei” deve ser Dt 17,14-17.20. Os versículos 18 e 19 entraram no texto como adição posterior. Contudo, esses versículos acrescentados não constituem um material essencialmente heterogêneo em relação ao texto base, mas tornam a “lei do rei” uma unidade compósita.

Há ainda um último elemento a ser analisado quanto à unidade do texto. Há quem defenda que o v. 18b sofreu a interpolação da expressão: מִלְפָּנֵי הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם [diante dos sacerdotes levitas]<sup>174</sup>. Há pelo menos três razões que endossam essa conclusão.

<sup>173</sup> Cf. A. D. H. MAYES, *Deuteronomy*, p. 273.

<sup>174</sup> Cf. T. RÖMER, *A Chamada*, p. 140, n. 69.

Em primeiro lugar, a exata expressão só ocorre mesmo em Dt 17,18b em todo o TM<sup>175</sup>. Essa razão sozinha não prova que tal expressão não fazia parte do conteúdo básico do versículo 18, mas abre a possibilidade para o questionamento.

Em segundo lugar, Dt 17,18b é uma das proposições de maior número de palavras na perícopa, e o sentido básico do restante do segmento não sofreria dano algum com a retirada dessa expressão. Isto pode ser visto numa leitura comparativa dos vv. 18b e 19a, primeiro na versão “longa” atual e, depois, na forma mais curta, sem a presença da suposta adição.

Assim, na forma atual, ou “alongada”, o exemplo é como segue:

[v.18b] *Escreverá para ele a cópia desta lei sobre um livro diante dos sacerdotes levitas.* [v.19a] *E estará com ele...*

Retirando a parte considerada adição, a leitura seria da seguinte forma:

[v.18b] *Escreverá para ele a cópia desta lei sobre **um livro*** [v.19a] *E estará com ele...*

Nota-se que 19a (e estará com ele...) se refere a “livro”. Não há nenhuma necessidade da expressão “diante dos sacerdotes levitas” para fazer sentido.

Em terceiro lugar, caso a análise acima esteja correta, pode-se inferir uma razão *extratextual* para a interpolação no v.18b. Ela pode ter sido motivada por um compromisso entre a escola sacerdotal e a escola deuteronomista<sup>176</sup>. Mas isso deverá ser mais bem explicado na análise redacional.

Em suma, a expressão “diante dos sacerdotes levitas” tem duas razões textuais para ser considerada uma adição: a) é uma expressão que não torna a ocorrer no livro do Deuteronômio nem em nenhum lugar no TM; b) a expressão pode ser retirada sem causar dano à compreensão do segmento. Na verdade, 18b flui mais naturalmente para 19a sem a presença de tal expressão. Além disso, um compromisso entre a corrente sacerdotal e a deuteronomista pode ser uma razão *extratextual* para tal adição.

Portanto, os versículos 18 e 19 são uma adição à camada básica da “lei do rei”. O segmento 18b também sofreu uma adição. As adições, porém, não criam

<sup>175</sup> Contudo, “הַכְּתִיבִים הַלְלוֹתֵם” sem “מִלְפָּנָיִם” ocorre em Dt 17,9; 24,8; Js 8,33; 1Cr 9,2 e 2Cr 5,5.

<sup>176</sup> Cf. T. RÖMER, *A Chamada*, p. 178.

contradições dificultando a compreensão. Isso caracteriza a perícopes como unidade compósita, mas não como um texto heterogêneo<sup>177</sup>.

### 3.3.

#### Elementos formais e estrutura de Dt 17,14-20

##### a) Elementos formais

O elemento formal de muito destaque na “lei do rei” é a relação da segunda com a terceira pessoa. A segunda pessoa do singular, expressa na maioria das vezes em sufixos, somente ocorre nos vv. 14 e 15. A segunda pessoa do plural, ocorre somente no v. 16. A partir do v. 17 até o v. 20 aparece somente a terceira pessoa. Nos versículos anteriores ao v. 17, a terceira pessoa também aparece, mas só após o v. 17 ela é exclusiva. Tanto para a segunda como para a primeira pessoa, a ocorrência do singular masculino é predominante.

Outro elemento, já mencionado acima, mas que parece emoldurar a *camada básica* da perícopes, é o fato de que todos os versículos dessa camada têm o *yiqtol* em sua última proposição. Além disso, do versículo 14 até o versículo 17, o *yiqtol* também está na primeira proposição de cada versículo.

A “lei do rei” está “sintaticamente” marcada pela perspectiva futura. Isto pode ser verificado pelo fato de que os verbos só ocorrem conjugados no *yiqtol* e *weqatal*. O primeiro ocorre 12 vezes, e o segundo, 8 vezes.

Em 11 ocorrências, o *yiqtol* não ocupa a primeira posição, o que é a principal característica do discurso<sup>178</sup> e a maneira comum de expressar a perspectiva futura. O v. 14 inicia com a sequência sintática “*x-yiqtol*”<sup>179</sup>, e é sucedido por quatro ocorrências de *weqatal*. A mesma sequência ocorre nos vv. 18 e 19, como se fossem uma espécie de novo “começo sintático” da perícopes. Essa inter-relação de *yiqtol* com *weqatal* é a forma sintática mais explícita de se discursar com vistas para o futuro<sup>180</sup>.

O *yiqtol*, além de caracterizar discurso e perspectiva futura, exerce, nas proposições nominais complexas, outra marca relevante na perícopes. Aceita-se aqui

<sup>177</sup> Há quem determina a camada básica da “lei do rei” fazendo “cortes” também nos versículos 16 e 17 (cf. F. CRÜSEMANN, *A Torá*, p. 329, n.153); em análise mais radical dessa perícopes, somente se aceita como camada básica os vv. 16-17\* (assim, F. GARCIA LÓPEZ, “Le Roi”, pp. 277-297; particularmente, pp. 282-287), mas não há razões linguísticas suficientes para se admitir isso.

<sup>178</sup> Cf. A. NICCACCI, *Sintaxis*, §§ 7. 24.

<sup>179</sup> Define-se aqui “x” como qualquer elemento distinto de *waw* que preceda o verbo finito (Cf. A. NICCACCI, *Sintaxis*, § 6).

<sup>180</sup> Cf. A. NICCACCI, *Sintaxis*, §55.1

que uma proposição é nominal complexa quando o verbo é precedido de qualquer elemento distinto de *waw*<sup>181</sup>, inclusive quando precedido de ׀ ou ׀ן.

Na “lei do rei”, o *yiqtol* ocorre 11 vezes não ocupando a primeira posição (i.e. *yiqtol* indicativo). Soma-se a isso o fato de que a partícula negativa ׀, que aparece 7 vezes na unidade, só ocorre precedendo o *yiqtol*. A importância disso é que o *yiqtol* indicativo, inclusive quando precedido de ׀, é o modo sintático próprio para expressar deveres<sup>182</sup>.

Portanto, a observação demonstra que a “lei do rei” está *sintaticamente* caracterizada como discurso de perspectiva futura, marcada por uma construção própria para exprimir deveres.

### b) Estrutura

É possível perceber dois elementos fundamentais que caracterizam a organização da “lei do rei”. Em primeiro lugar, está a forma lógica e até progressiva no desenvolvimento do tema. Em segundo lugar, mas não menos importante, estão os termos do mesmo campo semântico, ou seja, os termos régios, em torno dos quais o tema se desenvolve.

Os termos principais são como a estrutura óssea; a forma como o texto se desenvolve em torno deles são como os tendões e os músculos da perícope.

O versículo 14, como desejo de povo eleito, descreve as ações na seguinte sequência: “entrar... possuir... habitar... e dizer [quero por sobre mim um rei]”. Os versículos 18 e 19 também parecem manter uma sequência progressiva e lógica nas ações descritas: “[quando ele] assentar... escreverá... lerá... [e assim] aprenderá...”.

Da mesma forma, os versículos que listam os deveres são intercalados com justificativa. O rei não deverá fazer ninguém voltar ao Egito porque YHWH disse que isso jamais deveria ser feito (v. 16cd). O monarca não deve multiplicar mulheres porque isso faria seu coração se desviar (v. 17ab). Ele deve ler a Torá todos os dias, porque assim ele saberá temer a YHWH (v. 19c). Finalmente, a obediência é para que o coração do rei não se eleve (v. 20a) e ele não se desvie (v. 20d).

Os termos principais da perícope: “rei”, “reinado” e “trono”, também são fundamentais. Nos vv. 14 e 15, a palavra מֶלֶךְ ocorre três vezes. Logo no início da camada posterior, no v. 18, ocorrem as palavras מֶלְכָּךְ וְכִסֵּא. Esta última torna a ocorrer no v. 20. A perícope tem o total de 7 versículos e constata-se que em quatro

<sup>181</sup> Cf. A. NICCACCI, *Sintaxis*, § 6.

<sup>182</sup> Cf. A. NICCACCI, *Sintaxis*, §55.1.

deles ocorrem os termos régios. No total, “rei”, “trono” e “reinado” ocorrem seis vezes.

Os demais versículos, contudo, ainda que não mencionem os termos régios propriamente ditos, através da segunda e terceira pessoas gramaticais, que ocorrem principalmente nos sufixos e nas formas verbais, na maioria das vezes fazem alusão principalmente a מֶלֶךְ. Isto demonstra que especialmente “rei” é o termo que orienta todo o desenvolvimento da perícópe. Mesmo os termos, “trono” e “reinado”, são coadjuvantes e só têm sentido na sua relação com “rei”. Este é o único termo que, se for retirado, deixaria todo o texto sem sentido. Portanto, “rei” é o termo principal organizador da perícópe e, junto com ele, os termos “trono” e “reinado”.

Assim, a forma como as ações estão articuladas, o termo central “מֶלֶךְ” e os termos “coadjuvantes” indicam o caminho para uma estruturação adequada, que pode ser dividida em duas partes principais: a) nos versículos 14 e 15, o texto gira entorno do que pode ser intitulado de: “o estabelecimento do rei”; b) do versículo 16 ao 20, encontram-se: “os deveres do rei”. Esta parte ainda pode ser dividida em deveres negativos, seguidos de um dever positivo. O v. 20 conclui a perícópe, ressaltando os objetivos últimos e a recompensa pela obediência do rei aos deveres prescritos para ele.

Com base nessas considerações, a estrutura do texto pode ser esboçada da seguinte forma<sup>183</sup>:

#### A. ESTABELECIMENTO DE UM REI (v. 14-15)

1. Condições para o estabelecimento de um rei (v. 14)
  - a. Ambiente para estabelecer um rei (v. 14abc)
  - b. O pedido do povo por um rei (v. 14de)
2. O apontamento de um rei com duas qualificações (v. 15)
  - a. primeira qualificação: escolhido por YHWH (v. 15ab)
  - b. segunda qualificação: somente alguém dentre os israelitas (v. 15cd)

#### B. OS DEVERES DO REI (v. 16-20)

1. Três deveres negativos de um rei (v. 16-17)
  - a. primeira proibição: não multiplicar cavalos (v. 16)

<sup>183</sup> Cf. S. JUNG, *The Judicial System*, pp. 161-162.

- b. segunda proibição: não multiplicar esposas (v. 17ab)
- c. terceira proibição: não multiplicar prata e ouro (v. 17cd)
- 2. Duas etapas do dever positivo do rei enquadradas (v. 18-19)
  - a. cenário da execução do dever (v. 18a)
  - b. primeira etapa do dever: fazer a cópia da lei (v. 18b-19a)
  - c. segunda etapa do dever: ler a lei todos os dias (v. 19b)
  - d. propósito do dever (v. 19cd)
- 3. Dois objetivos últimos e recompensa da obediência do rei aos deveres (v. 20)
  - a. primeiro objetivo: não elevar o coração (v. 20a)
  - b. segundo objetivo: não desviar do mandamento (v. 20b)
  - c. recompensa pela obediência do rei aos deveres (v. 20c)

A estrutura disposta desta maneira valoriza a progressão dentro da perícope. Além disso, essa estrutura mantém o termo “rei” como o fator central para o desenvolvimento e organização do texto.

### 3.4.

#### **Aspectos redacionais de Dt 17,14-20**

Não obstante se perceba a estrutura lógica e até coesa do texto, a análise da constituição do texto revelou que a camada básica da unidade provavelmente não continha, no primeiro momento, os versículos 18 e 19. Além disso, o v. 18b recebeu uma nova adição da expressão “diante dos sacerdotes levitas”. A datação absoluta dessas camadas representa talvez o maior desafio para o presente estudo. Isto se deve ao fato de que há diversas possibilidades, mas cada uma com argumentos plausíveis, porém não conclusivos.

Será necessário aqui sintetizar os argumentos que defendem (a) a datação pré-exílica da “lei do rei”; (b) a datação pré-exílica especificamente para Dt 17,18-19; (c) a datação exílica da “lei do rei”; (d) a conciliação entre a datação pré-exílica e exílica; e (e) a datação pós-exílica do v. 18b.

A hipótese que finalmente será proposta e admitida aqui é que houve três momentos mais ou menos bem definidos para a redação de cada uma das três camadas da “lei do rei”. Primeiro, a camada básica (Dt 17,14-17.20) pode ser datada no período josiânico, tendo como referência o ano de 622 a.C. Segundo, os vv. 18 e 19 podem ser datados no período do exílio, entre 586 a.C., e 539 a.C. Finalmente, a adição no v.18b deve ter sido inserida na “lei do rei” quando se iniciou uma edição da

Torá com o fim de torná-la base ideológica para o judaísmo nascente. Neste caso, toma-se como referência o ano de 400 a.C.

*a) A datação pré-exílica*

Para a datação no período pré-exílico, assume-se que a composição da “lei do rei” coincide com a reforma Josiânica em 622 a.C., pelos seguintes motivos:

I) O cenário descrito na “lei do rei” corresponde aos acontecimentos históricos subsequentes ao assassinato de Amon e a posse de Josias (cf. 2Rs 21,24; 23,30). Nessa ocasião, “o povo decide que quer um rei, empossa-o e seu poder emana deste povo. Mas ele se atém à dinastia davídica tradicional... dela também o povo escolhe, por ocasião da morte de Josias, o mais adequado em termos políticos”<sup>184</sup>.

II) A datação pré-exílica apoia-se ainda naquilo que está pressuposto em cada “introdução historizante”<sup>185</sup> aos mandamentos (i.e. Quando entrares na terra...). Essa introdução também aparece em outros mandamentos como a proibição da magia (cf. Dt 18,9.10) e da adoração a ídolos (cf. Dt 12,29.30). Entende-se que a obediência concreta a esses mandamentos parece depender de uma real posse da terra. O Êxodo e a posse da terra seriam “tanto em termos teológicos quanto objetivos, as *pressuposições* da validade dos mandamentos de YHWH”<sup>186</sup>. Conclui-se que tais mandamentos não contam com a vida fora da terra.

Contra aqueles que defendem a datação exílica para a “lei do rei”, argumenta-se que, por causa das proibições e mandamentos com introdução historizantes, eles têm que se defrontar com a seguinte pergunta: “será que a intenção é que tudo isto é permitido a Israel enquanto não tiver a posse daquela terra?”<sup>187</sup> Partindo deste questionamento, supõe-se que é mais coerente entender que a validade de tais mandamentos e proibições “só pode significar que, quando a lei foi formulada, a posse da terra era inquestionável”<sup>188</sup>. Com base nisso, acredita-se que uma datação exílica para a “lei do rei” estaria excluída, pois a validade de tais leis historizantes supostamente indicam a posse da terra e a liberdade de Israel de modo uniforme.

III) A Datação da “lei do rei” no pré-exílio advém também do entendimento de que ela não tem uma visão negativa da monarquia em geral, mas teria sido

<sup>184</sup> F. CRÜSEMANN, *A Torá*, p. 329.

<sup>185</sup> Cf. F. CRÜSEMANN, *A Torá*, p. 294.

<sup>186</sup> F. CRÜSEMANN, *A Torá*, p. 296. Grifo do autor.

<sup>187</sup> F. CRÜSEMANN, *A Torá*, p. 296.

<sup>188</sup> F. CRÜSEMANN, *A Torá*, p. 296.

formulada contra um rei específico: Salomão. Pois foi ele quem multiplicou prata e ouro (cf. 1Rs 10,21.27), teve muitas esposas (cf. 1Rs 11,1-3) e comercializou cavalos com o Egito (cf. 1Rs 10,26.28-29). Junto a isso, acrescenta-se que o rei Josias foi o único que demonstrou claramente uma atitude *anti-Salomônica* quando destruiu os altares que Salomão construía para suas esposas (cf. 2Rs 23,13)<sup>189</sup>. Ou seja, se a “lei do rei” está refletindo as ações de Josias, entende-se que ela deve ter sido redigida em sua época, e não depois dele.

IV) Há ainda uma quarta razão para datar a “lei do rei” no pré-exílio, mas ela destoa um pouco desta terceira razão acima. Argumenta-se que o texto da “lei do rei” reflete uma tentativa dos deuteronomistas, da elite judaíta, de limitar o poder do rei<sup>190</sup>. A conclusão é que essa tentativa só faria sentido no pré-exílio enquanto ainda havia rei.

*b) Datação pré-exílica especificamente para Dt 17,18-19.*

A datação pré-exílica é advogada também para a segunda camada redacional (vv. 18 e 19). O ponto de partida para essa opinião ‘criativa’ é o texto de Jr 8,8 onde se atesta que em Jerusalém havia uma Torá por escrito antes do exílio, conhecida por este termo. “O mais tardar, com o ‘achado do livro’ em 2Rs 22, Josias, sentado no trono, tem a Torá escrita nas mãos, e está sujeito a ela assim como todo o povo (cf. 2Rs 23,1-3)”<sup>191</sup>. Diante disso, entende-se que os vv. 18 e 19, que ordenam a cópia da Torá, podem perfeitamente ter sido redigidos no pré-exílio.

Partindo desse argumento, há ainda duas maneiras distintas de essa “escola pré-exílica” lidar com os versículos 18 e 19. Primeiramente, nega-se que esses versículos sejam uma segunda camada redacional na “lei do rei”. Neste caso, esses versículos são enquadrados nos argumentos acima e também datados em 622 a.C. Em segundo lugar (e talvez menos insensato), busca-se uma data alternativa após 622 a.C., mas antes de 586 a.C.

Para a primeira posição, a datação josiânica (i.e. 622 a.C.), parte-se da perspectiva de que o dever de escrever e ler a Torá não teve a função de restringir, mas de legitimar a reforma religiosa promovida por Josias. Dá-se importância ao fato de que as ações de Josias baseiam-se no livro da lei encontrado no templo. Argumenta-se, por causa disso, que é razoável assumir que, pelo fato do rei estar

<sup>189</sup> Cf. M. WEINFELD, *Deuteronomy*, p. 168; S. JUNG, *The Judicial System*, pp. 206-207.

<sup>190</sup> Cf. P. DUTCHER-WALLS, “The circumscriptions”, p. 616.

<sup>191</sup> F. CRÜSEMANN, *A Torá*, p. 331.

sujeito à mesma lei, ele teria autoridade para requerer que o povo também obedecesse<sup>192</sup>. Neste caso, a “lei do rei” (especialmente os vv. 18 e 19), teria servido para legitimar as ações de Josias.

A possibilidade de os versículos 18 e 19 terem sido usados para legitimar as ações de Josias é tomada como suficiente para ignorar intencionalmente a relevância de evidências textuais e sintáticas, e com isso defender uma redação única de toda a perícopes sobre a “lei do rei” em 622 a.C.

Há, contudo, uma segunda maneira, relativamente mais sóbria de defender uma data pré-exílica para os versículos 18 e 19, mas sem negar que eles são fruto de uma segunda redação. Há dois passos fundamentais para lograr essa proeza. O primeiro passo é relativizar o impacto do exílio sobre redações e redatores do livro do Deuteronômio como um todo. Para isso, outras datas anteriores ao exílio são apresentadas como melhores candidatas. O segundo passo é enquadrar Dt 17,18-19 em alguma dessas datas em décadas após 622 a.C., mas antes de 586 a.C.

As datas e eventos impactantes pré-exílicos, que supostamente justificam as ações redacionais no livro do Deuteronômio, antecedem a Josias e avançam para além dele. Esses eventos são:

A redução de Judá à área urbana de Jerusalém, o conseqüente exílio de parte da população, o domínio estrangeiro temporário (701) e a reversão desta situação em data desconhecida, o início do governo de Josias (639), o recuo do domínio assírio na palestina (a partir de mais ou menos 626 a.C.), a morte de Josias (609), o domínio egípcio e o governo de Joaquim (a partir de 609), a transferência para os neobabilônicos (605), a primeira revolta e seu fracasso (598), a época de Sedecias e, por fim, a segunda revolta (586), a época de Godolias e, depois, o período do exílio<sup>193</sup>.

Estas mudanças múltiplas e rápidas de eventos políticos são consideradas fundamentais e suficientes para se justificar a redação de Dt 17,18-19 como uma segunda camada redacional da “lei do rei” concluída, porém, antes do exílio. Entende-se que é muito artificial analisar e datar a “lei do rei” (e o restante do livro do Deuteronômio) apenas com base em “situação pré-exílica” *versus* “situação exílica”. Depois de enaltecer e se apoiar nessas datas pré-exílicas alternativas listadas

<sup>192</sup> Nas palavras de S. Jung (*The Judicial System*, p. 200): “It is reasonable to assume that because the king is restricted to same law, the king is justified in requiring that the people obey it, too. The regulation concerning the royal tasks in Deut 17:18-20, therefore, signifies the administrative centralization of justice by granting the monarchy a divinely authorized to control the people under YHWH’s law”.

<sup>193</sup> F. CRÜSEMANN, *A Torá*, p. 302.

acima, supõe-se que os vv. 18 e 19 teriam sido inseridos na “lei do rei” em alguma dessas datas, algumas décadas depois de 622 a.C.<sup>194</sup> Assume-se que “exatamente as camadas claramente mais tardias da lei acerca do rei podem ser entendidas muito melhor como complementações e atualizações do período entre 640 e 586 a.C.”<sup>195</sup>

### c) A datação exílica

Contrariando as conclusões acima, há autores que preferem datar a “lei do rei” no período do exílio (586-539 a.C.).

Contra a datação pré-exílica argumenta-se que a “lei do rei” seria estranha em uma edição josiânica do livro do Deuteronômio porque não tem nenhum paralelo em outros códigos de leis do AOP<sup>196</sup>. Enquanto nestes códigos o rei tem a autoridade suprema, não há nada no ofício prescrito na “lei do rei” que indica ser ele algo mais que um ser humano mortal comum<sup>197</sup>.

A isso, somam-se três motivos para se negar uma redação pré-exílica: (1) os juízes e oficiais nas cidades de Israel são apontados pelo povo, e não pelo rei ou uma suprema autoridade política como no AOP (cf. Dt 16,18-17,7); (2) somente os sacerdotes levitas e os juízes exercem um papel significativo na corte central, sem jamais mencionar o rei como uma autoridade suprema (cf. Dt 17,8-13). Não há indicação de que o rei tenha o direito de alterar ou estabelecer as leis que regem a nação, mas ao invés disso, ele também tem de obedecer e se submeter à Torá<sup>198</sup>; (3) seria muito improvável que os deuteronomistas restringissem tão abertamente o poder do rei numa “publicação oficial”<sup>199</sup>.

Diante desses argumentos, alguns concluem que a “lei do rei” foi integralmente redigida em Babilônia durante o exílio como uma *constituição utópica*<sup>200</sup>.

Outra alternativa, para justificar a composição da “lei do rei” no período exílico, é vê-la como “uma introdução à história do fracasso da monarquia, como vem

<sup>194</sup> Cf. F. CRÜSEMANN, *A Torá*, p. 378.

<sup>195</sup> F. CRÜSEMANN, *A Torá*, p. 332.

<sup>196</sup> Cf. T. RÖMER, *A Chamada*, p. 83.

<sup>197</sup> S. Jung (*The Judicial System*, p. 134) não concorda com tais argumentos, mas faz um resumo das principais ideias de outros autores. Contudo, ele se apega aos argumentos a favor de uma única redação e datação pré-exílica e ignora, por completo, as evidências textuais de adições redacionais.

<sup>198</sup> Cf. S. JUNG, *The Judicial System*, p. 134.

<sup>199</sup> Cf. T. RÖMER, *A Chamada*, p. 83.

<sup>200</sup> Cf. P. D. MILLER, *Deuteronomy*, p. 147; R. D. NELSON, *Deuteronomy*, p. 216; P. KRAMER, *Origem*, pp. 34-35.

relatado na edição exílica dos livros de Samuel e Reis”<sup>201</sup>. Uma vez aceito que a “lei do rei” foi escrita com essa função, também se aceita que sua redação aconteceu em algum momento entre 586 a.C., e 539 a.C.

*d) Conciliação entre a datação pré-exílica e exílica*

Parece prudente fazer aqui um posicionamento diante das duas principais possibilidades expostas acima. Ou seja, a perícopes sobre a “lei do rei”, com pelo menos duas camadas principais (i.e. a camada básica: vv. 14-17.20; a segunda camada vv. 18-19), é obra pré-exílica ou exílica?

A identificação das camadas redacionais, que surgiu da análise da constituição do texto<sup>202</sup>, não favorece uma resposta do tipo ou “isto” ou “aquilo”.

Os argumentos a favor da datação pré-exílica, em parte, podem ser aplicados à camada básica da “lei do rei”. É perfeitamente possível harmonizar a camada básica do texto com os eventos históricos relacionados com a posse de Josias e sua política anti-salomônica. Essa camada básica se enquadraria com a suposição de que o destinatário da lei habitava na *terra*. É possível também supor que, com a composição do texto, de alguma forma, pretendia-se restringir o poder do rei Josias. Essa possibilidade, entretanto, deverá ser mais bem analisada no comentário aos “beneficiários dos deveres negativos do rei”<sup>203</sup>.

Contudo, datar a “lei do rei” totalmente no contexto da reforma de Josias, inclusive os versículos 18 e 19, é um ato de ignorância intencional e desnecessária. A análise da constituição do texto permite considerar tal suposição como improvável. Mas também, datar esses versículos em algum momento após 640 a.C., mas antes de 586 a.C., é uma opinião talvez mais criativa do que justificável.

É plausível pressupor que para cada redação tenha havido algum evento histórico-político relevante e impactante que serviu de motivação e justificativa para o texto-base ter sido alterado. Mas ainda que tenha havido diversas alterações políticas entre a reforma josiânica em 622 a.C., até o exílio em 586 a.C., será que algum desses eventos exerceu tanto impacto quanto o próprio exílio? Se existem motivos para eleger algum momento importante antes de 586 a.C., para a datação da segunda camada da “lei do rei”, será que algum desses momentos supera a importância e impacto sócio-político-religioso que teve o exílio babilônico?

<sup>201</sup> T. RÖMER, *A Chamada*, p. 83.

<sup>202</sup> Cf. pp. 55-58 acima.

<sup>203</sup> Cf. pp. 95-101 a baixo.

Neste ponto, parece válido considerar de algum valor os argumentos já apresentados a favor de uma datação exílica. Não parece razoável, porém, datar a composição de toda a “lei do rei” apenas no exílio porque isso (1) minimiza a existência da camada redacional que precedeu os vv. 18-19; (2) ignora todas as razões plausíveis de uma datação anterior ao exílio; e (3) nega a possibilidade de que a “lei do rei” possa ter tido de fato um papel prático e útil no contexto da reforma josiânica.

Portanto, aceita-se aqui que pelo menos a camada básica da “lei do rei” (i.e., Dt 17,14-17.20) deve ter sido composta no contexto da reforma josiânica em 622 a.C. Para isso se embasa parcialmente na plausibilidade dos argumentos dos que optam pela datação pré-exílica. Todavia, a segunda camada redacional (i.e. vv. 18 e 19) é aqui datada no período do exílio (586-539 a.C.). Isto se embasa também parcialmente nos argumentos já apresentados dos que preferem a datação exílica.

Assim, admite-se que a camada básica da “lei do rei” deve ter tido um papel útil no contexto da reforma josiânica. Mas pelo simples fato de os vv. 18-19 serem situados no exílio, já é suficiente para se admitir que a “lei do rei” também traz elementos utópicos.

*e) A datação pós-exílica do v. 18b.*

Quanto à datação do acréscimo no versículo 18 (i.e.: diante dos sacerdotes levitas) tem que se partir do fato óbvio de que ele faz parte da terceira fase de crescimento do texto, como foi definido na análise da constituição do texto. Se é plausível datar a segunda camada (Dt 17,18-19) no exílio, então a terceira camada, a interpolação no v. 18b, somente pode ser situada após o exílio.

A pergunta que surge aqui é: qual seria o momento, após o exílio, que poderia ter propiciado e até motivado essa última adição na “lei do rei”? Postula-se que esse momento deve ser situado por volta de 400 a.C., quando iniciou a edição da Torá com o fim de torná-la a base ideológica para o judaísmo nascente<sup>204</sup>.

Até a primeira metade do período persa, 450 a.C., já deve ter ocorrido significativas transformações na religião judaíta que podem ter motivado edições pós-exílicas<sup>205</sup>. Aceita-se que desde o início do século IV a.C., o livro do Deuteronômio sofreu adições<sup>206</sup>. Dentre as adições, supõe-se que esteja Dt 10,8-9, que fala

<sup>204</sup> Cf. T. RÖMER, *A Chamada*, p. 166.

<sup>205</sup> Cf. T. RÖMER, *A Chamada*, p. 166.

<sup>206</sup> Cf. P. KRAMER, *Origem*, p. 37.

justamente da escolha da tribo de Levi para o serviço do culto<sup>207</sup>. Contudo, acredita-se que no fim da primeira metade do período persa, cerca de 400 a.C., é que se iniciou a edição da Torá com o fim de torná-la base ideológica para o judaísmo nascente<sup>208</sup>.

Nesse momento, teria acontecido um compromisso entre a escola sacerdotal e a escola deuteronomista. Aquilo que tais grupos haviam produzido no passado, precisou agora ser editado de uma forma que fosse aceito a ambos<sup>209</sup>.

Esse período parece ter elementos sociais suficientes para justificar que em um texto deuteronomista, como a “lei do rei”, que teria tido sua última redação no exílio, recebesse então o acréscimo de “diante dos sacerdotes levitas”.

Assim, partindo da suposição de que o compromisso entre as duas escolas exigiu algum ajuste textual nesse período, pode-se aceitar aqui que o acréscimo no v.18b também ocorreu nessa época, por volta de 400 a.C.<sup>210</sup>

Em síntese, é plausível datar a camada básica da “lei do rei” (vv.14-17.20) no contexto da reforma Josiânica em 622 a.C. Sua segunda camada (vv.18-19), no período exílico (586-539 a.C.). Por fim, o acréscimo em 18b pode ser datado por volta de 400 a.C.

### 3.5.

#### Contexto vital e gênero literário de Dt 17,14-20

##### a) Gênero literário de Dt 17,14-20

Uma análise da história da pesquisa indica que pouca atenção foi e tem sido dada ao gênero literário de Dt 17,14-20<sup>211</sup>. Estudiosos geralmente classificam o texto simplesmente como “lei real”, ou “princípios políticos em forma de uma lei real”, mas também já se sugeriu tomar a perícope como uma “propaganda política” ou até como uma “exortação moral religiosa”<sup>212</sup>. Outras tentativas já caracterizaram a “lei do rei” como sendo, ao menos em parte, uma “lei apodítica” elaborada em forma de “lei histórica” ou então de “monólogo”<sup>213</sup>.

<sup>207</sup> Cf. P. KRAMER, *Origem*, p. 37.

<sup>208</sup> Cf. T. RÖMER, *A Chamada*, p. 166.

<sup>209</sup> Cf. T. RÖMER, *A Chamada*, pp. 178-179.

<sup>210</sup> Cf. T. RÖMER, *A Chamada*, p. 140 n. 70. T. Römer assume que esse acréscimo pode ser do final do período persa ou até do início da época helenística.

<sup>211</sup> Nas palavras de F. GARCIA LÓPEZ (“Le Roi”, p. 278): “Dans l’histoire de la recherche, on a prêté peu d’attention à la forme ou au genre de Dt 17,14-20”.

<sup>212</sup> Cf. F. GARCIA LÓPEZ, “Le Roi”, pp. 278-279.

<sup>213</sup> Cf. F. GARCIA LÓPEZ, “Le Roi”, pp. 278-280.

Para melhor definir o gênero da “lei do rei” e seu contexto vital, além de analisar a unidade literária de Dt 17,14-20, também serão considerados alguns traços do contexto maior no qual essa perícopa está inserida.

Dentro do livro do Deuteronômio pode-se encontrar diferentes formas literárias: história, parênese e lei. Contudo, cada uma dessas formas é composta de uma série de unidades menores e gêneros literários diversos. No Código Deuteronômico, prevalece o material legislativo, mas este ainda pode ser dividido em pelo menos mais dois tipos de leis: as casuísticas e as apodíticas<sup>214</sup>.

Partindo do fato óbvio de que a “lei do rei” contém material legislativo, resta verificar em qual desses dois tipos específicos de leis ela se enquadra. Assim, é fundamental definir cada um desses gêneros.

Aceita-se aqui como definição de leis casuísticas aquelas que têm por objeto os casos particulares e são em geral formuladas na condicional. As leis apodíticas, por outro lado, são aquelas que se elevam acima dos casos individuais, “tendem para a abstração e se transformam em princípios gerais, válidos para todos e na maioria dos casos; estas são construídas na forma imperativa”<sup>215</sup>.

Esta distinção não impede que quando tais gêneros de leis ocorrem no livro do Deuteronômio, podem também ser acompanhados de exortações, admoestações e motivações. Esses acompanhamentos se harmonizam com o tipo de orientação deuteronômica que visa persuadir e convencer em vez de simplesmente impor<sup>216</sup>. A análise do próprio texto pode dar elementos suficientes para reconhecer seu gênero literário específico.

A “lei do rei” traz na fórmula de abertura a conjunção ׀. Esta partícula pode ser, às vezes, traduzida como uma condicional. Na “lei do rei”, é aceito que a melhor tradução dessa partícula indique uma condicional temporal “quando”. Os deveres expostos nos versículos seguintes são dependentes e governados pela conjunção ׀ inicial<sup>217</sup>.

Dito de outro modo, as proibições descritas devem ser observadas na prática a partir do momento em que esse “quando” também for uma realidade. Fora desse “quando”, as prescrições de Dt 17,14-20 não fazem sentido.

Outro fator importante é que Dt 17,14-15 especifica a situação em que a lei deverá ser evocada. É necessário entrar na terra, possuí-la e habitá-la. Além disso, é

<sup>214</sup> Cf. F. GARCIA LÓPEZ, *O Deuteronômio: uma lei pregada*. São Paulo: Paulinas, 1992, p. 20.

<sup>215</sup> F. GARCIA LÓPEZ, *O Deuteronômio*, p. 20.

<sup>216</sup> Cf. F. GARCIA LÓPEZ, *O Deuteronômio*, p. 20.

<sup>217</sup> Cf. S. H. SANCHEZ, *Royal limitation*, p. 104, n. 46.

necessário que o povo expresse o desejo de pôr sobre si um rei. Os deveres que vêm a seguir são para esta situação específica.

Isso pode ser verificado inclusive na segunda camada redacional, nos versículos 18 e 19, onde o dever positivo é prescrito. Apesar de não repetir a conjunção כִּי, o versículo 18 inicia o direito positivo expressando a ideia de condicionalidade: “וְהָיָה כְּשִׁבְתוֹ עַל כִּסֵּא מַמְלַכְתּוֹ” [quando se assentar sobre o trono do seu reinado]. Os procedimentos descritos a seguir são para essa ocasião e evento específicos. Ou seja, são aplicáveis ao rei a partir do momento em que ele toma posse do trono.

A lei, por um lado, não pode ser apodítica, porque ela não se eleva “acima dos casos individuais”. Ela legisla sobre uma situação específica, mas não traz nenhum imperativo. Não se pode dizer que a “lei do rei” tem princípios gerais “válidos para todos e na maioria dos casos”, salvo na perspectiva de aplicação para a descendência ou novo rei que ascender ao trono.

Por outro lado, a “lei do rei” se harmoniza bem com a definição acima dada para leis casuísticas. Ou seja, ela tem por objeto um caso particular e é marcada pela condicional tanto no início da camada básica, que trata dos deveres negativos; como no início da segunda camada, o versículo 18, que trata do dever positivo.

O versículo 20 traz uma promessa como motivação para o cumprimento da lei. Isso se enquadra no estilo persuasivo das leis no livro do Deuteronômio. Mas não diminui o fato de que o gênero literário da “lei do rei” seja uma lei casuística.

### *b) Contexto Vital*

Supõe-se que sentenças legais casuísticas derivem da linguagem jurídica do Antigo Oriente<sup>218</sup>. Tal direito teria tido seu lugar vivencial “na jurisprudência cotidiana praticada diante da Porta das localidades”<sup>219</sup>. Essa hipótese é plausível para explicar a origem do gênero. Contudo, é sabido que não apenas vários gêneros podem derivar de um único lugar vivencial, como também, um gênero literário específico pode migrar de uma situação sociocultural para outra<sup>220</sup>. Este pode ter sido o caso do gênero casuístico quando foi utilizado para expressar a “lei do rei”.

<sup>218</sup> Cf. F. CRÜSEMANN, *A Torá*, pp. 206-207.

<sup>219</sup> F. CRÜSEMANN, *A Torá*, p. 25.

<sup>220</sup> Cf. H. SIMIAN-YOFRE, “Diacronia: Os Métodos Histórico-Críticos”. In: *Metodologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 103.

A constatação dessa migração e a identificação da situação sociocultural da qual emergiu a “lei do rei” exige uma *breve* consideração de algumas características do formato literário do Código Deuteronomico e do próprio livro do Deuteronomio como um todo.

É aceito que o formato assumido pelo livro do Deuteronomio tem claras semelhanças com a forma dos tratados Hititas dos séculos XIV a.C., e XIII a.C., bem como com os tratados de vassalagem Assírios dos séculos VIII a.C., e VII a.C.<sup>221</sup> Por um lado, deve-se evitar a tentativa de ver uma correspondência exata em cada parte do livro do Deuteronomio com esses tratados, pois uma correspondência totalmente exata não existe<sup>222</sup>. Mesmo assim, pode-se perceber significativas correspondências estruturais, bem como inegável dependência literária entre esses tratados e o livro do Deuteronomio. A dependência literária é mais evidente entre o livro do Deuteronomio e o tratado de Asaradon escrito em 672 a.C.<sup>223</sup>

Quanto à estrutura, os tratados de vassalagem traziam seis partes: (1) preâmbulo, (2) prólogo histórico, (3) estipulações gerais, (4) estipulações específicas, (5) bênçãos e maldições e (6) testemunhas. O Código Deuteronomico seria correspondente às *estipulações específicas* do tratado<sup>224</sup>.

Acredita-se que o livro achado no templo na época de Josias recebeu então uma nova característica jurídica e foi transformado em texto de tratado<sup>225</sup>. Por algum tempo Judá fora vassalo do império Assírio. Mas, com o declínio deste, foi promovido por Josias um compromisso com o novo livro da lei em 622 a.C. Assim, uma aliança feita e proclamada publicamente tomou o lugar da aliança com o imperador assírio<sup>226</sup>. Esse livro com seu novo formato tornou-se base de um novo relacionamento entre YHWH e o rei com seu povo. “Tornou-se, do ponto de vista tanto legal quanto do gênero literário, o ‘documento da Aliança’ e, como tal, a constituição do povo no reino de Judá”<sup>227</sup>.

Diante desses fatos, cada lei presente no Código Deuteronomico pode ser vista como uma estipulação específica de um tratado. No entanto, o efeito que a lealdade exigida pela Assíria causou em Judá pode ser descrito como uma crise de identidade política e religiosa. Assim, com as leis do Código Deuteronomico se estabelece um

<sup>221</sup> Cf. M. WEINFELD, *Deuteronomy*, pp. 59-157; P. C. CRAIGIE, *Deuteronomy*, pp. 20-24; F. GARCIA LÓPEZ, *O Deuteronomio*, pp. 20-23.

<sup>222</sup> Sobre as diferenças, ver. A. D. H. MAYES, *Deuteronomy*, pp. 30-34.

<sup>223</sup> Cf. T. RÖMER, *A Chamada*, pp. 78-82.

<sup>224</sup> Cf. P. C. CRAIGIE, *Deuteronomy*, p. 24.

<sup>225</sup> Cf. P. KRAMER, *Origem*, pp. 21-22.

<sup>226</sup> Assim, F. CRÜSEMANN, *A Torá*, pp. 298.

<sup>227</sup> P. KRAMER, *Origem*, p. 21.

programa de superação. Essa realidade de crise e desejo de superação foi intensificada durante o exílio. Ali também era necessário propagar a lealdade a YHWH ante a soberania babilônica. Era uma situação de caos político e religioso.

Em síntese, a “lei do rei” é uma lei casuística e funciona como uma estipulação específica do tratado entre YHWH e o futuro rei de Israel. Essa lei tem atrás de si uma situação de crise política e religiosa, bem como o ideal de superação.

### 3.6.

#### Temas e tradições em Dt 17,14-20

A “lei do rei” está fundamentada em diversos *motifs* explícitos e implícitos. Cada versículo ecoa alguma tradição relativamente fácil de ser identificada. Em geral, esses ecos coincidem com o que é relatado em textos da *História Deuteronomista*.

O v. 14 abre com o tema da posse da terra prometida que é um dos motivos dominantes do livro do Deuterônimo<sup>228</sup>.

Nos versículos 14e e 15a é mencionado o desejo do povo de pôr sobre si um rei para ser como as nações ao redor. Da mesma forma, 1Sm 8,5.19-20 relata o momento em que o povo pediu um rei precisamente porque queria ser como as demais nações. Em 15b é dito que o rei deverá ser escolhido por YHWH. Esse tema está implícito em 1Sm 8,22 e é explícito em 1Sm 10,24<sup>229</sup>.

Há uma aproximação e contraste entre os deveres negativos de Dt 17,16-17 e 1Sm 8,11-17. A “lei do rei” expressa em termos negativos o que o rei não deveria fazer, enquanto que em 1Sm 8,11-17 expressa em termos positivos o que o rei certamente faria. Contudo, os deveres negativos da “lei do rei” ecoam mais explicitamente a obra e política de Salomão posteriormente relatados em 1Rs 10-11.

Enquanto que Dt 17,16a e 16b proíbe que se multiplique cavalos e que faça o povo voltar ao Egito com esse propósito, especialmente 1Rs 10,28 diz que os cavalos de Salomão vinham do Egito<sup>230</sup>. É possível apenas supor que ele tenha enviado pessoas até lá para trazê-los<sup>231</sup>.

Em Dt 17,17ab proíbe-se a multiplicação de mulheres, para que o coração do rei não se desvie. Em contra partida, 1Rs 11,1-4 relata que, entre princesas e

<sup>228</sup> Cf. F. GARCIA LÓPEZ, *O Deuterônimo*, p. 35. O tema da posse da terra e sua relação com a “lei do rei” será mais bem explicitado no quinto capítulo, onde será demonstrada a inter-relação terminológica e temática entre a “lei do rei” e o restante do livro do Deuterônimo.

<sup>229</sup> Cf. S. JUNG, *The Judicial System*, pp. 183-188.

<sup>230</sup> Cf. ainda 1Rs 10,26.29; 5,6-8.

<sup>231</sup> Cf. S. JUNG, *The Judicial System*, pp. 192-193.

concubinas, Salomão possuiu um total de mil mulheres e estas lhe perverteram o coração. Em Dt 17,17cd se proíbe a multiplicação de prata e ouro. Por sua vez, Salomão acumulou muito desses dois metais (cf. 1Rs 10,14-17.21-25), em geral trazidos de outros países (cf. 1Reis 9,11.14.28;10,2). Enquanto que na “lei do rei” trata-se de proibições, no relato de 1Rs o acúmulo é visto como sinal de bênção<sup>232</sup>.

Os procedimentos inclusos no dever positivo parecem fundamentados nas ações posteriormente relatadas sobre a reforma de Josias (cf. 2Rs 22-23). Os procedimentos necessários para o cumprimento do dever positivo da “lei do rei” implicam em fazer uma cópia da Torá (cf. Dt 17,18b) e a leitura diária dela (cf. Dt 17,19b), e ainda que o rei se encarregue das palavras do livro e cumpra-as (cf. Dt 17,19cd). É essa leitura do livro da lei e sua correspondente obediência prática, exercitadas pelo próprio rei, que possuem íntima relação com o que posteriormente foi relatado sobre Josias. Segundo o relato de 2Rs 22-23, o livro da lei foi encontrado, o sacerdote entregou-o a Safã (cf. 2Rs 22,8), e Safã o leu diante do rei (cf. 2Rs 22,10). Também é dito que o rei mesmo leu o livro (cf. 2Rs 22,16) e promoveu a leitura diante de todo o povo (cf. 2Rs 23,2-3). Finalmente, Josias agiu em conformidade com todas as prescrições do livro que fora lido.

Além disso, em Dt 17,20b espera-se que o rei não se desvie “para a direita ou para a esquerda”, isto é, que o rei siga e que se oriente pela Torá. No relato de Josias, afirma-se que ele se portou exatamente desta maneira (cf. 2Rs 22,2). Portanto, parece que os direitos positivos da “lei do rei” e o versículo 20c têm como pano de fundo o que se sabia de Josias.

Em Dt 17,20c é dito que o propósito da obediência é “para que assim ele prolongue os dias sobre seu reinado e de seu filho dentro de Israel”. Isto é visto como alusão à promessa da dinastia davídica<sup>233</sup>. Há semelhanças temáticas e terminológicas com as palavras de Davi a Salomão em 1Rs 2,2-4. Em ambas as passagens, a durabilidade do reino está relacionada à observância da Torá. É dito que, além de prosperidade, “nunca te faltará sucessor ao trono de Israel” (cf. 1Rs 2,3).

Assim, o tema da terra, o pedido do povo por um rei e a eleição que se inicia com Saul, a política de Salomão, a atitude e reforma de Josias, bem como a promessa da dinastia davídica são todos *motifs* que formam o pano de fundo da “lei do rei”.

<sup>232</sup> A relação e contraste entre os deveres negativos da “lei do rei” e o relato de Salomão na História Deuteronomista será mais pormenorizada no quarto capítulo, no tópico dedicado ao comentário dos “deveres negativo do rei”. Cf. pp. 86-88, 90-95 a baixo.

<sup>233</sup> Cf. S. JUNG, *The Judicial System*, pp. 197-198.

Em síntese, no presente capítulo Dt 17,14-20 foi analisado da perspectiva dos passos dos métodos histórico-críticos. Com essa metodologia, concluiu-se que: (1) a “lei do rei”, tal como consta no TM, pode ser tomada como o melhor texto, podendo-se desconsiderar as variantes; (2) Dt 17,14-20 pode ser considerado uma unidade literária distinta das precedentes e subsequentes; (3) a “lei do rei” é um texto compósito, mas não heterogêneo; (4) a “lei do rei” está *sintaticamente* caracterizada como discurso de perspectiva futura, marcada por uma construção própria para exprimir deveres; (5) quanto a datação absoluta, a camada básica (Dt 17,14-17.20) foi datada no período josiânico, tendo como referência o ano de 622 a.C. Os vv. 18 e 19 foram datados no período do exílio, entre 586 a.C., e 539 a.C. Finalmente, a adição no v.18b foi situada por volta do ano 400 a.C., no período quando se iniciou uma edição da Torá com o fim de torná-la base ideológica para o judaísmo nascente; (6) o gênero da “lei do rei” foi definido como *lei casuística* emergindo de uma situação de crise política e religiosa; (7) o tema da terra, o pedido do povo por um rei e a eleição que se inicia com Saul, a política de Salomão, a atitude e reforma de Josias, bem como a promessa da dinastia davídica foram todos considerados *motifs* que formam o pano de fundo da “lei do rei”. Depois dessa análise diacrônica, o capítulo seguinte proporrá um comentário aos principais tópicos da “lei do rei”.

## 4. Comentário de Dt 17,14-20

O termo “rei” pode ser definido como o regente soberano que exerce autoridade sobre uma área territorial definida: o Estado<sup>234</sup>. Entretanto, a natureza dos critérios para estabelecer um rei, segundo Dt 17,14-15, bem como a conduta do monarca, prescrita no restante dos versículos da “lei do rei”: Dt 17,16-20, faz com que esse texto seja único em todo o TM. Cada critério para o estabelecimento do rei, bem como os subsequentes deveres prescritos, faz a “lei do rei” soar como uma contradição de termos à luz do AOP.

Para citar um breve exemplo, na introdução das leis de Hamurabi é dito que ele recebe o “kittum” do deus sol “Shamash”. “Kittum” significa a essência das verdades cósmicas imutáveis e, por causa dessa virtude recebida, o rei se tornava apto a promulgar todas as leis. Assim, na antiga Mesopotâmia, enquanto a deidade era fonte primária da lei, como regra, a formulação e estipulação das leis vinham diretamente das mãos do rei<sup>235</sup>. Desse modo, o monarca era indispensável para a existência de qualquer lei e, era seu dever aplicar e julgar com base nessas leis formuladas por ele mesmo<sup>236</sup>.

Em marcante contraste, Dt 17,14-20 se apresenta como uma dentre as demais leis que foram apenas mediadas por Moisés, mas formuladas pelo próprio YHWH; e ao invés de o rei promulgar e julgar, na “lei do rei”, o próprio estabelecimento e condutas do rei devem seguir os padrões e critérios legais estabelecidos antes mesmo de ele ser empossado. O rei não participa da composição de lei alguma, nem mesmo da lei à qual ele está sendo subordinado.

### 4.1. Os critérios para o estabelecimento do rei

A “lei do rei” impõe dois critérios para que o monarca pudesse ser empossado. Primeiro, deveria haver o desejo do povo ao lado da escolha de YHWH. Em segundo lugar, o rei não poderia ser estrangeiro, mas alguém dentre os “irmãos”.

<sup>234</sup> Cf. K. W. WHITHELAM, “King and Kingship”. In: *AYBD* vol. IV, p. 40.

<sup>235</sup> Cf. R. SONSINO, “Characteristics of Biblical Law”. In: *Judaism* 33 (1984), pp. 202-209.

<sup>236</sup> Cf. S. GREENGUS, “Law”. In: *AYBD* vol. IV, p. 244.

#### 4.1.2.

#### O primeiro critério: desejado pelo povo e escolhido por YHWH

O primeiro critério para se estabelecer o rei tem dupla condição. O rei deve ser (a) desejado pelo povo; e (b) escolhido por YHWH. Entretanto, a forma como a “lei do rei” descreve a dupla condição desse primeiro critério permite entrever uma terceira ideia que é (c) a sucessão dinástica.

##### a) Desejado pelo povo

O aspecto apenas concessivo e condicional para o estabelecimento do rei é percebido logo na abertura da “lei do rei” pelo fato de todo o conteúdo de Dt 17,14, estar abarcado pela conjunção com valor condicional: “כִּי”. “Como a frase inicial abrange todo o v.14, também o desejo de estabelecer um rei está subordinado ao ‘quando’ com que o versículo começa: se e quando o povo desejar um rei”<sup>237</sup>. Antes de o povo poder pedir por um rei, é necessário que primeiro entre na terra dada por YHWH [וַיֵּשְׁבְתָהּ], possua [וַיִּרְשָׁתָהּ] e habite nela [וַיֵּשְׁבְתָהּ]. Além da implantação da monarquia ser uma concessão divina quase relutante<sup>238</sup>, de forma alguma é ordenada e, tão pouco, algo necessário para a vida na terra prometida<sup>239</sup>.

A maneira opcional de se caracterizar a instituição do monarca está em nítido contraste com o estabelecimento das demais autoridades mencionadas no contexto imediato da “lei do rei” (cf. Dt 16,18-18,22). É ordenado que se coloque juízes e oficiais [שֹׁפְטִים וְשָׂרִים תִּתְּנוּ-לָהֶם] sobre todo o povo (cf. Dt 16,18); antes de entrar na terra já existe o ofício dos sacerdotes e levitas, apenas é formulada uma lei para lhes assegurar os direitos (cf. Dt 18,1-8); além disso, em Dt 18,15 é prometido que o próprio YHWH suscitará o profeta [וְהָיָה אֱלֹהֵיךָ לְךָ יְהוָה אֱלֹהֵיךָ].

Em contrapartida, o estabelecimento do rei é o único ofício dessa lista que é opcional e só se tornará realidade se, antes de tudo, houver a expressa manifestação desse desejo por parte de todo o povo<sup>240</sup>.

Enquanto o rei é instituído pelo povo, ele mesmo não institui nenhum dos oficiais mencionados em Dt 16,18-18,22, e, ao passo que os outros ofícios ou são

<sup>237</sup> F. CRÜSEMANN, *A Torá*, p. 328.

<sup>238</sup> Cf. G. VON RAD, *Deuteronomy*, p. 119.

<sup>239</sup> Cf. P. D. Miller, *Deuteronomy*, p. 147; Como D. L. Christensen (*Deuteronomy*, p. 384) corretamente observa, “Kingship originated in the desire of the people, not as a divine ordinance”.

<sup>240</sup> Cf. R. D. NELSON, *Deuteronomy*, p. 215 ; J. H. TIGAY, *Deuteronomy*, p. 166.

estabelecidos somente pelo povo (i.e. os juízes), ou desfrutaram de sucessão hereditária (i.e. os sacerdotes), ou são apontados pelo próprio YHWH (i.e. os profetas), a instituição do rei é estabelecida por duas “fontes”: primeiro pelo cidadão fraternal indicado pelo “tu”, mas também pela escolha de YHWH<sup>241</sup>. “... O povo só deve empossar alguém eleito por Yhwh. É preciso haver cooperação entre Deus e Israel; nenhum dos dois pode decidir por si”. Não há base literária ou histórica para “separar um do outro, nem jogar um contra o outro”<sup>242</sup>.

#### b) Escolhido por YHWH

O verbo no yiqtol, utilizado em Dt 17,15 para dizer que YHWH ‘escolherá’ [יִבְחַר] o rei a ser empossado, aparece em idêntica forma outras vinte e duas vezes no livro do Deuteronômio<sup>243</sup>. Em todas essas vezes YHWH é o sujeito que escolhe e, o objeto escolhido é o “lugar” [הַמָּקוֹם], jamais uma pessoa. Portanto, Dt 17,15 é a única exceção onde o objeto do yiqtol de בָּחַר é um ser pessoal<sup>244</sup>. Isto se deve primeiramente ao fato de a escolha do rei e do “lugar” serem igualmente apresentadas como realidades futuras<sup>245</sup>. Ainda assim, porém, faz-se necessário verificar se foi pretendido algum significado mais amplo na maneira como foi empregado o verbo בָּחַר em Dt 17,15.

O verbo בָּחַר, no sentido de “escolha divina”, percorre um caminho onde é usado não para o povo em geral, mas justamente para o rei. É o rei da linhagem davídica que foi escolhido por YHWH para reinar sobre Sião. Os livros de Samuel (cf. 1Sm 16,8-13; 2Sm 6,21; 16,18) e dos Salmos (cf. Sl 78,70; 89,19-20) pressupõem a existência de uma ideologia real conectada com a dinastia davídica, a qual sustenta

<sup>241</sup> Cf. R. D. NELSON, *Deuteronomy*, pp. 214-215.

<sup>242</sup> F. CRÜSEMANN, *A Torá*, p. 329; Segundo G. Von Rad (*Deuteronomy*, p. 119): “the idea that the creation of kingship resulted merely from the demand of the people and not from the initiative of Yahweh is contrary both to ideas of Judah and to those of Northern Israel”. Assim, parece pouco justificável o posicionamento de A. D. H. Mayes (*Deuteronomy*, p. 271), de que há uma tensão entre o desejo do povo de estabelecer um rei ao lado da escolha divina. Ainda menos justificável é sua afirmação de que “the particular reference to the king’s election by Yahweh is the best taken as an independent element introduced at a secondary stage”.

<sup>243</sup> Cf. Dt 12,5.11.14.18.21.26; 14,23.24.25; 15,20; 16,2.6.7.11.15.16; 17,8.10; 18,6; 23,17; 26,2; 31,11. Pode-se notar que apenas uma vez (i.e., Dt 31,11) o yiqtol do verbo בָּחַר aparece fora do Código Deuteronômico.

<sup>244</sup> Há, porém, outras oito ocorrências do verbo בָּחַר no livro do Deuteronômio com conjugações diferentes que têm como objeto entidades pessoais. Os filhos de Levi (cf. Dt 21,5) e os sacerdotes (cf. Dt 18,5) são referidos pelo qatal. O povo como um todo é referido pelo qatal (cf. Dt 14,2; 7,6), também pelo wayyiqtol (cf. Dt 4,37; 7,7; 10,15;) e pelo weqatal (cf. Dt 30,19). Particularmente o yiqtol, porém, é reservado para “o lugar” e para o “rei”.

<sup>245</sup> Cf. J. G. MCCONVILLE, *Deuteronomy*, p. 293.

que o rei era o escolhido de YHWH. Essa escolha do rei estava conectada com relação à aliança (cf. Sl 89,28.33-34.) e a relação pai-filho (cf. 2Sm 7,14; Sl 2,7). Este relacionamento era baseado num ato de graça de YHWH, mas não excluía o elemento de obrigação imposto sobre o destinatário da divina graça (cf. 2Sm 7,14; Sl 89,30-32)<sup>246</sup>. Os reis davídicos estavam sujeitos à lei divina e ameaçados de punição em caso de desobediência<sup>247</sup>.

Em última instância, é deste conceito que deriva a ideia da divina eleição que, no entanto, o livro do Deuterônomo democratiza para todo o povo. Essa democratização da eleição implica que a ideia da divina eleição, centrada em um único indivíduo ou dinastia, não pode ser concluída a partir do uso de בָּחַר em Dt 17,15. Apesar de se usar o mesmo verbo “davídico” para textualmente ser dito que o rei será escolhido por YHWH, longe de destacar o monarca acima dos compatriotas, a intenção é precisamente enfatizar que somente aquele que for escolhido por YHWH, e nenhum outro, poderá ser empossado como rei sobre o povo<sup>248</sup>. Assim, בָּחַר em Dt 17,15 tem apenas um aspecto restritivo e limitador.

### c) A sucessão dinástica

Mesmo entendendo בָּחַר dessa forma restritiva, deve-se ainda perguntar se uma vez cumprida a dupla condição de haver um expresso desejo pelo povo, seguido da escolha divina e o consequente estabelecimento do rei, esse estabelecimento refere-se a um ato único, à instituição da monarquia em si, “valendo daí em diante a sucessão dinástica automaticamente”; ou se em lugar disso, seria necessário repetir o processo a cada novo rei empossado, já que “a ideia também pode ser que o povo cada vez mais tenha a possibilidade de eleger um rei, por exemplo, entre os filhos do rei, dos quais se fala em Dt 17,20”<sup>249</sup>.

A forma final da perícopes, que implica em tomar Dt 17,15 em conjunto com Dt 17,20, parece favorecer a primeira opção. Ao povo caberia escolher o início do sistema monárquico e o primeiro rei, mas, a partir dessa escolha inaugural, a pessoa do monarca seria provavelmente escolha de YHWH dentre os filhos do rei.

Apesar de que o desejo do povo e a escolha divina serem igualmente realidades futuras simultâneas, a ideia de sempre repetir o processo “pedido humano-

<sup>246</sup> Cf. ainda Sl 132,12-18.

<sup>247</sup> Cf. A. D. H. MAYES, *Deuteronomy*, pp. 60-61; J. G. MCCONVILLE, *Deuteronomy*, pp. 293-294.

<sup>248</sup> Cf. A. D. H. MAYES, *Deuteronomy*, p. 61.

<sup>249</sup> Cf. F. CRÜSEMANN, *A Torá*, pp. 328-329.

escolha divina”, parece não ser pretendida pelo texto. Em outras palavras, apesar de não se poder “teologizar” o caráter de מֶלֶךְ em Dt 17,15, a ideia da sucessão dinástica a partir do primeiro estabelecimento parece se harmonizar bem com o texto, principalmente se o v. 20 não for desconsiderado<sup>250</sup>.

#### 4.1.3.

#### **O segundo critério: não ser estrangeiro**

O segundo critério para o estabelecimento do rei é também a primeira formulação negativa da “lei do rei”. A proibição de que o rei seja estrangeiro, permitindo que se eleja apenas alguém dentre os irmãos compatriotas, soa como uma das mais enigmáticas ordens na “lei do rei”<sup>251</sup>. De longa data, comentaristas consideram difícil imaginar o que teria motivado essa sentença, pois se desconhece tal desejo em Israel<sup>252</sup>. A análise desse segundo critério irá considerar: (a) os candidatos bíblicos a rei estrangeiro; (b) a forma enfática da proibição e (c) a elucidação da proibição a partir de seu momento histórico.

##### *a) Os candidatos bíblicos a rei estrangeiro*

A proposta e explicação mais comum para a proibição de estabelecer um rei estrangeiro gira em torno de tomar alguns casos do próprio relato bíblico e considerá-los, de alguma forma, exemplos de reis estrangeiros que poderiam ter motivado essa proibição em Dt 17,15d.

Tenta-se identificar os candidatos a rei estrangeiro entre os conspiradores Siro-Efraimitas que planejaram agir contra Judá no reino de Acaz e, em seu lugar, estabelecer o filho de Tabeel como rei (cf. Is 7,5-6), que, provavelmente, era um arameu. Outro candidato é Omri, rei de Israel, cujo nome pode sugerir que ele era de descendência arábica. Junta-se a isso a possível memória da tirana Jezabel, esposa de

<sup>250</sup> G. Von Rad (*Deuteronomy*, p. 119) nega o aspecto dinástico, tanto nos vv.14-15, como em toda a perícope sobre a “lei do rei”. Para isso, ele considera a expressão “ele e o filho dele” do v. 20c como sendo uma tardia “*interpretatio judaica*”. Tal hipótese não é totalmente impossível, mas também não há razão linguística evidente para fundamentá-la. De qualquer maneira, o “corte” proposto por G. Von Rad apenas confirma a conclusão de que, a forma final da “lei do rei” favorece que se veja no estabelecimento do rei, em Dt 17,15, uma continuação dinástica a partir do primeiro apossamento do rei.

<sup>251</sup> Cf. E. NICHOLSON, “Do not Dare to set a Foreigner Over You’ The King in Deuteronomy and ‘The Great King’”. In: *ZAW* 118 (2006), pp. 46-61.

<sup>252</sup> Cf. S. R. DRIVER, *Deuteronomy*, p. 210.

Acab (cf. 1Rs 16,31-34), ou ainda o breve reinado de Abimelec ( cf. Jz 8,29-9,57), cuja mãe era uma canaanita e, nesse sentido, ele poderia também ser considerado um estrangeiro<sup>253</sup>.

Ciro também é visto como candidato a rei estrangeiro em Israel, uma vez que o Deutero-Isaías o chama de ungido (cf. Is 45,1). Neste caso, Dt 17,15d seria uma reação contra tal proposta? O grande problema aí é que a data da “reação” (cf. Dt 17,15d) e a data da “proposta” (cf. Is 45,1) não se correspondem<sup>254</sup>. Outra suposição de natureza histórica seria especular que pode ter havido o perigo concreto de um estrangeiro ascender ao trono por ocasião do golpe contra Amon (cf. 2Rs 21,23), para se eliminar a dinastia davídica. Mas caso tal intensão tenha existido, nada se conhece de concreto a respeito<sup>255</sup>.

As múltiplas possibilidades, somadas ao caráter conjectural e hipotético dessas propostas, acabam oferecendo soluções insatisfatórias e conclusões vagas. Além do mais, nenhum dos incidentes e/ou figura histórica mencionados acima representaram, de fato, algum real e explícito movimento ou tendência, no Norte ou no Sul, para usurpar a monarquia nativa em favor de uma estrangeira<sup>256</sup>.

<sup>253</sup> Dentre os autores que buscam este tipo de explicação “histórica” para “estrangeiro” em Dt 17,15, estão S. R. DRIVER, *Deuteronomy*, pp. 210-211; P. C. CRAIGIE, *Deuteronomy*, pp. 254-255; I. CAIRNS, *Deuteronomy*, p. 166; A. D. H. MAYES, *Deuteronomy*, pp. 271-272; R. D. NELSON, *Deuteronomy*, p. 223.

<sup>254</sup> Cf. E. NICHOLSON, “Do Not Dare”, p. 47.

<sup>255</sup> Cf. F. CRÜSEMANN, *A Torá*, p. 329.

<sup>256</sup> Cf. E. NICHOLSON, “Do Not Dare”, p. 47. Mesmo Atalia não sendo citada pelos autores já mencionados nas notas anteriores, é importante justificar por que também ela não deve ser vista como uma tentativa de se querer usurpar a monarquia nativa em favor de uma estrangeira. Por mais que Atalia tenha sido uma usurpadora (cf. 2Rs 11,1), não é possível caracterizá-la como estrangeira. Segundo W. Thiel (“Athaliah”. In: *AYDB* vol I, pp. 511-512), não é possível dizer com certeza qual a origem do nome “Atalia”. Uma das possibilidades é que seja um nome teofórico contendo o nome de YHWH de forma hipocorística, podendo ser de origem hebraica. Além disso, no texto bíblico não é claro qual é a exata parentela de Atalia. 2Rs 8,26 (=2Cr 22,2) chama-a de filha de Omri, entretanto, 2Rs 8,18 (= 2Cr 21,6) diz que Atalia é filha de Acab, mas sem mencionar explicitamente seu nome. Dentre as possibilidades de interpretação, parece prudente considerar Atalia filha de Omri e irmã de Acab (pois Acab é filho de Omri, cf 1Rs 16,29). A primeira razão para essa escolha é que o AT usa a expressão: “casa de Acab” significando os familiares de uma forma mais ampla, mas nunca: “casa de Omri”. Portanto, é possível supor que Atalia era filha de Omri e pertencia à casa de Acab. Além disso, o texto que indica que Atalia é filha de Omri (cf. 2Rs 8,26) pertence aos anais reais judaicos, enquanto que o texto que lhe chama de filha de Acab (cf. 2Rs 8,18) é um julgamento teológico posterior dos redatores deuteronomistas. De qualquer forma, caracterizar Atalia como uma personagem estrangeira tentando usurpar a monarquia nativa seria muita especulação sem base suficiente nos textos bíblicos ou dados históricos. Por outro lado, imaginar que a proibição da “lei do rei” de eleger um rei estrangeiro tinha em mente a usurpação de Atalia, soaria como mais uma especulação gratuita.

*b) A forma enfática da proibição*

Um ponto de partida para se buscar uma resposta a essa questão inicia por enfocar a construção hebraica empregada para expressar a proibição de Dt 17,15d. O uso do verbo *יָכַל* precedido do advérbio de negação *לֹא* é empregado em vários contextos para expressar injunção e interditos de especial importância, com consequência moral ou de alguma outra espécie. Esses interditos podem ter que ver com a observância de requerimentos culturais, tabus rituais, proteção de direitos familiares, prescrição de deveres sociais etc.<sup>257</sup>

Desse modo, os filhos de Jacó *não poderiam* [לֹא נוֹכַל] dar sua irmã a um incircunciso, porque seria desonroso [תְּרַפָּהּ] (Gn 34,14); os egípcios *não poderiam* [לֹא יִכְלוּ] comer pão com os hebreus, porque isso seria abominação [תּוֹעֵבָה] (Gn 43,32); Moisés *não poderia* [לֹא תוֹכַל] ver a face de YHWH, pois morreria se fizesse isso (Ex 33,20).

No Código Deuteronomico a construção “לֹא יָכַל” ocorre nove vezes para exprimir interditos. No contexto da centralização, *nenhum* Israelita *poderia* [לֹא-תוֹכַל] comer o dízimo em qualquer cidade que não fosse o lugar escolhido (cf. Dt 12,17); *não poderia* [לֹא תוֹכַל] sacrificar a páscoa em nenhuma das diversas cidades (cf. Dt 16,5); além disso, um homem casado com mais de uma mulher *não poderia* [לֹא יוֹכַל] dar a herança ao filho daquela que ele amava mais, ao invés de dar ao primogênito, pelo fato de este ser filho da mulher que ele amava menos (cf. Dt 21,16); *não poderia* [לֹא תוֹכַל] furtar ao irmão nem animais nem objetos achados (cf. Dt 22,3); se um homem se deitasse com uma moça não desposada, além de ter que pagar o dote, *não poderia* [לֹא-יִוֹכַל] mandá-la embora por toda a sua vida (cf. Dt 22,29)<sup>258</sup>.

À luz dos usos dessa construção, pode-se com certa segurança sugerir que, a leitura de Dt 17,15d deve ser entendida como uma proibição enfática, algo como: “*tu estás proibido de colocar sobre ti um estrangeiro*”. Esta proibição solene, quando comparada com as demais ocorrências, sugere que não está baseada em algum incidente isolado, ou algum evento sobre o qual não se tem nada mais que hipotética conjectura<sup>259</sup>. Diante disso, parece razoável, então, procurar por alguma circunstância

<sup>257</sup> Cf. E. NICHOLSON, “Do Not Dare”, pp. 47-48.

<sup>258</sup> Cf. Ainda Dt 14,24-25; 22,19; 24,4.

<sup>259</sup> Cf. E. NICHOLSON, “Do Not Dare”, p. 48.

concreta na qual Israel, de fato, estava, ou tinha estado realmente sujeito ao governo e à autoridade de algum rei estrangeiro<sup>260</sup>.

*c) Elucidação da proibição a partir de seu momento histórico*

Partindo dessa perspectiva, a pergunta fundamental é: fora dos exemplos bíblicos hipotéticos conjecturados acima, quando Israel, de fato, esteve sob a condição de ser governado por um rei estrangeiro?

Para responder a essa questão é fundamental fazer uma breve síntese de eventos que afetaram os últimos séculos da monarquia israelita, mas permanecendo longe de detalhes ou questões complexas dessa história<sup>261</sup>. Parece bem evidente, no entanto, que a melhor forma de responder a pergunta é situar a proibição de empossar um estrangeiro como rei dentro da provável data, ambiente histórico e político que deu origem ao texto de Dt 17,15d.

Sabe-se que na metade do século VIII a.C., surgiu um novo período na história do AOP, que acabou trazendo o desastre para o reino de Israel do Norte e, posteriormente, trouxe o desterro para Judá também. Começando com Teglat-Falasar-III, os assírios se estabeleceram como uma superpotência internacional, a qual, por mais de um século, exerceu a hegemonia sobre a Mesopotâmia, estados menores da Síria-Palestina e, temporariamente, até no Egito<sup>262</sup>.

Havia vários graus de severidade na relação de vassalagem que podia implicar desde (1) o pagamento de tributo anual, (2) à perda da condição de estado, e (3) à incorporação como província do império sob um governador apontado pelas autoridades imperiais. Todavia, muita coisa dependia de quão submisso era o vassalo. Em geral, era estabelecida uma rede de guarnições, posicionadas estrategicamente com o intuito de conter eventuais rebeliões; agentes eram introduzidos nas cortes dos monarcas vassalados com o fim de reportar ao suserano a existência de qualquer ameaça ou insubmissão; agentes secretos e colaboradores locais eram recrutados com o mesmo propósito. A falha em pagar o tributo anual era tida como rebelião. O rei

<sup>260</sup> Assim se posiciona E. Nicholson (“Do Not Dare”, p. 48): “Such a solemnly expressed injunction suggests that the prohibition against setting a foreigner over Israel was based... upon circumstances in which Israel was indeed, or had been, subject to the rule and authority of a foreign king.”

<sup>261</sup> Sobre os muitos pormenores dessa questão, ver: I. FINKELSTEIN, “The Emergence of the Monarchy in Israel The Environmental and Socio-Economic Aspects”. In: *JSOT* 44 (1989), pp. 43-74; A. D. H. MAYES, “The Rise of the Israelite Monarchy”. In: *ZAW* 90 (1978), pp. 1-19; W. R. WIFALL, Jr., “The Chronology of the Divided Monarchy of Israel”. In: *ZAW* 80 (1968), pp. 320-337; L. J. HOPE, “Israel, History of (Monarchic Period)”. In: *AYBD* vol. III, pp. 558-567.

<sup>262</sup> Cf. E. NICHOLSON, “Do Not Dare”, p. 48.

vassalo devia sustentar as guarnições em seu território e, quando solicitado, devia enviar tropas para ajudarem no exército do suserano; contribuir para construções de edifícios na capital do suserano, por sua vez, o suserano tinha o poder de veto na sucessão ao trono após a morte do vassalo<sup>263</sup>.

Desse modo, tendo em mente a experiência vivida por Judá, tal vassalagem significava que o país estava administrativa, militar e economicamente sujeito à Assíria. Em um sentido muito real podia-se dizer que, quem quer que fosse o monarca nativo, havia sobre o Estado de Judá um rei estrangeiro! É muito significativo lembrar que Acaz, Ezequias, Manassés e Amon foram todos vassalos sujeitos às demandas e às imposições do supremo rei Assírio. Certamente havia influência religiosa do suserano sobre os vassalos, ainda que não seja possível determinar com certeza qual o grau dessa influência ou como, precisamente, cada rei de Judá foi diretamente afetado por questões religiosas impostas ou livremente assimiladas<sup>264</sup>.

Em 701 Ezequias pactuou com o Egito tentando livrar-se da submissão à Assíria, mas essa estratégia teve vida curta e, para não perder seu reinado, Ezequias tornou-se a submeter à Assíria. Na última parte do século VII a.C., diante do enfraquecimento da Assíria, o reino de Judá, sob Josias, fez uma tentativa de resgatar a independência na política internacional. Josias morreu na tentativa de impedir o exército egípcio de prestar ajuda a Assíria contra o ascendente poder de Babilônia<sup>265</sup>.

Uma vez que a análise redacional datou a camada que envolve Dt 17,15d no período josiânico, e à luz do que acaba de ser dito, a coerência permite a concluir que, a proibição de não colocar um rei estrangeiro sobre o trono, na medida em que se baseia na experiência histórica real, provavelmente, está refletindo o espírito da época josiânica. Nesse caso, ela significa um modo enfático de proibir a submissão a qualquer suserano e ao sistema de vassalagem, pois, na prática, submeter-se a um suserano, era dar-lhe o direito de governar sobre o rei nativo e sobre o povo vassalos.

Com a memória do destino sofrido pelo reino do Norte, os autores de Dt 17,15d podem ter concluído que a submissão ao sistema de vassalagem era um erro

<sup>263</sup> E. Nicholson (“Do Not Dare”, pp. 50-58) discute com detalhes as várias opiniões sobre a maior ou menor influência religiosa exercida pela Assíria, comparando-a com outros impérios, e tenta identificar como essa influência pode ter afetado Israel e Judá. Em geral, a imposição religiosa aos vassalos variava conforme a época, o lugar e quem era o suserano no poder.

<sup>264</sup> Cf. E. NICHOLSON, “Do Not Dare”, p. 51.

<sup>265</sup> Cf. E. NICHOLSON, “Do Not Dare”, pp. 49-50.

cometido também por Judá no decorrer da sua história, mas que finalmente era necessário corrigir e repudiá-lo<sup>266</sup>.

## 4.2.

### Os deveres negativos do rei

Os deveres negativos em Dt 17,16-17 são intrigantes e antitéticos às pressuposições e práticas usuais da monarquia de qualquer época e lugar de que se tenha conhecimento<sup>267</sup>. Numa comparação com o AOP, chega-se a concluir que independente de quando foram escritas, as limitações impostas ao rei eram utópicas já em seu próprio tempo e, provavelmente, jamais foram postas em prática<sup>268</sup>. Enquanto os dois critérios para instituir a monarquia são dirigidos ao povo, os deveres negativos têm como alvo o próprio rei.

São feitas proibições sobre três tipos de excessos: cavalos, esposas e riquezas. Essas proibições restringem o rei em três esferas, respectivamente: militar, política e econômica<sup>269</sup>.

#### 4.2.1.

#### Primeiro dever negativo: Não multiplicar cavalos

A proibição para não se multiplicar cavalos constitui o primeiro dever negativo da “lei do rei”. Esse dever pode ser dividido pelos seguintes tópicos: (a) o ambiente histórico do dever de não multiplicar cavalos; (b) o contraste com o relato de Salomão na História Deuteronomista; e (c) a ampliação da proibição: não voltar ao Egito.

##### *a) O ambiente histórico do dever de não multiplicar cavalos*

No Antigo Oriente Próximo, os cavalos, geralmente associados a carros de guerra<sup>270</sup>, eram as armas mais poderosas e simbolizavam a força militar<sup>271</sup>. A História

<sup>266</sup> Cf. E. NICHOLSON, “Do Not Dare”, pp. 58-61.

<sup>267</sup> Cf. P. DUTCHER-WALLS, “The circumscriptions”, p. 601.

<sup>268</sup> Cf. B. M. LEVINSON, “The First constitution: Rethinking the origins of rule of law and separation of powers in light of Deuteronomy”. In: *CLR*, 27:4 (2006), pp. 1853-1888, aqui p. 1853.

<sup>269</sup> Cf. D. L. CHRISTENSEN, *Deuteronomy*, p. 384; J. G. MCCONVILLE, *Deuteronomy*, p. 294.

<sup>270</sup> Segundo J. L. Mackenzie, (“Carro”. In: *Dicionário Bíblico*. São Paulo: Paulinas, 1983, p. 151): “O carro puxado a cavalo foi introduzido na mesopotâmia, no Egito e na Síria pelos hicsos por volta de 1700-1500 a.C., tornando-se imediatamente popular como instrumento de guerra”; cf. ainda E.

Deuteronomista apresenta os israelitas sendo primeiramente deficientes em cavalaria e isso, às vezes, é apresentado como o motivo que os impedia de derrotarem outras nações de Canaã no suposto período da conquista (cf. Jz 1,19; 4,3)<sup>272</sup>, uma deficiência que teria causado dificuldades até o início da monarquia (1Sm 13,5-6)<sup>273</sup>. Surpreendentemente, além de não ser feita nenhuma tentativa de suprir essa deficiência antes de Salomão, quando supostamente Israel ganhava certas batalhas, os cavalos eram jarretados e os carros eram queimados (cf. Js 11,4.6.9; 2Sm 8,4).

Esse quadro teria mudado a partir de Salomão que adquiriu cavalos e carros em grande escala do Egito (1Rs 5,6; 10,26.28-29). Desde então, cavalos de guerra são mencionados como um componente padrão nos exércitos do reino do Norte e do Sul (cf. p. ex. 1Rs 22,4; 2Rs 3,7). Adquirir cavalaria do Egito parece ter sido uma importante estratégia política para Ezequias (cf. Is 30,2.16; 31,1; 36,9) e depois para Sedecias (cf. Ez 17,15) no reino de Judá<sup>274</sup>.

Ao passo que no AOP uma infantaria estaria em desvantagem se tivesse de enfrentar a força de cavalos e seus carros, em contrapartida, na concepção israelita desenvolveu-se a ideia de que a força do exército repousaria na presença de Deus na batalha, e não no número nem no tipo de suas tropas<sup>275</sup>. Assim, é dito que YHWH salvaria Judá, não pelos cavalos nem pelos cavaleiros (cf. Os 1,7); na travessia do mar, YHWH defendeu Israel contra Faraó precipitando no mar o cavalo e seu cavaleiro (cf. Ex 15,19.21); a mesma realidade foi experienciada por Débora e Barac contra Jabin que tinha novecentos carros (cf. Jz 4-5).

Em harmonia com isso, parece ter havido uma suspeita quanto ao uso de cavalos por parte de Israel-Judá, não por causa do animal em si, mas porque tal aparato militar poderia induzir a falta de confiança em YHWH, soberba, perda do senso de necessidade e conseqüente apostasia<sup>276</sup>. Esse parece ser o motivo que

---

FIRMAGEM, “Zoology (Animal Profiles)”. In: *AYBD* vol. VI, pp. 1136-1137; D. B. REDFORD, “HYKSOS”. In: *AYBD* vol. III, pp. 341-348.

<sup>271</sup> Cf. CRÜSEMANN, *A Torá*, p. 330.

<sup>272</sup> O interesse aqui é apenas constatar a ideologia dos textos bíblicos e seu possível link ou contraste conceitual com a “lei do rei”, sem qualquer preocupação com a “historicidade” das informações desses textos. Sobre os problemas históricos e arqueológicos do “modelo de conquista”, pressuposto nesses textos e em outras partes do AT, incluindo a História Deuteronomista, ver: W. G. DEVER, “Israel, History of (Archeology and the Conquest)”. In: *AYBD* vol. III, pp. 545-558.

<sup>273</sup> Sobre os elementos ficcionais e históricos envolvendo esse texto e o início da monarquia com Saul ver: D. V. EDELMAN, “Saul”. In: *AYBD* vol. V, pp. 989-999.

<sup>274</sup> Cf. S. R. DRIVER, *Deuteronomy*, p. 211.

<sup>275</sup> Cf. P. C. CRAIGIE, *Deuteronomy*, p. 225.

<sup>276</sup> Cf. A. D. H. MAYES, *Deuteronomy*, p. 272; I. CAIRNS, *Deuteronomy*, pp. 166-167.

orientou algumas das críticas de profetas desde o século VIII a.C.,<sup>277</sup> e, do ponto de vista meramente religioso, é também a mais provável ideia que serve como justificativa para essa proibição de multiplicar cavalos em Dt 17,16a<sup>278</sup>.

*b) Ampliação da proibição: não voltar ao Egito*

Em 17,16d a proibição se amplia para que o povo não seja levado ao Egito para o fim de multiplicar cavalos. É incerto se o sentido exato desse segmento é a desaprovação de simples transações comerciais, ou se se está pensando em mercenários que ofereceriam hebreus como escravos em troca de cavalos. Isto, contudo, é improvável pelo fato de que o texto se dirige ao povo como um todo.

Mas ainda poderia implicar alguma relação de aliança com o Egito, o que *metaforicamente* seria uma *reversão do êxodo*. Figurativamente, isso seria um retorno à antiga dependência<sup>279</sup>. Tal suposição encontra apoio na crítica de Isaias (cf. Is 30,1-7; 31,1-3) onde se vincula a aliança com o Egito com a menção de cavalos.

Não é incorreta a dedução de que, tanto na crítica dos profetas, como em Dt 17,16ab, há uma “velada referência à política inaugurada por Salomão”<sup>280</sup>, mas pelo fato de que cavalos (e carros) foram possuídos com propósitos semelhantes, tanto por reis de Judá, como de Israel, é duvidoso que Dt 17,16ab esteja visando exclusiva e tão somente a prática política de Salomão<sup>281</sup>.

*c) O contraste com o relato de Salomão na História Deuteronomista*

Além da não exclusividade de Salomão, é necessário introduzir outra ressalva cuja importância se tornará mais evidente na medida em que se avançar o comentário sobre os demais deveres negativos.

A similaridade literária que o relato de Salomão, especialmente em 1Rs, tem com cada dever negativo da “lei do rei”, pode induzir o exegeta à armadilha de

<sup>277</sup> Cf. Is. 2,7-9; 30,16; 31,1; Os 14,3; Mq 5,9. Veja ainda Sl 20,8; F. CRÜSEMANN, *A Torá*, 330, n. 154.

<sup>278</sup> As motivações para tal proibição, de um ponto de vista científico-social, vão muito além da justificativa religiosa. Isso será retomado mais adiante (cf. pp. 95-101 a baixo), na análise do v. 20c, onde se buscará identificar os beneficiários das proibições impostas ao rei.

<sup>279</sup> Cf. R. D. NELSON, *Deuteronomy*, p. 224; A. D. H. MAYES, *Deuteronomy*, p. 272; F. CRÜSEMANN, *A Torá*, p. 330.

<sup>280</sup> Cf. S. R. DRIVER, *Deuteronomy*, p. 211.

<sup>281</sup> Cf. A. D. H. MAYES, *Deuteronomy*, p. 272. A exclusividade de Salomão acaba sendo uma falha na análise de S. Jung (*The Judicial System*, pp. 190-196).

concluir que o texto de 1Rs partilha da mesma visão crítica que os autores de Dt 17,16-17. É correta a afirmação de que: “diversos críticos eruditos argumentam que a lei [do rei] deve ter sido escrita depois do tempo de Salomão, com seus excessos em mente<sup>282</sup>”. Esta afirmação parece correta. Entretanto, dá-se um grande “passo em falso” quando o corolário desta afirmação estabelece ainda que: “é também possível, todavia, entender a história (*story*) da vida e tempos de Salomão relatada de maneira intencionada a fazer absolutamente claro que ele foi culpado de violar a lei do rei em cada detalhe”<sup>283</sup>.

Se bem que esta última conclusão seja partilhada por diversos eruditos<sup>284</sup> quanto aos deveres negativos em Dt 17,16-17, pretende-se aqui demonstrar que tal visão é absolutamente equivocada e, inadvertidamente, transporta a perspectiva exclusiva da “lei do rei” e a impõe ao livro de 1Rs, e, simultaneamente, às vezes, importa conceitos particulares de 1Rs, e os impõe ao deveres negativos da “lei do rei”. O livro de 1Rs não avalia a Salomão, nem os demais reis, com base em qualquer dever negativo de Dt 17,16-17; pelo contrário, a comparação mostrará que 1Rs aprova e devolve ao rei tudo aquilo que a “lei do rei” lhe proibira.

Esta afirmação pode ser inicialmente constatada a partir do contraste de como a “multiplicação” de cavalos é tratada nos dois casos.

O autor Deuteronomista, em Dt 17,16ab, é explícito em sua proibição. Por outro lado, duas vezes o autor Deuteronomista faz alusão às atividades de Salomão nessa mesma questão: 1Rs 5,6-8 e 10,26-29; o primeiro texto fala da quantidade e despesa dos cavalos, o segundo destaca o amplo comércio e importação de carros e cavalos, mas sem mencionar qualquer reprovação.

O que quer que tenha motivado a proibição da multiplicação de cavalos ou retorno ao Egito com esse fim em Dt 17,16ab, seja a falta de confiança em YHWH unida à pretensão de obter também carros para a guerra, ou ainda o possível comércio de escravos, ou uma indevida aliança com o Egito e seu significado metafórico (o que parece mais provável), o fato é que o relato de 1Rs não manifesta explícita nem implicitamente nenhuma dessas preocupações<sup>285</sup>.

A menção dos quarenta mil cavalos e carros em estrebarias e de doze mil cavaleiros (cf. 1Rs 5,6) aparece no contexto que realça a ampla administração de Salomão. Essa informação vem logo após a menção da extensão geográfica de seu

<sup>282</sup> D. L. CHRISTENSEN, *Deuteronomy*, p. 384.

<sup>283</sup> D. L. CHRISTENSEN, *Deuteronomy*, p. 384.

<sup>284</sup> Para ampla lista de exegetas (e bibliografia) que partilham dessa posição ver: G. KNOPPERS “The Deuteronomist and the Deuteronomic Law”, p. 339, n. 39.

<sup>285</sup> Cf. G. KNOPPERS, “The Deuteronomist and the Deuteronomic Law”, pp. 339 -340.

governo (cf. 1Rs 5,5), e uma descrição sobre o estado de bonança do povo: “Judá e Israel permaneceram em segurança, cada um debaixo da sua vinha e de sua figueira, de [Dã até Bersabéia], durante toda a vida de Salomão”<sup>286</sup>. Os versículos seguintes (cf. 1Rs 5,7-8) descrevem a maneira bem organizada e eficiente como os intendentess mantinham os cavalos e cavaleiros.

Com base nessa observação, não há razão para ler esses textos como endossando as limitações acerca da multiplicação de cavalos impostas ao rei em Dt 17,16ab. O texto de 1Rs 5,5, lido no seu contexto, ressalta o poder de Salomão, bem como a segurança e “bem-aventurança” do povo durante seu governo<sup>287</sup>.

Semelhante resultado se obtêm na leitura de 1Rs 10,26-28. No fim do seu reinado, Salomão havia acumulado mil e quatrocentos carros e os distribuiu juntamente com os doze mil cavaleiros pelas cidades fortificadas. Em suma, o narrador destaca o comércio, o custo, as origens e destinação dos cavalos e cavaleiros. Em contra partida, em nenhum momento ele usa uma única palavra para criticar Salomão por violar explicitamente o primeiro dever negativo da “lei do rei”<sup>288</sup>.

Assim, Dt 17,16ab pode ser lido como uma crítica à política iniciada por Salomão, mas não se deve exportar essa visão crítica para a menção de acúmulo de cavalos por Salomão na História Deuteronomista. Aquilo que é proibido e criticado em Dt 17,16ab, em nítido contraste, nos relatos de 1Rs 5,6-8 e 10,26-29, é destacado e apresentado sem qualquer traço negativo. Do ponto de vista da “lei do rei”, o fato de Salomão acumular cavalos foi uma nítida transgressão. Mas do ponto de vista de 1Rs, não há nada de negativo nem qualquer desaprovação divina contra esse acúmulo.

#### 4.2.2.

#### **Segundo dever negativo: Não multiplicar mulheres**

O segundo dever negativo da “lei do rei” proíbe que o rei “multiplique” mulheres. Esse tópico pode ser desdobrado em duas partes: (a) o ambiente histórico do dever de não multiplicar mulheres; (b) o contraste com o relato de Salomão na História Deuteronomista.

<sup>286</sup> Citado conforme *TEB*.

<sup>287</sup> Cf. G. KNOPPERS, “The Deuteronomist and the Deuteronomic Law”, p. 340.

<sup>288</sup> Cf. G. KNOPPERS, “The Deuteronomist and the Deuteronomic Law”, pp. 340-341.

a) *O ambiente histórico do dever de não multiplicar mulheres*

A proibição de não multiplicar mulheres em Dt 17,17a, em geral é vista como tendo primariamente implicações políticas. Casamentos poderiam consolidar alianças estrangeiras<sup>289</sup>. O harém real teve uma longa duração no Oriente Médio e, desde seu início, teve importante conotação política. Em geral, uma nova aliança política formal com alguma entidade estrangeira envolvia uma nova esposa para consolidar tal aliança. O harém, como instituição política, perdurou no Oriente Médio até o século XX, quando o império Otomano veio ao fim na primeira guerra mundial<sup>290</sup>.

Na tradição bíblica, o caráter político do harém real pode ser facilmente deduzido relato em que Absalão possui as concubinas de Davi como parte de uma estratégia de tomar o trono de seu pai (cf. 2Sam 16,20-23)<sup>291</sup>. Este incidente indica que os casamentos reais, mesmo se tratando de mulheres nativas, eram importantes dentro de Israel como uma maneira de consolidar o poder político<sup>292</sup>.

Outra questão de natureza política é que o vasto número de casamentos com mulheres autóctones aumentaria a influência daquelas famílias assim favorecidas a expensas de outras. Além disso, o grande número de esposas, qualquer que fosse a origem, ostentaria a proeminente riqueza para sustentá-las<sup>293</sup>.

Há amplo consenso de que “o grande número de mulheres que, segundo Dt 17,17, é vedado ao rei, já tinha relação com a política exterior na época de Salomão e especialmente com sua política de casamentos (cf. 1Rs 3,1; 11,1ss)”<sup>294</sup>. Essa proibição é, portanto, na maioria das vezes, considerada uma reminiscência da política de Salomão<sup>295</sup>. Salomão teria lançado mão de tal recurso com o propósito de aumentar a segurança nacional (cf. 1Rs 3,11; 9,16-17)<sup>296</sup>.

Apesar disso, o único motivo explícito da restrição, apontado em Dt 17,17b, é para que, por causa de mulheres em demasia, o coração do rei não se extraviasse [וְלֹא יָסוּר לְבָבוֹ]. Esse motivo é similar ao que justifica a ideologia preventiva de Dt 7,1-

<sup>289</sup> Cf. J. G. MCCONVILLE, *Deuteronomy*, pp. 294-295.

<sup>290</sup> Cf. D. L. CRISTENSEN, *Deuteronomy*, p. 384.

<sup>291</sup> Cf. J. G. MCCONVILLE, *Deuteronomy*, p. 295.

<sup>292</sup> Cf. R. D. NELSON, *Deuteronomy*, p. 224.

<sup>293</sup> Cf. R. D. NELSON, *Deuteronomy*, p. 224.

<sup>294</sup> F. CRÜSEMANN, *A Torá*, p. 331.

<sup>295</sup> Cf. I. CAIRNS, *Deuteronomy*, p. 167; S. R. DRIVER, *Deuteronomy*, p. 212.

<sup>296</sup> Cf. J. G. MCCONVILLE, *Deuteronomy*, p. 295.

<sup>4297</sup>. Coincidentemente, tanto Salomão (cf. 1Rs 11,4-8) quanto Acab (cf. 1Rs 16,31) foram indulgentes com a idolatria por causa de mulheres. Nestes dois casos, tratava-se de mulheres estrangeiras com as quais casaram para formalizar alianças políticas<sup>298</sup>.

Ampliando os limites de Dt 17,17, além da apostasia, um amplo harém também poderia distrair o rei das suas responsabilidades e com isso causar diversos danos. Uma advertência com tal preocupação é encontrada na tradição sapiencial (cf. Pr 31,3). É notável que em uma carta, o rei assírio Shamshi-Adad I (1813-1781 a.C.) critica seu filho Yasmah-Adu, rei de Mari, por dormir com mulheres e esquecer de seus deveres militares<sup>299</sup>.

De forma especial, pelo fato de Salomão adotar a política do “harém real” de maneira descomunal, pode se dizer que Israel tornou-se “como as nações ao redor” (cf. Dt 17,14e), e isto é tomado como uma explícita violação da “lei do rei”<sup>300</sup>.

#### b) O contraste com o relato de Salomão na História Deuteronomista

A leitura de Dt 17,17a, à luz do relato de Salomão na História Deuteronomista, assim como no caso da proibição de multiplicar cavalos, também pode induzir ao erro de importar a perspectiva exclusiva dos redatores deuteronomistas e impô-la na “lei do rei” e *vice versa*.

De forma inadequada, há quem leia 1Rs 11,1 como uma aplicação da “lei do rei” a Salomão<sup>301</sup>. Esse procedimento certamente ofusca o importante detalhe de que, por mais que a política de Salomão (não o relato) seja um *motif* inegável em Dt 17,17a, o segundo dever negativo da “lei do rei” trata apenas da “multiplicação” [יִרְבֶּה] de mulheres, isto é, da poligamia excessiva, e não de mulheres estrangeiras (i.e. exogamia)<sup>302</sup>.

Quando se analisa seriamente Dt 17,17a em comparação com o relato de Salomão e suas mulheres em 1Rs 11,9-13.31-38, nota-se que a única crítica do deuteronomista é pelo fato de Salomão ter permitido que suas esposas estrangeiras influenciassem sua conduta. Levaram-no a construir lugares para suas esposas adorarem os deuses estrangeiros, mas em nenhum momento a *proporção* do harém é

<sup>297</sup> Cf. R. D. NELSON, *Deuteronomy*, p. 224.

<sup>298</sup> Cf. TIGAY, *Deuteronomy*, p. 167 ; Cf. I. CAIRNS, *Deuteronomy*, p. 167 ; A. D. H. MAYES, *Deuteronomy*, pp. 272-273.

<sup>299</sup> Cf. TIGAY, *Deuteronomy*, pp. 167-168.

<sup>300</sup> Cf. D. L. CRISTENSEN, *Deuteronomy*, p. 384.

<sup>301</sup> Cf. G. KNOPPERS, “The Deuteronomist and Deuteronomic Law”, p. 343, n. 55.

<sup>302</sup> Cf. R. D. NELSON, *Deuteronomy*, p. 224.

recriminada. A afirmação de que o deuteronomista critica a *exogamia*, mas não a *poligamia* em si mesma<sup>303</sup>, harmoniza-se com a leitura oferecida pela LXX das palavras postas na boca da rainha de Sabá em 1Rs 10,8: “benditas [sejam] tuas esposas, benditos os teus servos...”[μακάριαι αἱ γυναῖκές σου μακάριοι οἱ παῖδες σου...] <sup>304</sup>.

Conclui-se que a condenação a Salomão pelo deuteronomista não se harmoniza conceitualmente com a *tradicum* de Dt 17,17a, mas com a *tradicum* de Dt 7,1-4, onde se proíbe o casamento com autóctones de sete nações, bem como a tradição de Js 23,11-13, que proíbe a união matrimonial com os habitantes de Canaã. É a união de Salomão com as nações, ao invés da devida união com YHWH, que resultou em transgressão<sup>305</sup>. Posteriormente, também Neemias explicitamente critica apenas a exogamia de Salomão, e atribui seu extravio somente ao fato de as mulheres de Salomão serem estrangeiras, mas nada se diz quanto a serem muitas (cf. Ne 13,26).

Evidência adicional de que a poligamia referida em Dt 17,17a não é a preocupação do deuteronomista, pode ser encontrada nos textos em que se fala do número das esposas e concubinas de Davi, sem jamais haver qualquer reprovação<sup>306</sup>. Pelo contrário, quando Natã repreende a Davi sobre o incidente com Betsabéia, é lido não apenas que YHWH é quem lhe deu suas esposas e concubinas, mas também, caso Davi tivesse achado pouco as várias mulheres que já tinha, YHWH teria lhe acrescentado mais (cf. 2Sm 12,8)!

Portanto, se exegetas estão corretos ao notar que Dt 17,17a critica a poligamia descomunal de Salomão, é, entretanto, descabido dizer que este mesmo texto foi usado pelo deuteronomista como critério para a avaliação de Salomão em 1Rs 11.

Em suma, o contraste e as semelhanças acima referidos tornam coerentes concluir que a consequência que Dt 17,17a atribui à poligamia, em contrapartida, o relato de 1Rs 11 atribui à exogamia. Este texto reprova o elemento “estrangeiro”, aquele adverte apenas contra a prática de “multiplicar”. Para Dt 17,17a não haveria problemas se as mulheres fossem estrangeiras, desde que não fossem muitas; para 1Rs 11, não haveria problemas se fossem muitas, desde que não fossem mulheres

<sup>303</sup> Cf. G. KNOOPERS, “The Deuteronomist and Deuteronomic Law”, p. 343; G. KNOPPERS, “Rethinking the Relationship between Deuteronomy and the Deuteronomistic History”. In: *CBQ* 63 (2001), p. 410.

<sup>304</sup> Esta leitura é preferida como autêntica por G. Knoppers e outros (“The Deuteronomist and Deuteronomic Law”, p. 343, n. 56)

<sup>305</sup> Cf. G. KNOOPERS, “The Deuteronomist and Deuteronomic Law”, p. 343.

<sup>306</sup> Cf. 1Sm 25,43; 30,5; 2Sm 3,3; 5,13; 19,6.

estrangeiras. No entanto, empreender a “multiplicação” de mulheres, para Dt 17,17a, assim como envolver-se em casamentos estrangeiros, em 1Rs 11, produz o mesmo dano: fazer o coração do rei desviar-se de YHWH<sup>307</sup>.

### 4.2.3.

#### Terceiro dever negativo: Não multiplicar prata e ouro

A proibição de não multiplicar prata e ouro é o terceiro e último dos três deveres negativos da “lei do rei”. Serão destacados aqui: (a) as implicações da proibição de não multiplicar prata e ouro; (b) o contraste com o relato de Salomão na História Deuteronomista, e, por fim, serão consideradas (c) as implicações dos três deveres negativos e seu contraste com História Deuteronomista.

##### *a) As implicações da proibição de não multiplicar prata e ouro*

A proibição de multiplicar prata e ouro restringe a atuação do monarca na esfera econômica. A riqueza fazia parte do desenvolvimento de uma base de poder para o rei. O texto não explicita qual a forma pela qual o rei adquiriria os recursos, mas se supõe que seria através de impostos<sup>308</sup>. Nesse caso, a cláusula estaria restringindo o rei de impor pesadas taxas sobre o povo. A injunção contra a riqueza excessiva, na forma final da “lei do rei”, não é imediatamente seguida de uma cláusula motivo, como no caso da proibição da excessiva poligamia. No entanto, no contexto, o interesse primário é provavelmente o perigo de a riqueza induzir à ilusão de autossuficiência<sup>309</sup>.

Essa preocupação é indicada em Dt 6,11-12, onde se adverte ao povo a não esquecer-se de YHWH quando estiver desfrutando de casas cheias de tudo o que é bom, vinhas e olivais. Muito mais evidente, contudo, é observação de Dt 8,11-17, onde se fala explicitamente que o aumento de prata, ouro e outros bens, não deveria fazer o povo “elevar seu coração” e esquecer-se de YHWH<sup>310</sup>.

Há uma notável semelhança temática e terminológica entre a formulação de Dt 8,14, direcionada ao povo [וְרָם לְבָבְךָ], e a advertência dirigida ao rei em Dt 17,20a

<sup>307</sup> Nota-se muita semelhança terminológica (e temática) quando Dt 17,17b faz a advertência sobre o desviar/apartar o coração [וְסָר לְבָבוֹ] em comparação com 1 Rs 11,4, onde relata que as mulheres extraviaram/desviaram o coração de Salomão [שָׁלְמָה נָשָׂיו הִטּוּ אֶת-לְבָבוֹ].

<sup>308</sup> Cf. J.G. MCCONVILLE, *Deuteronomy*, p. 294.

<sup>309</sup> Cf. J. H. TIGAY, *Deuteronomy*, p. 168.

<sup>310</sup> Cf. J. H. TIGAY, *Deuteronomy*, p. 168.

[רוּם-לְכָבוֹן]. Se bem que na forma final, entre o terceiro dever negativo e o v. 20 existe um dever positivo, sabe-se, porém, que os vv. 18-19 não faziam parte da camada básica da “lei do rei” e, portanto, a expressão “não elevar o coração” é a cláusula motivo que, redacional e conceitualmente, é a continuação natural da proibição para não multiplicar prata e ouro<sup>311</sup>. Essa semelhança sugere que em Dt 17,17c.20a, o autor deuteronomico está aplicando ao rei aquilo que a parênese, especialmente em Dt 8,13-14, havia aplicado a todo o Israel<sup>312</sup>.

À margem da questão central da autossuficiência, pode-se ainda inferir que a obtenção de riqueza, caso fosse feita através de impostos, imporá ao estado uma administração centralizada. Isto é precisamente o que Samuel diz ao povo quando advertiu sobre qual seriam os direitos do rei (cf. 1Sm 8,11-18). Mas uma economia centrada na casa real, à custa de tributos impostos sobre o povo, é contrária a toda legislação mais ampla do livro do Deuteronomio<sup>313</sup>. “Podemos considerar todo o Deuteronomio como comentário sobre isto, em especial seu sistema de impostos”<sup>314</sup>.

De uma perspectiva negativa, pelo fato de o acúmulo de riqueza aumentar o poder do monarca, ao menos na esfera econômica, ele, inevitavelmente, estaria acima de seus irmãos<sup>315</sup>. Entretanto, pode-se olhar o acúmulo de riqueza de uma perspectiva positiva, pois a riqueza também poderia possibilitar ao rei a solidariedade para com os necessitados entre o povo da aliança<sup>316</sup>. Mas tal leitura “positiva” de Dt 17,17c não parece ser pretendida pelo texto.

#### *b) O contraste com o relato de Salomão na História Deuteronomista*

Pelo fato de se entender que Dt 17,17c está criticando a grande riqueza atribuída a Salomão pela História Deuteronomista, afirma-se que: “Salomão não foi um ‘bom rei’ no sentido deuteronomico, não importa quão sábio ele tenha sido em outros aspectos”<sup>317</sup>. Novamente, esta afirmação somente é verdadeira se for restringida à visão que a “lei do rei” tem sobre a riqueza de Salomão, mas é

<sup>311</sup> Cf. G. VON RAD, *Deuteronomy*, p. 119. As questões sobre a “camada básica” e as “adições subsequentes” já foram discutidas na análise da constituição do texto nas pp. 55-58 acima.

<sup>312</sup> Cf. A. D. H MAYES, *Deuteronomy*, p. 273; P. D. MILLER, *Deuteronomy*, p. 149.

<sup>313</sup> Cf. J. G. MCCONVILLE, *Deuteronomy*, p. 294.

<sup>314</sup> F. CRÜSEMANN, *A Torá*, p. 331.

<sup>315</sup> Cf. P. C. CRAIGIE, *Deuteronomy*, p. 257.

<sup>316</sup> Assim I. CAIRNS, *Deuteronomy*, p. 167.

<sup>317</sup> L. D. CRISTENSEN, *Deuteronomy*, p. 385.

completamente equivocada quando se quer ler a “lei do rei” como critério usado pelo autor de 1Rs ao tratar da riqueza salomônica<sup>318</sup>.

Em 1Rs o deuteronomista lista a imensa quantidade de ouro e prata como uma das marcas distintivas do reinado de Salomão. Parece pivotal para o deuteronomista a descrição da revelação que Salomão teve em Gabaon, onde YHWH prometeu a Salomão ampla riqueza em resposta ao seu pedido altruísta, quando Salomão solicitou apenas um coração sábio para julgar o povo (cf. 1Rs 3,9). Enquanto Dt 17,17c proíbe o acúmulo de riqueza, YHWH promete a Salomão precisamente tanta riqueza e glória que iria superar tudo o que qualquer outro rei já havia possuído ou ainda iria possuir (cf. 1Rs 3,13)<sup>319</sup>.

Além de toda aquisição para a construção do templo (cf. 1Rs 5) que envolvia pedras preciosas (cf. 1Rs 5,17), Hiram enviou a Salomão 120 talentos de ouro (cf. 1Rs 9,14) e, numa ação conjunta, uma expedição trouxe a Salomão 420 talentos de ouro (cf. 1Rs 9,28). O peso do ouro que Salomão recebia anualmente era de seiscentos e sessenta e seis talentos (cf. 1Rs 10,14). Até mesmo as taças para servir Salomão eram de ouro e, diante de tal abundância, a prata até se desvalorizou (cf. 1Rs 10,21). O mundo todo vinha ter com Salomão e cada visitante lhe trazia prata e ouro, além de outros presentes (cf. 1Rs 10,24-25). Exemplo disso foi a visita da rainha de Sabá que, entre seus presentes, trouxe pedras preciosas e 120 talentos de ouro (cf. 1Rs 10,2.10).

Nota-se que a riqueza de Salomão é descrita sem qualquer indicação de que com isso ele descumpria alguma proibição deuteronomica. Pelo contrário, além de o deuteronomista não reprovar o acúmulo de riqueza por Salomão, ele vê essa realização como cumprimento da promessa feita em Gabaon (cf. 1Rs 3,13). Isto se constata pelo fato de que, depois das fabulosas descrições da riqueza e acúmulo de ouro, o deuteronomista retoma as palavras da promessa e afirma seu cumprimento, precisamente como YHWH havia predito: “o rei Salomão tornou-se o maior de todos os reis da terra em riqueza e sabedoria” (cf. 1Rs 10,23)<sup>320</sup>.

<sup>318</sup> L. D. Cristensen ( *Deuteronomy*, 384-385), juntamente com outros exegetas citados em sua bibliografia, assim como o faz com os outros deveres precedentes, também quer igualar a visão de Dt 17,17c ao que a História Deuteronomista afirma sobre a riqueza de Salomão.

<sup>319</sup> Cf. G. KNOOPERS, “The Deuteronomist and Deuteronomic Law”, p. 338.

<sup>320</sup> Citado conforme *TEB*; cf. G. KNOOPERS, “The Deuteronomist and Deuteronomic Law”, p. 338; G. KNOOPERS, “Rethinking the Relationship”, pp. 410-411.

(c) *As implicações dos três deveres negativos e sua relação com História Deuteronomista*

A comparação com Dt 17,17c, bem como com os demais deveres negativos já analisados, confirma que os critérios da “lei do rei” e os critérios da História Deuteronomista para avaliar os reis são inquestionavelmente diferentes. Nitidamente os três deveres negativos da “lei do rei” estão sim preocupados com os excessos, e não se pode negar que aquilo que foi atribuído a Salomão fosse alvo de crítica implícita em Dt 17,16-17. Mas não é ‘exegeticamente’ correto importar os critérios de avaliação próprios do restante da História Deuteronomista para a perícopa sobre a “lei do rei”, como também é incorreto ver a “lei do rei” como um critério usado pelo Deuteronomista para avaliar Salomão. Na realidade, o Deuteronomista, diferentemente da “lei do rei”, avalia os reis pela centralização ou a não centralização do culto, e pela abolição dos cultos ilícitos, sejam estes javistas ou de outra espécie<sup>321</sup>.

A semelhança terminológica entre os deveres negativos da “lei do rei” e o relato deuteronomista de Salomão não pode ser confundida com harmonização e concordância conceitual. É prudente observar que um escritor posterior pode contestar uma obra anterior mesmo quando cita, usa fraseologia e ideias dessa obra<sup>322</sup>. Novos contextos podem trazer consigo novas maneiras de lidar com uma mesma lei ou tradição estabelecida. Isso pode ser constatado, apenas para citar outro exemplo, na relação entre o Código Deuteronomico e o Código da Aliança<sup>323</sup>.

Assim, a conclusão mais coerente, à luz da presente discussão, é que o Deuteronomista usa sim a “lei do rei”, mas faz isso de forma seletiva e, na prática, devolve ao monarca aquilo que os três deveres negativos de Dt 17,16-17 lhe haviam tirado. Qualquer exegese que ignore este fato irá superestimar ou obscurecer o sentido da “lei do rei”, privando-a de sua singularidade.

### 4.3.

#### **Os beneficiários dos deveres negativos do rei**

A ideia de que os deveres do rei foram formulados em benefício de alguém é explícita na “lei do rei”. Os deveres têm o propósito de proteger o “povo” e os

<sup>321</sup> Os dois artigos de G. Knoppers (“The Deuteronomist and Deuteronomic Law”, pp. 329-346; “Rethinking the Relationship”, pp. 393-415) discutem mais detalhadamente esta questão.

<sup>322</sup> Cf. G. KNOPPERS, “Rethinking the Relationship”, p. 395.

<sup>323</sup> Cf. a comparação e análise de F. Crüsemann (*A Torá*, pp. 284-292).

“irmãos” (cf. Dt 17,16b.20a). Na perspectiva diacrônica, porém, tanto o povo como os irmãos são mencionados na camada básica da “lei do rei”. Na análise da constituição do texto foi possível perceber que os vv. 18-19, contendo o dever positivo, não faziam parte da camada básica<sup>324</sup>. Portanto, inicialmente, eram precisamente os deveres negativos que iriam, de fato, beneficiar o povo e os irmãos. Em contrapartida, os vv. 18-19 não mencionam nenhum beneficiário.

Diante disso, parece mais adequado analisar os beneficiários da “lei do rei” tendo em vista somente os três deveres negativos. Para essa investigação será necessário ir além dos beneficiários explícitos (i.e. “povo” e “irmãos”) e considerar também outro personagem muito mais citado na “lei do rei”: o “tu” deuterônômico. A hipótese que no fim será defendida é que esse “tu” é o real beneficiário dos deveres negativos da “lei do rei”. Para embasar esta hipótese serão acrescentadas algumas conclusões tiradas de estudos científico-sociais aplicados aos deveres negativos da “lei do rei”.

É possível enquadrar a análise dos beneficiários dos deveres negativos nos seguintes tópicos: (a) o “povo” e os “irmãos” como uma classe distinta do “tu” deuterônômico; (b) a classe indicada pelo “tu” como a real beneficiária dos deveres negativos; e (c) os três deveres negativos na perspectiva da estratégia de poder corporativo.

*a) O “povo” e os “irmãos” como uma classe distinta do “tu” deuterônômico*

A “lei do rei” começa afirmando que o rei deve ser escolhido dentre os irmãos (אֶלְיָהוּ) e, no v. 20a, conclui afirmando que o objetivo da obediência requerida também é para que o rei não eleve seu coração acima dos mesmos irmãos (לֹא יִשָּׂא). O v. 16 inclui também o povo [אֶתְכֶם] como beneficiário do cumprimento dos deveres do rei. Isso se torna fundamental quando se lembra de que o v. 20 originalmente era a sequência imediata do v. 17; ou seja, o v. 20 primariamente pretendeu explicar porque o rei não deveria multiplicar cavalos, riquezas e mulheres<sup>325</sup>.

Pode-se concluir que os beneficiários explícitos dos deveres prescritos para o rei é todo aquele que está incluso na designação “irmãos” e “povo”. Ideologicamente, esses termos aparentam aludir ao povo como um todo e sem distinção. Parece se tratar de um projeto para uma sociedade igualitária.

<sup>324</sup> Cf. pp. 55-58 acima.

<sup>325</sup> Cf. A. D. H. MAYES, *Deuteronomy*, p. 274 ; J. H. TIGAY, *Deuteronomy*, p. 169 ; G. VON RAD, *Deuteronomy*, p. 119.

Entretanto, é importante lembrar que textos legais não pretendem simplesmente transmitir informações, mas, principalmente, influenciar o mundo social das pessoas para as quais eles foram formulados, “...deve estar claro que não refletem simplesmente a realidade. Quem no seu país quisesse reconstruir a realidade a partir da constituição e das leis infraconstitucionais teria uma visão distorcida<sup>326</sup>”. A mesma realidade, provavelmente, se aplica à “lei do rei”, bem como às demais leis bíblicas. “Elas sempre expressam uma imagem ideal, um programa de como deveria ser a forma social e religiosa de Israel, não se podendo a partir daí derivar uma retroprojeção direta para as relações<sup>327</sup>”.

Com base nisso, Dt 17,16b.20a, no contexto dos deveres negativos, será mais bem compreendido se, ao invés de se ver aí traços reais de uma sociedade igualitária ou um puro pensamento teológico, será mais adequado concluir que, no máximo, o texto *projeta* uma sociedade orientada por uma *ideologia igualitária*<sup>328</sup>.

Essa perspectiva abre espaço para investigar as demais (ou reais) motivações que talvez se ‘ocultem’ à religiosidade e aparente ideologia igualitária do texto. Enquanto a “lei do rei” faz menção de “irmãos” e “povo” como beneficiários, nos versículos que antecedem os deveres negativos (i.e. vv.14-15), as formas verbais e os sufixos dos substantivos referem-se por quinze vezes ao “tu”, que de forma alguma pode ser confundido como a massa indistinta de israelitas, como parece indicar os termos “povo” e “irmãos”.

No Código Deuteronômico, o “tu” tem autoridade para apontar os juízes, estabelecer o rei, aplicar pena capital e ainda empreender a guerra. Portanto, no mínimo esse “tu” deve tratar-se de homens livres, proprietários de terras, compondo uma elite no meio do povo, e não um “irmão” ou “povo” anônimo<sup>329</sup>.

É possível perceber certa distinção de classes perpassando também outros lugares da tradição bíblica. Em textos que estão em conexão com os últimos anos de Judá, fala-se dos “notáveis da terra” [אַיְלֵי הָאָרֶץ] (cf. 2Rs 24,15; Ez 17,13), que pode ser entendido como “cabeças pensantes do povo da terra”. A essa classe se contrapõe

<sup>326</sup> R. KESSLER, *História Social*, p. 40.

<sup>327</sup> R. KESSLER, *História Social*, p. 40.

<sup>328</sup> Cf. R. KESSLER, *História Social*, p. 75.

<sup>329</sup> Cf. S. MOORE, “Divine Rights”, pp. 342-348. S. Moore também distingue o “tu” do “vós”. Segundo ele (“Divine Rights”, 343): “The second-person plural, in the law code, is most often the object of action, just as the *am* was. ‘You all’ are given command and instructions [cf. Dt 12,1; 13,1.4-5; 14,1-2; 17,16; 18,15; 20,2-4; 24,8]; ‘you all’ are enjoined to recall critical events in Israelite history [cf. Dt 13,6;23,5;24,9,25,17]; ‘You all’ are warned not to worship gods other than YHWH [cf. Dt 13,14;20,18]”. Além disso, “‘You all’ appear in an active mode in only three places within the Deuteronomic law code [cf. Dt 19,9; 22,24; 12,2-3]”.

os “pobres da terra” [עֲנֵי הָאָרֶץ] (cf. Am 8,4; Sf 2,3), portanto, uma camada inferior que se distingue da anterior. Esses “pobres” não usufruíam diretamente dos mesmos privilégios e autoridade que as classes mais elevadas<sup>330</sup>.

*b) A classe indicada pelo “tu” como a real beneficiária dos deveres negativos*

Pelo uso de uma abordagem científico-social<sup>331</sup> tem se chegado à conclusão de que os deveres negativos da “lei do rei” refletem interesses ideológicos de classes de elites que seriam especialmente beneficiadas com cada uma das limitações impostas ao rei. As restrições ao rei permitiriam a essas classes operar mais livremente<sup>332</sup>.

A influência e participação de “classes de elite” no poder deve ter acontecido, tanto em Israel como em Judá, a partir do momento em que esses reinos, cada um a seu tempo, transitaram da situação de ‘estado primitivo’ para a de ‘estado plenamente desenvolvido’.

A diferença entre um e outro é que “um estado primitivo é caracterizado pelo fato de que nele a sociedade se divide em duas classes: os governantes e os governados”; por outro lado, “o estado plenamente desenvolvido é caracterizado pelo fato de que nele o próprio ‘povo’ está dividido em (pelo menos) duas classes com interesses contrapostos, e o governo se relaciona com esses interesses concorrentes”<sup>333</sup>.

Quando grupos de elites, em estados agrários desenvolvidos, mas regidos pela monarquia, lutam entre si ou com o monarca por controle do aparato de governo, em geral há duas estratégias adotadas para esse fim: (1) a estratégia exclusivista e (2) a estratégia de poder corporativo.

No primeiro caso, na estratégia exclusivista, os “atores” objetivam o desenvolvimento de um sistema político construído em torno de seu monopólio de

<sup>330</sup> Cf. R. KESSLER, *História Social*, p. 131.

<sup>331</sup> P. Dutcher-Walls (“The circumscriptions”, p. 607), na primeira metade de seu artigo, usa a chamada “dual processual theory”, para caracterizar os beneficiários e as motivações que, possivelmente, estavam por de trás dos deveres negativos da “lei do rei”. Segundo ela, “Dual processual theory was developed in reaction to evolutionary theories of state development that use a ‘simple stage typology to account for variation among societies of similar complexity.’ Instead, this theory investigates ‘the varying strategies used by political actors to construct and maintain polities’ that may not show a linear, evolutionary development but rather may show cycles of change, growth, contraction, and varying patterns of elite control of the state”.

<sup>332</sup> Cf. P. DUTCHER-WALLS, “The circumscriptions”, pp. 601-616; R. D. NELSON, *Deuteronomy*, p. 225.

<sup>333</sup> R. KESSLER, *História Social*, p. 125.

controle das fontes de poder. Há uma competição entre as elites por riqueza, status e poder. Às vezes é necessário lutar contra um portador de maior poder, tal como o rei. Nessa estratégia política exclusivista, a competição das elites enfatiza a construção e exploração de conexões de redes sociais, econômicas e políticas. Busca-se ainda explorar o controle e tecnologia militar, retórica patrimonial, sistemas de clãs socialmente destacados, comércio e controle de suntuosidades e luxo, bem como deuses de prestígio<sup>334</sup>.

Em contraste com isso, a estratégia de poder corporativa objetiva distribuir, estruturar e controlar o poder dentro de limites postos por uma elite ou elites organizadas de acordo com um governo corporativo. Neste caso, o poder é partilhado por diferentes grupos e setores da sociedade de tal forma a inibir a estratégia exclusivista. No entanto, não deve ser confundida com igualitarismo ou democracia, pois a estratégia de poder corporativo também enfatiza o domínio de uma sociedade por poderosa centralização, mas esse domínio é partilhado, não por todos, mas com vários grupos<sup>335</sup>.

No contexto da distribuição de poderes que ocorre em Dt 16,18-18,22, esta última estratégia parece se harmonizar melhor às possíveis motivações que regem essas leis e, particularmente, os deveres negativos do rei. Da perspectiva da estratégia de poder corporativo é possível concluir que, apesar do uso da linguagem religiosa e da ideologia igualitária beneficiando os “irmãos” e o “povo” em Dt 17,16b.20a, os reais beneficiários dos deveres negativos do rei são a classe de pessoas indicadas pelo “tu”, quinze vezes referido pelas formas verbais, sufixos preposicionais e pronominais em Dt 17,14-15.

A autoridade e autonomia assumida pelo “tu” certamente não era partilhada por cada irmão anônimo e nem pelo povo indistintamente. Muito provavelmente, o fato de o rei não centralizar em si mesmo toda a força militar, política e econômica, beneficiaria muito mais aqueles que também almejavam controlar essas potências. Já que na “lei do rei” o “tu” é aquele que tem autoridade para até empossar o monarca, parece razoável entender esse “tu” como sendo a classe realmente beneficiada pelos deveres negativos, muito mais do que os “irmãos” e o “povo” como um todo.

---

<sup>334</sup> Cf. P. DUTCHER-WALLS, “The circumscriptions”, p. 607.

<sup>335</sup> Cf. P. DUTCHER-WALLS, “The circumscriptions”, pp. 607-608.

*c) Os três deveres negativos na perspectiva da estratégia de poder corporativo*

Para elites que lutavam por partilhar o poder do governo, a possibilidade de controlar o poder militar era a forma mais básica de implementar os próprios interesses.

Os reis em particular precisavam de um exército para executar suas ordens e lhes assegurar a obtenção de recursos. Diversas elites, porém, geralmente queriam limitar a possibilidade de um rei usar a força, ao menos contra elas, enquanto consentiriam em permitir que o reino tivesse somente suficiente poder defensivo. Considerando que cavalos, usados para puxar carros de guerra, eram a principal tecnologia militar no AOP<sup>336</sup>, pode se entender melhor a motivação que dá origem ao primeiro dever negativo proibindo justamente a multiplicação de cavalos pelo rei.

Uma vez que a obtenção de cavalos requeria amplas expedições, cuidados e treinamentos, a limitação de multiplicar cavalos pode significar o interesse de impedir que o rei possua um exército profissional<sup>337</sup>. É muito significativo lembrar que na lei da guerra (cf. Dt 20) são mencionados oficiais [הַשָּׂרִיִּם] e sacerdotes (cf. Dt 20,5.8.9), mas se omite completamente o rei!

De uma perspectiva sociológica, o casamento entre elites é um arranjo que tem importância econômica, política e social, ao invés de romântica. O número de esposas, suas origens em clãs ou famílias de classes elevadas, bem como o número de filhos paridos, eram todos elementos de status real<sup>338</sup>.

Limitar a possibilidade de um rei arranjar casamentos com famílias importantes ou com aliados, como o faz o segundo dever negativo, equivale a impedir ou a dificultar o uso de uma importante estratégia e ferramenta política por parte do monarca<sup>339</sup>. Isso ajuda a entender melhor porque o foco do segundo dever negativo não é a exogamia, mas sim a excessiva poligamia.

Pode-se dizer que a proibição de multiplicar ouro e prata é a mais transparente das proibições. Em uma sociedade agrária, o controle do aparato de governo proporciona enorme possibilidade de acumular riqueza, desde que toda a economia fosse orientada para extrair riqueza de todas as fontes produtivas e canalizá-las para o centro: o governo; quer fosse um rei ou grupos de elites. A limitação sobre a riqueza do rei significa retirar seu controle sobre o saldo ou excedente da economia,

<sup>336</sup> Cf. F. CRÜSEMANN, *A Torá*, 330.

<sup>337</sup> Cf. P. DUTCHER-WALLS, “The circumscriptions”, p. 608.

<sup>338</sup> Cf. P. DUTCHER-WALLS, “The circumscriptions”, p. 608.

<sup>339</sup> Cf. P. DUTCHER-WALLS, “The circumscriptions”, p. 608.

restringindo com isso seus direitos a impostos, comércio, arrendamentos, pilhagem, confiscações etc. Os principais rivais do controle das riquezas pelo rei eram as elites formadas especialmente por possuidores de extenso patrimônio e principais receptores de prebendas<sup>340</sup>.

Diante disso, convém insistir que, provavelmente, os reais beneficiários das limitações impostas ao rei são as classes indicadas pelo “tu” deuteronômico. A razão disso é que o “tu” deuteronômico deve tratar-se de homens livres, proprietários de terras, compondo uma elite no meio do povo. Os deveres negativos beneficiariam muito mais a essa classe do que aos “irmãos” ou “povo” anônimo, apesar de, com base apenas na religiosidade e aparente igualitarismo do texto, cada restrição ao rei é feita em nome do bem estar de todo aquele que esteja incluso nos termos “povo” e “irmãos”.

Em suma, as proibições sobre o excesso de cavalos, esposas e riquezas em Dt 17,16-17, provavelmente, visam especificamente restringir as possibilidades de o rei usar a típica *estratégia exclusivista de poder*. O grupo que propaga esta ideologia real devia saber muito bem as estratégias que um rei poderia usar para obter poder contra seus rivais ao trono e contra outras elites. Por isso, ao rei não era permitido buscar controle exclusivista através do desenvolvimento de uma extensa força militar por meio de cavalos, da exploração de conexões políticas por meio de casamentos, nem pelo acúmulo de riquezas<sup>341</sup>.

#### 4.4.

##### **O dever positivo do rei**

O dever positivo prescreve que o rei faça uma cópia da Torá e que a leia todos os dias de sua vida. São apresentados dois motivos para essa prescrição: (1) o rei deve aprender a temer a YHWH e (2) cumprir os preceitos escritos na Torá. O dever positivo com seus dois motivos conclui a série de obrigações prescritas para o monarca. A análise desse último dever vai considerar: (a) a entronização do rei; (b) o sentido de Torá em Dt 17,18b; (c) o rei como copista da lei; e (d) a razão do estudo da Torá pelo rei.

##### *a) A entronização do rei*

<sup>340</sup> Cf. P. DUTCHER-WALLS, “The circumscriptions”, p. 609.

<sup>341</sup> Cf. P. DUTCHER-WALLS, “The circumscriptions”, p. 609.

Somente os vv. 18-19 contém um dever positivo para o rei<sup>342</sup>. Mas além da mudança de deveres negativos para positivo, esses versículos se movem de circunstâncias gerais para a situação específica da entronização do rei<sup>343</sup>. Assim, a expressão: “quando ele assentar sobre o trono do seu reinado...”, pode ser entendida como: “imediatamente à sua ascensão...” (cf. p.ex. 1Rs 2,12; 2Rs 13,13)<sup>344</sup>, ou: “tão logo ele assumo o trono”<sup>345</sup>.

Entretanto, ainda que faça alusão à entronização, não há, na “lei do rei”, qualquer descrição de como se deveria realizar essa cerimônia. No entanto, exclusivamente na História Deuteronomista, constam dois relatos com detalhes sobre a entronização de Salomão (cf. 1Rs 1.32-48) e de Joás (cf. 2Rs 11,12-20). A entronização de Salomão é descrita como o desenlace de uma intriga e acontece durante os últimos momentos da vida de seu pai; já a de Joás, põe fim à usurpação de Atalia. São situações excepcionais, mas o ritual é muito semelhante nos dois casos, apesar de a narrativa deuteronomista situá-los a um século e meio de distância. Isto, no entanto, pode indicar que essa descrição “seguramente deve representar o costume geral, pelo menos no reino de Judá”<sup>346</sup>.

A cerimônia acontecia em dois momentos: o primeiro, no santuário e, o segundo, no palácio real. Os elementos da cerimônia são: (1) imposição das insígnias (não mencionadas para Salomão) (2) unção (3) aclamação (4) entronização propriamente e (5) Homenagem por parte dos oficiais superiores (não mencionada no caso de Joás)<sup>347</sup>.

O fato de o primeiro momento da entronização acontecer no santuário se harmoniza bem com Dt 17,18b que prescreve que o rei deve possuir uma cópia da Torá que está “diante dos sacerdotes levitas”.

#### *b) O sentido de Torá em Dt 17,18b*

Assume-se que o sentido exato de “Torá”, em Dt 17,18b, é difícil de precisar pelo fato de haver várias possibilidades de significado. Já se cogitou que nesse versículo o termo Torá poderia ser referência restrita aos deveres já especificados

<sup>342</sup> Cf. A D. H. MAYES, *Deuteronomy*, p. 273.

<sup>343</sup> Cf. R. D. NELSON, *Deuteronomy*, p. 224 ; I. CAIRNS, *Deuteronomy*, p. 167.

<sup>344</sup> Cf. A D. H. MAYES, *Deuteronomy*, p. 273.

<sup>345</sup> Cf. J. H. TIGAY, *Deuteronomy*, p. 168.

<sup>346</sup> R. DE VAUX, *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Editora Teológica, 2003, p. 129.

<sup>347</sup> R. de Vaux (*Instituições de Israel*, pp. 129-135) discute cada um desses elementos separadamente e mostra que eles partilham diversas similaridades com os “salmos reais” e com o AOP.

para o rei (Dt 17,14-17), ou ao livro do Deuteronômio como um todo, ou apenas ao Código Deuteronômico (Dt 12-16\*) e, incrivelmente, até ao livro da aliança citado em Ex 24,7<sup>348</sup>. Mas, antes de simplesmente optar por alguma dessas sugestões, é necessário recorrer à análise um pouco mais detalhada do uso da palavra Torá.

Com vinte e duas ocorrências, o livro do Deuteronômio é o segundo livro do TM onde mais aparece esse termo<sup>349</sup>. Sem entrar nas questões mais complexas do uso de Torá, pode-se destacar no Pentateuco quatro sentidos ligados a essa palavra, dos quais os dois últimos ocorrem em Dt 17,18-19.

Em primeiro lugar, Torá refere-se a leis em geral. Assim quando se diz “a lei [Torá] vale para o nativo e para o migrante residente entre vós” (Ex 12,49)<sup>350</sup>, está se referindo à lei sendo aplicada a todos igualmente, sem com isso acrescentar qualquer sentido mais específico ao termo Torá<sup>351</sup>. Diferindo disso, há casos onde Torá tem um sentido extremamente específico, referindo-se a uma lei em particular. Exemplo disso é a instrução de que “tal como é o sacrifício pelo pecado, assim é o sacrifício de reparação: um único ritual [Torá] para os dois. A vítima cabe ao sacerdote que executou o rito da absolvição (Lv 7,7)”<sup>352</sup>. Neste caso, Torá se limita especificamente ao procedimento nesse tipo de oferta onde a carne será comida pelo sacerdote. Não se pretende nada mais amplo para o termo aí<sup>353</sup>.

Um terceiro uso de Torá aplica-se a um corpo de leis ou a um sistema de ensino. Exemplo disso é Dt 1,5: “além do Jordão, na terra de Moab, Moisés se pôs a lhes expor esta lei [Torá]...”<sup>354</sup>. A ideia também está presente em Dt 17,19 ao dizer que o rei manterá consigo a Torá e deverá encarregar-se de “todas as palavras desta lei” [אֶת-כָּל-דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת] para aprender a temer a YHWH. A referência aí é ao conteúdo do “סֵפֶר” que deveria ser lido e praticado<sup>355</sup>.

<sup>348</sup> P. C. Craigie (*Deuteronomy*, p. 256) menciona todas essas possibilidades, mas opta por entender a “Torá” do rei como se referindo ao livro da aliança citado em Ex 24,7.

<sup>349</sup> A palavra “Torá” ocorre 220 vezes no TM, mas em apenas três livros ela ocorre mais de vinte vezes: Salmos (36x), Deuteronômio (22x) e Neemias (21x). Para uma ampla análise do uso de “Torá” no AT, ver: F. GARCIA LÓPEZ, H.-J. FABRY, “תּוֹרָה”. In: *TDOT*, pp. 609-646, aqui, p. 612.

<sup>350</sup> Citado conforme TEB

<sup>351</sup> Cf. J. CHINITZ, “The Word ‘Torah’ in the Torah”. In: *JBQ* 4 (2005), pp. 1-5, aqui, p. 1; neste sentido mais amplo cf. ainda Lv. 24,22; Nm 15,16.

<sup>352</sup> Citado conforme TEB

<sup>353</sup> Cf. J. CHINITZ, “The Word ‘Torah’”, pp. 1-2.

<sup>354</sup> Citado conforme TEB

<sup>355</sup> Cf. J. CHINITZ, “The Word ‘Torah’”, pp. 2-3.

Por fim, o termo também se refere a uma forma física e tangível da Torá, uma entidade literária definida. Esse é precisamente o caso de Dt 17,18b, onde “Torá” é acompanhada do substantivo “livro” [הַתּוֹרָה הַזֹּאת עַל-סֵפֶר]³⁵⁶.

A questão então gira em torno de definir quão abarcante ou restrito é o conteúdo desse livro concreto, o סֵפֶר. As duas principais opiniões é que este livro seja apenas o Código Deuteronomico³⁵⁷, ou todo o livro do Deuteronomio de então³⁵⁸.

A favor de se considerar “ הַתּוֹרָה הַזֹּאת עַל-סֵפֶר ” como referência apenas ao Código Deuteronomico depõe o fato de que a expressão contendo “Torá” e “livro” só ocorre esta única vez em todo esse código³⁵⁹. Contudo, na análise do significado das várias ocorrências dessa mesma expressão, seja no livro do Deuteronomio ou na História Deuteronomista, a ideia transmitida é do livro do Deuteronomio como uma entidade auto concluída³⁶⁰. Esta conclusão recebe apoio adicional pelo fato de a expressão estar seguida pela enfática: “todas as palavras desta lei.” Quando “דְּבָרַי” é precedido por “כָּל” em Deuteronomio,³⁶¹ quer-se enfatizar a totalidade da Torá (i.e., o Deuteronomio)³⁶².

Admite-se, contudo, que o conteúdo dessa Torá/Deuteronomio não pode ser reconstruído. Basta dizer que, com base nos usos das expressões contendo “livro” e “Torá”, quando quer que tenham sido introduzidas na “lei do rei” (no exílio?), elas se referiam a todo o conteúdo que formava o livro do Deuteronomio de então³⁶³ e, era esse Deuteronomio “completo” que deveria ser lido enquanto o rei estivesse no ofício³⁶⁴. Deveria ser o *Vade Mecum* do rei³⁶⁵. “O fato de o rei ter de possuir uma cópia da Torá, de modo a ‘andar sempre com a constituição debaixo do braço’, torna evidente o caráter constitucional da lei”³⁶⁶.

### c) O rei como copista da lei

³⁵⁶ A expressão construída com “סֵפֶר” e “הַתּוֹרָה”, com algumas variações, ocorre quatro vezes no livro do Deuteronomio (cf. Dt 28,61; 29,20; 30,10; 31,26), e oito vezes no restante da História Deuteronomista (cf. Js 1,8.31.34; 23,6; 24,26; 2Rs 14,6; 22,8.11); cf. F. GARCIA LÓPEZ e H.-J. FABRY, “תּוֹרָה”, pp. 618-619.

³⁵⁷ Assim, S. R. DRIVER, *Deuteronomy*, p. 212; TIGAY, *Deuteronomy*, p. 168;

³⁵⁸ Assim, F. GARCIA LÓPEZ e H.-J. FABRY, p. 619; J. CHINITZ, “The Word ‘Torah’”, p. 4.

³⁵⁹ Cf. J. G. MCCONVILLE, *Deuteronomy*, p. 295.

³⁶⁰ Cf. R. D. NELSON, *Deuteronomy*, 225.

³⁶¹ Cf. Dt 27,3.8; 28,58; 29,28; 31,12; 32,46.

³⁶² Cf. a análise de F. GARCIA LÓPEZ e H.-J. FABRY, “תּוֹרָה”, pp. 619-620.

³⁶³ Cf. F. GARCIA LÓPEZ e H.-J. FABRY, “תּוֹרָה”, 619; F. CRUSEMANN, *A Torá*, 331.

³⁶⁴ Cf. J. H. TIGAY, *Deuteronomy*, p. 168.

³⁶⁵ Cf. P. C. CRAIGIE, *Deuteronomy*, p. 257.

³⁶⁶ F. CRUSEMANN, *A Torá*, p. 331.

No judaísmo do Segundo Templo se entendeu que a razão de o próprio rei ter que escrever a cópia da Torá é que isso causaria maior impressão do que meramente ler<sup>367</sup>. Mas causa certa estranheza para alguns a ideia de que o rei mesmo deveria fazer uma cópia da Torá. Ao invés de “ele deverá escrever para si...” sugere-se que seja lido: “ele deverá ter uma cópia escrita para si...”<sup>368</sup>. Porém, atribuir ao verbo “escrever” [כָּתַב] o significado de “ter” é uma interpretação gratuita e uma violação da semântica. Em lugar nenhum do livro do Deuteronômio esse verbo permite tal substituição de significado<sup>369</sup>, por mais que historicamente a ideia de um rei plenamente letrado pareça improvável<sup>370</sup>.

Todavia, mesmo respeitando a semântica e a sintaxe, parece haver certa ambiguidade quanto à forma precisa que se deve ler e entender o segmento de Dt 17,18b, que pode ser notada dependendo onde se coloque a vírgula. Uma das formas seria: “Ele escreverá uma cópia desta lei sobre o livro, diante dos sacerdotes levitas”; e a outra: “Ele escreverá uma cópia desta lei, sobre o livro diante dos sacerdotes levitas”. Na primeira opção, os sacerdotes parecem supervisionar a atividade do rei, implicando que eles têm significativa autoridade sobre o monarca; na última, os sacerdotes parecem ter autoridade somente sobre o livro da Torá, mas não sobre o rei propriamente dito<sup>371</sup>.

Esta segunda opção se harmoniza melhor com as duas únicas funções que o livro do Deuteronômio explicitamente atribui aos sacerdotes e levitas: encarregar-se da lei escrita e carregar a arca (cf. Dt 31,9.25-26)<sup>372</sup>.

A imagem do rei executando a ordem de escrever e ler a Torá é às vezes entendida como uma postura humilhante para o monarca<sup>373</sup>. Contra essa concepção deve-se lembrar que escrever e ler são tarefas muito positivas na ideiação deuteronômica. YHWH escreve o decálogo duas vezes e isto é informado cinco vezes na homilia deuteronômica<sup>374</sup>. Apenas em uma breve períclope se repete quatro vezes que Moisés escreveu a Torá<sup>375</sup>; Israel como um todo pode ser imaginado como

<sup>367</sup> Cf. J. H. TIGAY, *Deuteronomy*, p. 168.

<sup>368</sup> Assim, J. H. TIGAY, *Deuteronomy*, p. 168.

<sup>369</sup> Em vinte e duas ocorrências no livro do Deuteronômio, nitidamente o sentido pretendido por “כָּתַב” é somente “escrever”; cf. Dt 4,13; 5,22; 6,9; 9,10; 10,2,4; 11,20; 24,1,3; 27,3,8; 28,58.61; 29,19.20.26; 30,10; 31,9.19.22.24.

<sup>370</sup> Cf. S. MOORE, “Divine Rights: the distribution of power in Deuteronomy”. In: *HPS* 3 (2008), pp. 325-352, aqui, p. 341.

<sup>371</sup> Cf. S. MOORE, “Divine Rights”, p. 341.

<sup>372</sup> Cf. R. ABBA, “Priests and Levites in Deuteronomy”. In: *VT* 27 (1977), pp. 257-267, particularmente, p. 260.

<sup>373</sup> S. MOORE, “Divine Rights”, p. 341.

<sup>374</sup> Cf. Dt 4,13; 5,22; 9,10; 10,2,4.

<sup>375</sup> Cf. Dt 31,9.19.22.24.

escrevendo ao menos algumas das palavras da Torá<sup>376</sup>. As únicas pessoas, além do rei, que leem a Torá em Deuteronômio são os sacerdotes e os anciãos, diante de todo o povo, em uma cerimônia que aconteceria a cada sete anos (cf. Dt 31,9-11).

Assim, a prescrição de ler, bem como escrever, não deveria jamais ser entendida como uma atividade de status inferior, mas deve ser vista como uma ação revestida com a dignidade mosaica e até divina<sup>377</sup>.

#### *d) A razão do estudo da Torá pelo rei*

Uma conjunção [לְמַעַן] e um infinito construto [לְעֲשֹׂתָם] são usados como cláusulas explicativas dos motivos pelos quais o rei deveria estudar a Torá: aprender a temer a YHWH e cumprir os preceitos [הַחֻקִּים] escritos nela. Sobre o rei são postas as mesmas incumbências exigidas de todo o povo: aprender e temer a YHWH (cf. 14,23; 6,13) através da constante exposição à Torá escrita (cf. 6,6-9; 31,9-13)<sup>378</sup>.

O conceito de textos estudados por reis, expressamente escritos para sua guia, é conhecido de outros lugares do mundo antigo<sup>379</sup>. Mas há uma notável singularidade no fato de que no livro do Deuteronômio o rei deve estudar e se submeter à mesma lei dada ao povo, ao invés de a uma lei aplicada somente a ele. Ele é retratado como um israelita ideal. Além disso, nesse dever, a “lei do rei” está em harmonia com o restante do livro do Deuteronômio por indicar que a Torá tem autoridade suprema sobre o rei, da mesma forma que sobre o restante do povo e os demais oficiais. Pode-se dizer que, da maneira como Dt 17,18-19 retrata a devida submissão do rei à Torá, ela (a Torá) usurpa o lugar que, no AOP, pertence exclusivamente ao rei<sup>380</sup>.

<sup>376</sup> Cf. Dt 6,9; 11,20; 27,3.8.

<sup>377</sup> Cf. S. MOORE, “Divine Rights”, p. 341.

<sup>378</sup> Cf. L. D. CHRISTENSEN, *Deuteronomy*, p. 387.

<sup>379</sup> Cf. J. H. TIGAY, *Deuteronomy*, p. 168; R. D. NELSON, *Deuteronomy*, p. 225.

<sup>380</sup> Cf. J. G. MCCONVILLE, *Deuteronomy*, p. 295; Cf. J. H. TIGAY, *Deuteronomy*, p. 168; B. LEVENSON, “The first constitution”, pp. 1853-1888. As questões da inter-relação ou contrastes entre a “lei do rei” e o restante do livro do Deuteronômio, a relevância de certas funções não atribuídas ao rei e como isso contrasta com o AOP, serão tratadas com maiores detalhes no próximo capítulo.

## 4.5.

### O benefício do rei

Até mesmo o dever positivo soa mais como restrição do que como algo que visa favorecer ao rei. Os únicos elementos que realmente são do interesse do rei são as recompensas da submissão à Torá, descritas no v. 20, pois aí se idealiza a durabilidade do reinado do monarca e a perenidade através dos filhos herdeiros do trono. Dentre as ideias que podem ser destacadas estão: (a) a amplitude da obediência ao mandamento; e (b) a sucessão dinástica como única recompensa do rei.

#### *(a) a amplitude da obediência ao mandamento*

A advertência contra desviar-se da lei para a direita ou para a esquerda está em paralelo com Dt 5,32 e Js 1,7. O termo mandamento [מִצְוָה] parece primariamente ser referência aos vv. 16-17. Mas, na forma final da perícopa, o termo pode ser tomado com sentido mais amplo, como paralelo de Torá citada nos vv.18-19. Isto se justifica pelo fato de que, ao passo que o livro da Torá se refere a todo o livro do Deuterônomo conhecido de então, há outros textos que associam a longevidade, a prosperidade e a permanência do povo sobre a terra sob a mesma advertência: não desviar para direita ou esquerda tendo em vista tanto a legislação mais ampla (cf. p. ex. Dt, 5,32), como também leis específicas (cf. Dt 17,11). O termo “mandamento” é também comumente empregado aludindo ao corpo legislativo de um modo geral (cf. Dt 8,1; 11,8)<sup>381</sup>.

Portanto, o mandamento a ser obedecido inclui o específico, mas tem uma abrangência maior do que apenas algum item isolado que acaba de ser dito<sup>382</sup>. Diante disso, o sentido de Dt 17,20b deve ser que, obedecer aos mandamentos/deveres negativos, incluindo também o dever positivo, implica em estar em harmonia com toda a Torá. Dito de modo inverso, para harmonizar-se com todas as palavras da Torá, é necessário obedecer aos mandamentos específicos que acabam de ser prescritos.

<sup>381</sup> Cf. ainda Dt 15,5; 19,9;

<sup>382</sup> CF. R. D. NELSON, *Deuteronomy*, p. 225; J. G. MCCONVILLE, *Deuteronomy*, p. 296.

*b) A sucessão dinástica como única recompensa do rei*

A única sentença que é essencialmente positiva para o rei é a do v. 20c, onde a recompensa de se submeter a todas as limitações será a permanência no trono, não apenas dele, mas de sua descendência. Este versículo é uma implícita afirmação do princípio dinástico<sup>383</sup>. A aplicação desse princípio (de um ponto de vista pouco crítico) tem sido vista como uma característica específica do reino do Sul, supostamente em contraste com o reino do Norte que, em sua história, “revive o aspecto carismático da época de Saul<sup>384</sup>”.

A favor do ‘carismatismo’ nortista, argumenta-se que no caso do reino do Norte, após Salomão, relata-se um profeta que fala em nome de YHWH (cf. 1Rs 11, 31.37), promete o trono ao primeiro rei nortista, Jeroboão, e este é logo reconhecido pelo povo (cf. 1Rs 12,20). Também Jeú é designado rei por YHWH (1Rs 19,16), ungido por um discípulo de Eliseu (2Rs 9,1.2) e aclamado pelo exército (2Rs 9,13). Conclui-se, diante desses relatos, que (na tradição deuteronomista) “Deus é quem põe e tira os reis de Israel”<sup>385</sup>.

Há um contraste chocante com o reino de Judá. Ali, admitiu-se, desde o começo, o princípio dinástico, que foi sancionado por uma intervenção divina: a profecia de Natã promete a Davi uma casa e uma realeza que subsistirão para sempre, [2Sm 7,8-16]. A escolha de Deus que na época dos juízes e de Saul, e de tempos em tempos em Israel, distingue um indivíduo, fixa se aqui em uma linhagem e, uma vez feita essa escolha, a sucessão se estabelece por regras humanas<sup>386</sup>.

Essa maneira, porém, de caracterizar o reino do Norte como vivendo o princípio “carismático”, e aplicar o princípio “dinástico” ao Sul, precisa ser corrigida. O que se nota na realidade é que enquanto Judá teve estabilidade quanto à dinastia davídica, o Norte, na realidade, foi caracterizado por uma constante troca de dinastias<sup>387</sup>.

<sup>383</sup> Cf. L. D. CHRISTENSEN, *Deuteronomy*, p. 387.

<sup>384</sup> R. DE VAUX, *Instituições de Israel*, p. 123; G. Von Rad (*Deuteronomy*, p. 119) reconhece o princípio carismático nortista afirmado em Dt 17,15, mas nega a originalidade de Dt 17,20c, classificando-o como uma “*interpretatio judaica*”.

<sup>385</sup> R. DE VAUX, *Instituições de Israel*, p. 123. R. De Vaux cita em seu apoio 1Rs 14.7-8; 16.1-2; 21.20-21; 2Rs 9.7-8; cf. Os 13.11. Contra essa interpretação teológica (que não é exclusiva de R. De Vaux), R. Kessler (*História Social*, p. 124) argumenta que, exceto no caso de Jeú, o momento religioso não desempenha papel algum no estabelecimento dos reis do Norte. Além disso, a unção de Jeú só tem êxito porque ele estava amparado pela força militar.

<sup>386</sup> R. DE VAUX, *Instituições de Israel*, p. 123.

<sup>387</sup> Cf. R. KESSLER, *História Social*, p. 123.

No breve espaço de meio século, entre a fundação do reino do Norte e o início do governo de Omri, chega-se a seis governantes e três golpes de estado. Omri foi o primeiro rei a estabelecer uma dinastia que durou quase quarenta anos e com ao menos quatro reis. Jorão, o último Omrida, foi deposto em 845 a.C., pela revolução de Jeú. Este funda uma dinastia que permanece por quase cem anos, constituída por cinco reis. Depois do último jeudita, em 747 a.C., “restam ao reino do Norte ainda 25 anos. Nestes anos segue-se golpe de estado após golpe de estado, até que, em 722, o Reino do Norte sucumbe, sendo dividido em quatro províncias assírias”<sup>388</sup>.

A despeito de quão justificável pudesse ser a conclusão de que na perspectiva deuteronomista ‘Deus é quem põe e tira os reis de Israel’, com razão pode-se afirmar que “não é possível interpretar a constante troca de poder como conceito de uma ‘monarquia carismática’”<sup>389</sup>. Pelo contrário, “o fato de que a cada governante [nortista] sucede pelo menos um filho mostra que o princípio dinástico é o caso ‘normal’” também no reino do Norte<sup>390</sup>.

Assim, a promessa de uma dinastia em Dt 17,20c corresponde tanto à prática judaíta predominante, quanto ao ideal sempre buscado pelo Norte, e isto desde o início da monarquia.

Em suma, a conclusão da “lei do rei” (i.e. Dt 17,20c) propõe uma troca de benefícios. Caso o rei, como um israelita modelo, se submetesse às prescrições da Torá, supostamente em benefício dos “irmãos” e do “povo”, ele desfrutaria, em contrapartida, de uma longa e estável dinastia, que foi o ideal sempre aspirado por todos os reis de Israel-Judá. Essa é a única recompensa e benefício para o monarca em toda a “lei do rei”. É o único direito do rei.

Em síntese, os tópicos destacados no comentário foram: (1) os critérios para estabelecer o rei: (a) o rei deveria ser simultaneamente desejado pelo povo e escolhido por YHWH. Além disso, ficou evidente uma alusão à sucessão dinástica. (b) O rei não deveria ser estrangeiro. A conclusão a que se chegou é que esse critério significa um modo enfático de proibir a submissão a qualquer suserano e ao sistema de vassalagem; (2) os deveres negativos da “lei do rei” são três e apresentam razões religiosas para restringir o rei nas esferas política, econômica e militar. Há um nítido contraste com a história deuteronomista que devolve ao rei aquilo que os três deveres negativos lhe proibira; (3) os beneficiários dos deveres negativos, do ponto de vista apenas religioso-literário, são o “povo” e os “irmãos”. Mas os beneficiários histórico-

<sup>388</sup> R. KESSLER, *História social*, p. 123.

<sup>389</sup> R. KESSLER, *História social*, p. 124.

<sup>390</sup> Cf. R. KESSLER, *História Social*, p. 123.

reais são as pessoas identificadas pelo “tu” deuteronomico; (4) o dever positivo do rei, em essência, faz com que a Torá assuma o lugar que no AOP pertencia ao monarca; (5) o benefício do rei, único elemento realmente positivo para o monarca, é a perenidade do seu reinado via dinastia, um ideal sempre buscado por Israel-Judá.

Depois de destacar e comentar os tópicos acima, deve-se ainda explorar a inter-relação terminológica e temática entre a “lei do rei” e o livro do Deuteronomio. Isso dará uma perspectiva mais global e unitária para melhor compreender a função de Dt 17,14-20 dentro do livro do Deuteronomio, mas também, é importante analisar como a visão deuteronomica sobre o monarca se relaciona com o AOP.

## 5.

### **Dt 17,14-20: sua inter-relação terminológica e temática *ad intra* e *ad extra* e seu contraste com os elementos essenciais à monarquia no AOP e no AT**

Todos os termos que aparecem na “lei do rei”, com exceção de נָצַב, ocorrem também em outros lugares do livro do Deuteronômio. Alguns desses termos comuns entre Dt 17,14-20 e o restante do livro do Deuteronômio, além de questões semânticas, partilham igualmente de conceitos e temas mais amplos. Às vezes, a comparação entre um mesmo termo que aparece na “lei do rei” e também em outros lugares do livro do Deuteronômio, ao invés de somente semelhança, revela também algum contraste e descontinuidade temática. Essa percepção ajudará a ampliar a compreensão sobre a intenção da “lei do rei” no contexto do livro do Deuteronômio como um todo. Em alguns casos, entretanto, parece ser relevante indicar o link temático entre algum termo ou tema da “lei do rei” e outras partes do AT fora do livro do Deuteronômio.

Essa maneira sincrônica de analisar a “lei do rei” permitirá constatar melhor como a “lei do rei”, na perspectiva global da visão deuteronômica, se relaciona com os elementos essenciais à monarquia no AOP e no AT.

#### 5.1.

### **Dt 17,14-20: a inter-relação terminológica e temática *ad intra* e *ad extra* do livro do Deuteronômio**

A exploração da inter-relação terminológica e temática será subdividida nos seguintes tópicos: (1) os termos que evocam o tema da terra prometida; (2) o termo אָרֶץ e sua relação com o tema da terra prometida; (3) os verbos בּוֹא e יָרַשׁ e sua relação com o tema da terra prometida; (4) os verbos יָרַשׁ e נָתַן e sua relação com o tema da terra prometida; (5) o verbo יָשַׁב e sua relação com o tema da terra prometida; (6) A obediência como dever de Israel e do rei; (7) o verbo סוּר em relação à obediência e à permanência na terra prometida; (8) os dois grupos principais indicados pelo termo גּוֹי; (9) o verbo שִׁים e o estabelecimento dos “cabeças” em paralelo com o estabelecimento do rei; (10) o verbo רָכַב: promessa e risco para o povo *versus* a total proibição para o rei; (11) os termos régios: מְלֶכֶּה, מַמְלָכָה, כֹּסֵא, וְיָשַׁב; e (12) principais conclusões sobre o rei com base na inter-relação terminológica e temática.

### 1) Os termos que evocam o tema da terra prometida

Dt 17,14 tem uma boa parte dos termos que se relacionam diretamente com o tema da posse da terra prometida, tais como: “אַרְצִי”, “בּוֹא”, “נָתַן”, “יָרַשׁ” e “יָשַׁב”. Além disso, nesse mesmo versículo, a expressão “אֶל-הָאָרֶץ אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֵינוּ נָתַן לָנוּ”, com algumas variações, ocorre dezenas de vezes em dezoito capítulos de Deuteronômio<sup>391</sup>. Às vezes, “נַחֲלָה” [herança] ocorre complementando a expressão<sup>392</sup> ou substituindo אֶרֶץ (cf. Dt 12,9). Em algumas poucas ocorrências, em lugar de אֶרֶץ, o complemento de נָתַן é שַׁעַר [portão] (cf. Dt 16,5.18; 17,2), אֶדְמָה<sup>393</sup> ou גּוֹיִם (cf. Dt 19,1), mas a ideia básica da expressão se mantém.

### 2) O termo אֶרֶץ e sua relação com o tema da terra

A palavra אֶרֶץ é o quarto substantivo mais frequente na Bíblia hebraica<sup>394</sup>. Em Deuteronômio, mais de 80 vezes, explicitamente, o termo alude à terra prometida como dádiva de YHWH<sup>395</sup>. O livro do Deuteronômio às vezes emprega a palavra אֶדְמָה como sinônimo de אֶרֶץ, mantendo igualmente o sentido mais amplo e teológico (i.e. dádiva de YHWH) no uso de ambas as palavras<sup>396</sup>.

Se colocado em uma ordem lógica, o tema se inicia pelo fato de que YHWH prometeu aos pais, sob juramento [נִשְׁבַּע], dar-lhes a terra de Canaã<sup>397</sup>. O fato de o autor deuteronômico usar diferentes formas para, repetidamente, expressar a mesma ideia, isto é, que YHWH jurou dar a terra aos pais, evidencia a grande importância desse conceito<sup>398</sup>. Os “pais” são identificados como sendo Abraão,

<sup>391</sup> Cf. Dt 1,25; 2,12.29 3,18.20; 4,1.21.40[אֶדְמָה]; 5,16.31; 7,16; 8,10; 9,16. 11,17.31; 12,1.9;15,4.7; 16,5.18.20; 17,2.14;18,9; 19,1.2.10.14; 20,16; 21,21; 21,23; 24,4; 25,15.19; 26,1.2; 27,2.3.8; 28,52; 32,49.52.

<sup>392</sup> Cf. Dt 15,4; 24,4; 25,19; 26,1.

<sup>393</sup> Cf. Dt 4,40; 21,1; 25,15.

<sup>394</sup> Cf. W. C. Kaiser, Jr “The Promised Land: A Biblical-Historical View”. In: *BS* 138 (1981), pp. 302-312; aqui, p. 312.

<sup>395</sup> Dentre os textos mais explícitos estão Dt 1,8.21.22.25.35.36; 2,5.12.29; 3,18.20.24.28; 4,1.5. 14.21. 22.25.26.38; 5,31.33; 6,1.3.10.18.23; 7,1; 8,1.7.9.10; 9,4.5.6.23.28.11; 11,9.10.11.12.17.21.29.31; 12, 1.10.29; 15,4.7.20; 17,14; 18,9; 19,1.2.3.8.10.14.21; 24,4.14.22; 25,19; 26,1.2.3[2x];27,2.3[2x]; 28, 8.52[2x].21.26; 30,5.16. 21. 23; 34,1.2[2x].4.

<sup>396</sup> Cf. M. OTTOSSON, “אֶרֶץ”. In: *TDOT*, pp. 388-405; J. G. PLÖGER, “אֶדְמָה”. In: *TDOT*, pp. 88-98. O livro do Deuteronômio, porém, emprega muito mais אֶרֶץ [197x] do que אֶדְמָה [38x].

<sup>397</sup> Cf. Dt 1,8.35; 6,10.18.23; 7,13; 8,1; 9,5; 10,11; 11,9.21; 19,8; 26,3; 28,11; 30,20; 31,7; cf. ainda Js 1,6; 5,6; 21,43; Jz 2,1; 1Rs 8,40.

<sup>398</sup> Cf. H. RINGGREN, “אֶרֶץ”. In: *TDOT*, pp. 1-19, aqui, p. 11.

Isaque e Jacó (cf. Dt 6,10); a terra é caracterizada como sendo uma boa terra [טוֹבָה הָאֲרֶז] <sup>399</sup>, provida de ribeiros, fontes, mananciais profundos, trigo, cevada, videiras, figueiras, romeiras, leite, mel, um lugar onde facilmente se encontra o ferro e o cobre, e lá, poder-se-á comer pão com fartura, e nada faltará <sup>400</sup>.

O juramento aos pais envolve também a aliança (cf. Dt 4,31; 7,12) e outras promessas (cf. Dt 7,8; 13,18). Da perspectiva canônica, o fundamento dessas afirmações deuteronomicas é que Deus fez uma aliança unilateral com Abraão (cf. Gn 15,7-21) e toda a sua descendência (cf. Gn 17,7) <sup>401</sup>, dando-lhes a terra como herança permanente <sup>402</sup>. Os demais livros do “Tetrateuco” não interrompem o anúncio da promessa feita aos patriarcas <sup>403</sup>, mas adicionam à promessa a afirmação divina de que “Eu vos tomarei como meu povo” (cf. Ex 6,7) <sup>404</sup>.

A aliança feita com Abraão é eterna [בְּרִית עוֹלָם] (cf. Gn 17,7.13.19) e deve ser atualizada a cada nova geração <sup>405</sup>. Na perspectiva deuteronomica, YHWH tratará com a geração presente da mesma forma como o fez com os pais. Nesse sentido, “não foi com nossos pais que YHWH firmou esta aliança, é conosco que estamos hoje aqui, todos vivos” (cf. Dt 5,3) <sup>406</sup>.

Em harmonia com isso está à noção deuteronomica de que a terra é uma נַחֲלָה [herança] <sup>407</sup>. No sentido mais comum, נַחֲלָה constituía a propriedade familiar que o pai dividia entre seus herdeiros, para que, só então, eles tomassem a posse de sua herança <sup>408</sup>. A distribuição da terra prometida, entre os “filhos de Israel”, como uma נַחֲלָה, pressupõe que essa terra era a porção de seu pai, ou seja, propriedade de Israel/Jacó. Mas também, o fato de ser YHWH que dá a terra, pode refletir a ideia de que ele é pai de Israel, seu primogênito (cf. Ex 4,22; Dt 33,17) <sup>409</sup>. Além disso, a terra toda pertence a YHWH (cf. Lv 25,3; Sl 24,1).

Deuteronomio explicitamente liga “נַחֲלָה” com a noção de “descanso” [מְנוּחָה] e a entrada [בוֹא] na terra como dádiva [נִתָּן] de YHWH em Dt 12,9: “porque

<sup>399</sup> Cf. Dt 1,25.35; 3,25; 4,21.22; 6,18; 8,7.10; 9,6; 11,17.

<sup>400</sup> Cf. Dt 6,3.7-10; 11,9; 26,9.15; 27,3; 31,20.

<sup>401</sup> Cf. ainda Gn 12,3.7; 13,14-16; 15,4.5.13; 16,10; 17,2.19; 21,12; 22,17; 26,24; 27,28.29; 28,14.

<sup>402</sup> Cf. Gn 12,1.7; 13,15.17; 15,7.18; 17,8. 24,7; 26,2.3; 28,13; 49,8-12.

<sup>403</sup> Cf. p. ex. Ex. 2,24; 3,13.15.16.17; 4,5; 6,25; 13,5; 32,13; 33,1; Lv 26,42.45; Nm 10,29; 14,23; 32,11.

<sup>404</sup> Cf. W. C. KAISER, Jr, “The promise Theme and the Theology of Rest”. In: *BS* 130 (1973) pp. 3-13.

<sup>405</sup> Cf. W. C. Kaiser, Jr, “The Promised Land”, pp. 302-303.

<sup>406</sup> [Citado conforme *TEB*], cf. ainda H. RINGGREN, “אָב”, p. 12.

<sup>407</sup> Cf. Dt 4,21.38; 12,9; 15,4; 19,10.14; 20,16; 21,23; 24,24, 25,19; 26,1.

<sup>408</sup> Cf. E. LIPINSKI, “נַחֲלָה”, “נַחֲלָה”. In: *TDOT*, pp. 319-335, aqui, p. 326.

<sup>409</sup> Cf. E. LIPINSKI, “נַחֲלָה”, “נַחֲלָה”, p. 328; cf. ainda Ex 4,22; Is 63,13; 64,7; Jr 3,4; 31,9; Os 11,1; Ml 1,6.

vós não entrastes [בָּאֲתֶם] até agora para a o descanso [אֲלֵה־מְנוּחָה] e para a herança [אֲלֵה־הַנְּחֻלָּה] que YHWH teu Deus dá [נָתַן] a ti”. Nesse caso, מְנוּחָה claramente refere-se à terra prometida. Este texto contrasta de forma notável com Dt 28,65<sup>410</sup>.

Desde a “primeira” ocorrência do termo מְנוּחָה (cf. Gn 49,15), ele já está associado com a habitação na terra. Enquanto Josué afirma já ter alcançado o prometido descanso (cf. Js 21,44-45), Davi o aguarda para o futuro (cf. 2Sm 7,10-11), e Salomão é o último de quem se afirma ter desfrutado de “מְנוּחָה” (cf. 1Rs 8,56; 1Cr 22,9)<sup>411</sup>.

Esse repouso, além da habitação na terra garantida por YHWH<sup>412</sup>, implica também a paz e segurança em relação a todos os inimigos<sup>413</sup>, e a cessação de sofrimentos e árduos labores no futuro (cf. Is 14,3; 28,12)<sup>414</sup>. Tanto em Deuteronômio, como em todo o AT, não é possível distinguir: (a) repouso como “lugar de repouso/descanso”, de (b) repouso como “dádiva divina”. O “lugar” e a “dádiva” não se separam<sup>415</sup>.

### 3) Os verbos בּוֹא e יָרַשׁ e sua relação com o tema da terra prometida

Dentro desse tema da terra prometida convém destacar ainda dois verbos de Dt 17,14 que são fundamentais para a visão deuteronômica: “בּוֹא” e “יָרַשׁ”. Dentre as mais de cem ocorrências do verbo “בּוֹא” em Deuteronômio, mais de quarenta vezes, explicitamente, trata-se da entrada do povo na terra<sup>416</sup>. Uma das primeiras ocorrências está no imperativo (cf. Dt 1,8). Diversas ocorrências no hifil enfatizam a ideia de que YHWH é quem “fez” seu povo “vir” e “entrar” para a terra<sup>417</sup>. Outra ideia que é expressa no uso de “בּוֹא” é que Israel não é desde o começo,

<sup>410</sup> Cf. ainda Lm 1,3; 5,2-6; H. D. PREUSS, “נָתַן”, “מְנוּחָה”. In: *TDOT* pp. 277-286; aqui, p. 284

<sup>411</sup> Cf. H. D. PREUSS, “נָתַן”, “מְנוּחָה”, pp. 283-284.

<sup>412</sup> Cf. Dt 3,20; Js 1,13.15; 22,4; 2Cr 14,5. “descanso” ocorre associado com o verbo habitar [יָשַׁב] em Lm 1,3 tratando do povo de Israel, e em Sl 132,14, referindo-se a habitação de YHWH em Sião; cf. Cf. H. D. PREUSS, “נָתַן”, “מְנוּחָה”, p. 285.

<sup>413</sup> Cf. Dt 12,10; 25,19; Js 21,44 23,1; 2Sm 7,1.11; 1Rs 5,18; 1Cr 22,9. 18; 23,25; 2Cr 14,6; 15,15; 20,30; 32,22?

<sup>414</sup> Cf. W. C. Kaiser, Jr, “The promise Theme”, p. 4.

<sup>415</sup> Cf. H. D. PREUSS, “נָתַן”, “מְנוּחָה”, pp. 284-285. H. D. Preuss observa ainda que, apesar da importância de מְנוּחָה, o termo nunca aparece no AT com o aspecto de esperança escatológica. Portanto, da perspectiva do AT, não se pode concordar com a afirmação generalizada de W. C. Kaiser (“The promise Theme”, p. 3) de que, “the rest which God gives is at once historical (Canaan), Soteriological (salvation), and eschatological (the kingdom and our reign with Christ)”.

<sup>416</sup> Cf. 1,8.37.38.39. 4,1.5.21.38. 6,10.18.23. 7,1; 8,1.7; 9,1.4.5.28; 10,11; 11,8.10.29.31; 12,9.29; 17,14; 18,9; 23,21; 26,1.3.9.10; 27,3; 28,21.63; 30,5.16.18; 31,7.16.20.21.23; 32,52.

<sup>417</sup> Cf. H. D. PREUSS, “בּוֹא”. In: *TDOT*, pp. 20-49, aqui, p. 28.

ou por natureza, um povo da terra para qual ele vai, por causa disso, os israelitas não devem agir como age o povo da terra (cf. p. ex. Dt 12,9; 18,9)<sup>418</sup>.

A maioria das referências à “vinda” ou “entrada” de Israel para a terra é geralmente (mas não sempre) descrita como estando no futuro por causa da ficção de que Moisés é o orador. Nesses casos, é comum a referência ser completada pela declaração equivalente a “tomar posse dela” através do uso de “יָרַשׁ”, como é precisamente o caso de Dt 17,14 e outros textos<sup>419</sup>. É digno de nota que a primeira ocorrência de יָרַשׁ em Deuteronômio, cujo objeto é אֶרֶץ, esteja imediatamente antecedida por בּוֹא, ambos os verbos no imperativo (cf. Dt 1,8).

O verbo “יָרַשׁ”, em Deuteronômio, ocorre mais de setenta vezes, e, dessas, mais de quarenta têm como objeto a terra<sup>420</sup>, e, em pelo menos dez vezes, seu objeto é גּוֹיִם<sup>421</sup>. É notável que em todo o AT, cento e trinta e três vezes o verbo יָרַשׁ tem um objeto inanimado. Dessas ocorrências, cem são deuteronômicas ou deuteronômicas! Em quase todos os casos, a tradução apropriada é “tomar posse do objeto nomeado”<sup>422</sup>, e, no livro do Deuteronômio, esse objeto nomeado é principalmente a terra.

Quando יָרַשׁ possui um objeto pessoal, principalmente no qal, o elemento semântico central é sucessão legal. O verbo é usado em textos tratando de questões familiares, onde o “possuidor” legal do que pertencia ao pai é o primogênito, ou, na ausência deste, algum outro sucessor legal<sup>423</sup>. É, provavelmente, com esse background que Deuteronômio faz um emprego particular desse verbo. Para o livro do Deuteronômio e a História Deuteronômica, é por direito de conquista que um povo ou nação sucede outro povo em governar um território<sup>424</sup>. Esse direito de

<sup>418</sup> Cf. H. D. PREUSS, “בּוֹא”, p. 28.

<sup>419</sup> Cf. p. ex. Dt 7,1; 9,5; 11,10; 12,29; 23,21; em uma perspectiva “ameaçadora” para Israel: Dt 28,21.63; H. D. PREUSS, “בּוֹא”, p. 28. H. D. Preuss observa ainda que, em se tratando do tema da terra, no livro do Deuteronômio é muito maior a ligação entre “בּוֹא” e “יָרַשׁ” do que com “נָתַן”.

<sup>420</sup> Cf. Dt 1,8.21.39; 2,12.18.20; 4,1.5.14.22.26; 5,31.33; 6,1.18; 7,1; 8,1; 9,3.23; 10,11; 11,8[2x].10.11.29.31; 12,1; 15,4; 16,20; 17,14; 19,2.14; 21,1; 23,21; 25,19; 26,1; 28,21; 30,5.16.18; 31,13; em Dt 33,23, na bênção de Moisés, não é feita menção explícita à “terra”, em lugar disso, é ordenado (imperativo) que Naftali possua “o lago e o Sul”. Mas isso pressupõe a conquista da “terra”. É curioso notar que, tanto a primeira ocorrência de יָרַשׁ no livro do Deuteronômio (cf. Dt 1,8), quanto esta (i.e. Dt 33,23), que é a última no livro, ambas estão no imperativo, e, explícita ou implicitamente, fazem referência à “terra”.

<sup>421</sup> Cf. Dt 4,38; 7,1; 9,1.4[*o verbo aqui ocorre 2 vezes, a primeira em ralação a אֶרֶץ, e a outra, em referência a גּוֹיִם*].5[*aqui ocorre o mesmo que no v. 4*]; 11,23; 12,2.14; 19,1; 31,3.

<sup>422</sup> Cf. N. LOHFINK, “יָרַשׁ”. In: *TDOT*, pp. 368-396, aqui, p. 372.

<sup>423</sup> Cf. N. LOHFINK, “יָרַשׁ”, p. 371; cf. ainda Gn 15,3-4; 21,10; Nm 27,8-11; 2Sm 14,7.

<sup>424</sup> Cf. N. LOHFINK, “יָרַשׁ”, p. 371; cf. ainda Dt 2,12.21.22; 9,1; 11,23; 12,2.29; 18,14; 19,1; 31,3; Jz 11,23-24.

conquista é outorgado pela providência e ação divinas, e encontra expressão em construções que usam o hifil de  $\text{יָרַשׁ}$ <sup>425</sup>.

No uso deuteronomico, o sujeito de  $\text{יָרַשׁ}$  no qal é sempre “todo o Israel” ou um grupo de tribos. O emprego do hifil, em geral, indica que é YHWH que destrói os povos quando Israel ataca, mas é Israel, e não YHWH, que toma posse (qal) do seu direito de sucessão<sup>426</sup>.

#### 4) Os verbos $\text{יָרַשׁ}$ e $\text{נָתַן}$ em relação com o tema da terra prometida

Há uma associação teológica importante de  $\text{יָרַשׁ}$  com o verbo  $\text{נָתַן}$ . A forma mais simples dessa associação se dá através da justaposição: (a) YHWH dá a terra e (b) Israel toma posse dela<sup>427</sup>, como por exemplo, em Dt 3,8: “...a terra que YHWH vos deu para possuí-la...”<sup>428</sup>. Com pequena variação, isto é precisamente o que ocorre na “lei do rei” em Dt 17,14<sup>429</sup>.

Convém mencionar que no livro do Deuteronomio o verbo  $\text{נָתַן}$  é usado mais de cinquenta vezes em referência explícita à terra<sup>430</sup>, mas também, algumas vezes, o objeto é algo apenas relacionado à terra como os portões e/ou as cidades<sup>431</sup>; o repouso e a herança (cf. Dt 12,9; 20,16); o despojo (cf. Dt 20,14); as bênçãos (cf. Dt 12,15); gados e ovelhas (cf. Dt 12,21); filhos e filhas (cf. Dt 28,53); força para obter riqueza (cf. Dt 8,18); os povos/nações da terra (cf. Dt 7,2.16.23) e seus respectivos reis (cf. Dt 7,24); além de chuva e messe (cf. Dt 11,14.17). Esse amplo uso de  $\text{נָתַן}$  demonstra que a afirmação deuteronomica mais importante e central acerca da terra é que ela, e tudo o que contém, é dádiva de YHWH a Israel<sup>432</sup>.

<sup>425</sup> Cf. p. ex. Dt 9,1; 11,23; 18,14; Jz 11,23-24; N. LOHFINK, “ $\text{יָרַשׁ}$ ”, p. 371. Sobre esses textos, N. Lohfink observa que: “here there is more emphasis on the territory than there is on object in question in the preceding group of passages [já citadas na n. anterior]. A quasi-definition appears in [Dt 11,23-24]: “Every place on which the sole of your foot treads shall be yours”. Para uso semelhante, pós-deuteronomico, de  $\text{יָרַשׁ}$ , ver: Os 9,12.

<sup>426</sup> Cf. N. LOHFINK, “ $\text{יָרַשׁ}$ ”, p. 375.

<sup>427</sup> Cf. N. LOHFINK, “ $\text{יָרַשׁ}$ ”, p. 385.

<sup>428</sup> Cf. ainda Dt 5,31; 12,1; 15,4; 19,2.14; 25,19;

<sup>429</sup> Cf. ainda Dt 1,39; 4,1; 26,2.

<sup>430</sup> Cf. Dt 1,8[2x].15.20.21.25.27.35; 2,5.12.29.18.20[2x]; 4,1.21.38.40; 5,16.31; 6,10.23; 7,13; 8,10; 9,6; 10,11; 11,9.21.25.31; 12,1; 15,4.7; 16,5.20; 17,14; 18,9; 19,1.2.8.10.14; 21,1.23; 24,4; 25,15.19; 26,2.10; 27,2.3; 28,1.8.11.52; 30,20; 31,5.7; 34,4.

<sup>431</sup> Cf. Dt 13,13; 16,5.18; 17,2; 20,16.

<sup>432</sup> Assim, P. D. MILLER, *Deuteronomy*, pp. 44-45.

### 5) O verbo $\text{בָּשַׁב}$ e sua relação com o tema da terra prometida

Em marcante contraste com o frequente uso de  $\text{יָרַח}$  está à associação de  $\text{בָּשַׁב}$  com a terra. Tal associação nem mesmo chega a dez vezes em todo o livro do Deuteronômio<sup>433</sup>. De todos os termos referentes à posse da terra, mencionados em Dt 17,14, este é, quantitativamente, o menos importante à luz de todo o livro do Deuteronômio<sup>434</sup>, mas, na “lei do rei”, em conjunto com os demais termos, certamente  $\text{בָּשַׁב}$  é útil para também expressar a “teologia da terra”, ainda que de forma coadjuvante. O “habitar” na terra contrasta com todas às referências à escravidão e à habitação no Egito e à peregrinação no deserto<sup>435</sup>.

Deve ser acrescentado ainda que, a razão pela qual a terra finalmente é dada a Israel, não tem que ver com a prática da sua justiça ou mérito, mas é antes por causa (1) do juramento de YHWH aos pais, (2) pela maldade das nações que habitam na terra (cf. Dt 9,5-6), e (3) pelo amor de YHWH por Israel (cf. Dt 7,8). Assim, a terra e seus benefícios são possíveis apenas pela graça de YHWH. O único fator “humano” envolvendo essa dádiva a Israel é a injustiça das nações<sup>436</sup>!

### 6) A obediência como dever de Israel e do rei

Na perspectiva deuteronômica, a terra não é somente o lugar onde se desfrutam bênçãos, vida e prosperidade, mas é também a esfera onde Israel deverá fazer o que YHWH requer. A obediência de todo povo deverá ser visível ao tomar posse da terra. No livro do Deuteronômio não é possível falar de dádiva da terra à parte da obediência às leis de YHWH<sup>437</sup>. Isso é notado logo na abertura do Código Deuteronômico onde é dito: “Eis as leis e costumes que cuidareis de pôr em prática, na terra que YHWH, o Deus de teus pais, te deu como posse, para todos os dias de tua vida sobre o solo” (cf. Dt 12:1)<sup>438</sup>.

<sup>433</sup> Cf. Dt 8,31; 12,10.29; 17,14; 26,1; 30,20. O verbo  $\text{בָּשַׁב}$ , contudo, ocorre outras dezenas de vezes no livro do Deuteronômio, mas nessas outras ocorrências ele não está associado ao tema da terra prometida.

<sup>434</sup> Isso pode ser deduzido também da análise que M. Görg (“ $\text{בָּשַׁב}$ ”). In: *TDOT*, pp. 420-438) faz do verbo  $\text{בָּשַׁב}$ , pois, em nenhum momento ele destaca o uso deuteronômico desse verbo, nem analisa sua relação com o tema da posse da terra em qualquer outro livro do AT.

<sup>435</sup> Cf. P. D. MILLER, *Deuteronomy*, p. 47.

<sup>436</sup> Cf. P. D. MILLER, *Deuteronomy*, p. 45.

<sup>437</sup> Cf. P. D. MILLER, *Deuteronomy*, pp. 48-49.

<sup>438</sup> Citado conforme *TEB* [independente da versão usada, nesta e em todas as demais citações, o tetragrama sempre será representado por YHWH]. Cf. ainda Dt 4,5.14; 5,31; 6,12.

Em harmonia com isso, tanto a “lei do rei”, como outras leis específicas do Código Deuteronômico, estão explícita e diretamente associadas com a existência de Israel na terra.

Este é o caso da lei do ano de remissão (cf. Dt 15,1-6); dos procedimentos jurídicos (cf. Dt 16,18-20); da lei contra práticas abomináveis (cf. Dt 18,9-14); das cidades de refúgio (cf. Dt 19,1-3); da não remoção dos marcos da terra (cf. Dt 19,14); da expiação por um possível assassinato, cujo culpado seja desconhecido (21,1-19); do tempo máximo que se deve deixar um cadáver pendurado numa árvore (cf. Dt 21,22-23); do divórcio (cf. Dt 24,1-4) e dos pesos e medidas justos (cf. Dt 25,13-16). Todas essas leis possuem uma fórmula introdutória ou uma “cláusula motivo”, relacionando a obediência a essas mesmas leis à habitação/posse da terra. Portanto, a obediência é tanto o *modus vivendi* como a condição para que Israel, assim como o rei, permaneçam na terra<sup>439</sup>.

Convém mencionar que há textos cuja promessa de recompensa pela obediência, tanto do rei (cf. Dt 17,20) como de todo o Israel, é formulada com termos e expressão praticamente idênticos. Trata-se da expressão: “e assim prolongará os dias na terra...” [עַל-הַיָּמִים וְלִמְעַן תִּפְרָחְךָ יְמֵיךָ], como, por exemplo, aparece em Dt 4,40<sup>440</sup>. De acordo com este mesmo texto, a recompensa atingirá também “os filhos depois de ti”. Nessa construção, o verbo פָּרַח, que tem o sentido comum de “alongar” e/ou “estender,” é usado de forma teológica pelo livro do Deuterônimo<sup>441</sup> e sempre no hifil. Esse uso transmite a ideia de que, na verdade, a obediência “fará” ou “causará” o prolongamento dos dias na terra, tanto dos Israelitas que nela entram como das gerações vindouras.

A mesma expressão é adaptada e aplicada para o rei: “Para que assim ele prolongue os dias sobre seu reinado e de seu filho dentro de Israel.” [לְמַעַן יִפְרַח יְמֵיךָ וְיָמֵי בְנֶיךָ עַל-מַמְלַכְתּוֹ הוּא וּבְנָיו] (cf. Dt 17,20c). Portanto, a recompensa de Israel e seus filhos é a mesma do rei e seu filho: o prolongamento dos dias sobre a terra/reino; mas é pré-requisito que o rei obedeça a seus deveres como também Israel deve obedecer às leis de YHWH.

A desobediência leva à guerra, catástrofe, perda da terra e morte (cf. Dt 4,26)<sup>442</sup>. Para usar uma imagem deuterônômica, pode se dizer que a travessia do

<sup>439</sup> Cf. P. D. MILLER, *Deuteronomy*, p. 49.

<sup>440</sup> Cf. ainda Dt 5,16.33; 6,2; 11,9; 22,7; 25,15; 32,47. Em sentido negativo: Dt 3,18; 4,26. Nem sempre, porém, se menciona o vocábulo “terra”.

<sup>441</sup> Cf. J. A. THOMPSON, E. A. MARTENS, “פָּרַח”. In: *DITAT*, pp. 504-505.

<sup>442</sup> Os textos onde mais extensamente se fala da perda da terra e demais consequências devido à desobediência são, sem dúvida, Dt 28 e Lv 26.

Jordão é um ponto decisivo entre duas histórias: uma é a história de um povo sem terra, mas a caminho da terra; a outra é a história de Israel na posse da terra, mas em processo de perdê-la<sup>443</sup>. Se a observância dos deveres, como descritos na “lei do rei”, está diretamente associada à existência na terra (e à durabilidade do reino), da mesma forma, a ameaça de perda da terra e desterro, em caso de desobediência, explicitamente envolve o futuro rei: “YHWH te levará, a ti e ao rei que tiveres posto à tua testa, para uma nação que nem tu, nem os teus pais conheceis, e lá...tu te tornarás o espanto, a fábula e a zombaria de todos os povos entre os quais YHWH te levará” (cf. Dt 28,36-37)<sup>444</sup>.

### 7) O verbo סוּר em relação à obediência e à permanência na terra prometida

Em conexão com a ideia de obediência como condição da permanência na terra está o uso do verbo סוּר, que ocorre duas vezes na “lei do rei”: Dt 17,17.20. O principal (mas não único) significado desse termo é “desviar” e, frequentemente, “desviar-se do caminho”<sup>445</sup>. O verbo ocorre 15 vezes no livro do Deuteronômio<sup>446</sup> e, em duas dessas ocorrências, o sentido é mais literal ou “físico” do que “teológico”<sup>447</sup>. Na grande maioria das ocorrências, porém, o verbo adverte para que o indivíduo, ou o povo todo, não se desvie de algum ou todos os mandamentos de YHWH. A ideia de “desviar” dos mandamentos, às vezes, também é expressa pela construção “desviar do caminho” (cf. Dt 9,12.16). No livro do Deuteronômio, o desvio de YHWH pode ainda ter a ver com seguir outros deuses (cf. Dt 11,16; 31,29).

Na primeira das duas ocorrências do verbo סוּר na “lei do rei” (cf. Dt 17,17), o termo relaciona o “possível” desvio do rei com o acúmulo de mulheres. Neste versículo, a lei proíbe a excessiva poligamia. Com notável semelhança, esse mesmo verbo é usado em Dt 7,4, fazendo uma advertência a todos os filhos de Israel. Nesse caso, porém, proíbe-se o casamento com mulheres autóctones de sete nações (cf. Dt 7,1-3). Segundo esse texto, o casamento com as mulheres dos povos, que

<sup>443</sup> Cf. W. C. KAISER Jr, “The promised Land”, p. 308.

<sup>444</sup> Citado conforme *TEB*.

<sup>445</sup> Cf. L. A. SNIJDERS, “סוּר”. In: *TDOT*, pp. 199-207, particularmente, p. 201.

<sup>446</sup> Cf. Dt 2,27; 4,9; 5,23; 7,4.15; 9,12.16; 11,16.28; 17,11.17.20; 21,13; 28,14; 31,29.

<sup>447</sup> Em Dt 2,27, Moisés promete não desviar do caminho quando pede passagem pelas terras de Seon, rei de Hesebon. Em Dt 21,3, o hifil é usado no sentido de “remover” ou “despir-se” do vestido. Estas são as ocorrências onde o verbo tem o sentido mais literal e “físico” do que “teológico”. Contudo, em Dt 7,15, YHWH é o ‘sujeito’ que promete desviar as enfermidades de Israel. Neste caso, há um sentido teológico, mesmo que não se refira aos mandamentos de YHWH.

habitavam na terra de Canaã, fariam os israelitas se desviarem de YHWH e servirem a outros deuses.

A semelhança entre os dois textos é que tanto em Dt 17,17, quanto em Dt 7,4, o “desvio” do (homem comum ou rei) israelita está associado às mulheres. O rei está sujeito ao mesmo “perigo” e tentações que o cidadão comum.

Uma diferença, já notada no comentário, é que, ao rei só é proibido a excessiva poligamia, mas não há advertência contra mulheres autóctones da terra prometida. Já aos filhos de Israel em geral, em Dt 7,4, só foi proibida a exogamia, nada se diz quanto ao excesso da poligamia.

Outra diferença é que em Dt 7,4, o “desvio” causado pelas mulheres estrangeiras implica na idolatria dos israelitas. No entanto, em Dt 17,17 só existe a advertência, mas não se fala se o possível “desvio” do rei também seria na forma de idolatria ou alguma outra espécie de desvio. Apesar de alguma diferença, é bastante nítida a semelhança de “termo” e “tema” entre esses textos.

A segunda ocorrência do verbo סוּר na “lei do rei” está em Dt 17,20. Neste versículo, o infinito construto faz parte da expressão “...não *desviar* nem para a direita ou para a esquerda”. Com pequenas variações, esta expressão ocorre outras dez vezes no TM, cinco dessas ocorrências estão no livro do Deuteronômio<sup>448</sup>. O sentido da expressão é advertir contra o desvio do “caminho” de YHWH ou dos seus mandamentos e, este é o caso de Dt 17,20<sup>449</sup>. A ideia de **apostasia**, em contraste com a noção de **fidelidade**, ambas associadas ao verbo סוּר, também ocorre fora do livro do Deuteronômio e, muitas vezes, explicitamente ligada à figura do monarca.

Pode-se notar isso na História Deuteronomista onde o verbo סוּר é diversas vezes usado em uma fórmula estereotipada para emitir um breve julgamento sobre os reis de Judá e Israel. Em sentido negativo, סוּר é empregado para descrever os reis que não se “desviaram” dos caminhos de seus pais e, conseqüentemente, “andaram” nos caminhos pecaminosos de Jeroboão. Nesses casos, o termo “pecado” é sempre referência ao culto aos bezerros em Betel e em Dã (cf. 2Rs 10,29). A fórmula é usada em referência a Jeú (cf. 2Rs 10,31), Joacaz (cf. 2Rs 13,1-2), Joás (cf. 2Rs 13,9.11), Jeroboão II (cf. 2Rs 14,23-24), Zacarias (cf. 2Rs 15,8-9), Manaém (cf. 2Rs 15,17-18),

<sup>448</sup> Cf. Dt 2,27; 5,32; 17,11.17.20; 28,14; Js 1,7; 23,6; 1Sm 6,12; 2Rs 22,2; 2Cr 34,2. Algumas vezes a expressão ocorre com o verbo נָטָה, cf. p. ex. Nm 20,17; 22,26; 2Sm 2,19.21; o verbo נָטָה, que muitas vezes é usado para expressar a ideia de mudança de direção (cf. p. ex. Nm 22,23), está dentro do campo semântico do verbo סוּר. Isso fica bem nítido em Is 30,11 onde os dois verbos estão claramente em paralelo (cf. L. A. SNIJDERS, “סוּר”, p. 201; H. HINGGREN, “נָטָה”. In: *TDOT*, pp. 381-387, particularmente, pp. 383-384).

<sup>449</sup> Em Dt 2,27 e 1Sm 6,12 a expressão é usada para falar do “desviar-se do caminho” no sentido literal.

Facéias (cf. 2Rs 15,23-24) e Facéia (cf. 2Rs 15,27-28). Assim como os reis, o povo também não se “desviou” dos pecados de Jeroboão (cf. 2Rs 17,22; 13,6), que é visto como o pai da apostasia<sup>450</sup>.

Em sentido positivo, o termo é usado para avaliar Josias e, nesse caso, o “pai” é Davi. Ou seja, Josias andou nos caminhos de Davi e não se “desviou” deles, nem para a direita ou para a esquerda (cf. 2Rs 22,2; 2Cr 34,2). Da mesma forma, Josafá não se “desviou” dos caminhos de Asa, seu pai, e fez o que era reto à vista de YHWH (cf. 1Rs 22,43; 2Cr 20,32).

Em suma, a ocorrência do verbo סור na “lei do rei” está relacionada à ideia de fidelidade em contraste com a apostasia. Não “desviar-se” dos mandamentos equivale à fidelidade e resulta em recompensa positiva para o rei. Em contrapartida, o ato de “desviar-se” equivale à apostasia. Isso é verdade tanto para o rei como para todo o povo (cf. p. ex. Dt 4,7; 28,14-15).

#### 8) *Os dois grupos principais indicados pelo termo גוים*

O termo גוים só ocorre uma vez na “lei do rei” (cf. Dt 17,14) e, quando se compara o uso desse termo na “lei do rei” com seu uso no restante do livro do Deuteronômio, nota-se semelhanças e também certa peculiaridade.

Há algumas ideias que se relacionam e definem o sentido geral de גוים em todo o AT. Uma “nação” ou “povo”, quando referida pelo termo “גוים”, em geral se caracteriza por raça, governo e território comuns. Às vezes, pode-se perceber ainda a noção de uma mesma linguagem, a adoração de um mesmo deus nacional e a existência de um exército; todos esses elementos podem estar implicados no uso do termo גוים<sup>451</sup>.

Em diversas ocorrências, no livro do Deuteronômio, o termo גוים refere-se aos cananeus moradores da terra que será possuída por Israel. Esses moradores serão destruídos e despossados dela<sup>452</sup>. O termo também indica as nações com as quais Israel teve contato durante a caminhada no deserto (cf. Dt 29,16-18). O antigo Israel é expressamente proibido de imitar essas nações, suas idolatrias e abominações, sob solenes ameaças de punição<sup>453</sup>.

<sup>450</sup> Cf. L. A. SNIJDERS, “סור”, p. 205.

<sup>451</sup> Cf. R. CLEMENTS, “גוים”. In: *TDOT* pp. 426-433, aqui, pp. 427-429.

<sup>452</sup> Cf. p. ex. Dt 4,38; 7,1.17.22; 8,20; 9,1.4.5; 11,23; 12,2.29.30; 18,9.14; 19,1; 31,3.

<sup>453</sup> Cf. Dt 12,30; 18,9.14; 29,17.

A conotação mais negativa no uso de יג, encontrada no livro do Deuteronômio, ocorre precisamente quando esse termo faz referência a esses moradores originários na terra. De acordo com Dt 7,1, são sete nações: “os heteus, e os gergeseus, e os amorreus, e os cananeus, e os ferezeus, e os heveus, e os jebuseus, sete nações [יג] mais numerosas e poderosas do que tu.”<sup>454</sup>.

É importante observar, no entanto, que a visão deuteronômica dessas nações é o resultado final de um desenvolvimento temático “pentateucal” que, cronologicamente, iniciou-se no (inadequadamente chamado) Decálogo Cultural (cf. Ex 34,11-16), recebeu nuances adicionais significativas no Código da Aliança (cf. Ex 23,20-24.27-33) e alcançou seu último desenvolvimento temático no livro do Deuteronômio (cf. Dt 7,1-5.16-26). Esse processo de desenvolvimento temático pode ser classificado como “radicalização”<sup>455</sup>.

Para identificar a radicalização é necessário começar com Ex 34,11-16, que é o texto mais antigo. Neste texto fala-se de uma separação em relação aos habitantes da terra. Especialmente em Ex 34,13, fala-se de uma violência unicamente contra a propriedade: “Mas demolireis os seus altares. Quebrareis as suas estelas. Despedaçareis os vasos sagrados”<sup>456</sup>.

Em Ex 23,20-24.27-33, porém, já se fala de forma mais explícita e clara de violência contra os próprios moradores da terra<sup>457</sup>. “Essa violência, porém, em grande parte é realizada pelo próprio Deus”<sup>458</sup>. Isso pode ser notado no emprego do hifil do verbo נהרס na primeira pessoa do singular, que, pelo contexto de Ex 23,23, pode ser traduzido como: “eu [os] destruirei”, ou até: “eu [os] farei desaparecer”<sup>459</sup>. Ainda contra os povos habitantes da terra, YHWH promete enviar o seu terror [אִימָתוֹ] (cf. Ex 23,27); “vespas” ou alguma espécie de “marimbondos” [צִרְעָה] (cf. Ex 34,28); e assim, entregar tais povos nas mãos de Israel (cf. Ex. 23, 31). Nessa comparação, já se pode claramente notar a intensificação de perspectiva que ocorre de Ex 34 para Ex 23.

A noção mais radical, porém, ocorre mais explicitamente em Dt 7. Neste texto, especificamente em Dt 7,2.6, é usado o conceito de anátema [קֶרֶם] em relação aos יג moradores da terra. A ideia expressa pelo verbo קָרַם “representa uma

<sup>454</sup> Citado conforme *BJ*

<sup>455</sup> Cf. F. CRÜSEMANN, *A Torá*, pp. 184-185.

<sup>456</sup> Citado conforme *TEB*

<sup>457</sup> Deve-se notar, porém, que apesar de alguns dos mesmos povos citados em Dt 7 e Ex 34 se repetirem em Ex 23, este capítulo refere-se aos mesmos moradores originários da terra como “כָּל-יְהוּדָה” (cf. Ex 23,27), mas não usa o termo יג propriamente dito.

<sup>458</sup> F. CRÜSEMANN, *A Torá*, p. 185.

<sup>459</sup> A tradução por “desaparecer” é preferida por F. Crüsemann (*A Torá*, p. 185).

destruição ampla com aniquilação, por exemplo, das cidades inimigas com ‘tudo o que há dentro’<sup>460</sup> (cf. p. ex. Nm 21,1-3). No mesmo contexto de Dt 7, ainda se fala de “devorar” (cf. Dt 7,16); “fazer desaparecer” (cf. Dt. 7,23-24); e destruição e morte de todo o tipo de vida (cf. Dt 7,20). Aqui, é o próprio Israel que efetua a destruição, com a clara indicação de que não se deve ter piedade (cf. Dt 7,16)!

Assim, partindo da separação do convívio dos povos cananeus e violência contra a propriedade deles (cf. Ex 34), avançou-se para a ideia de que YHWH mesmo destruiria os próprios moradores da terra (cf. Ex 23), e, por fim, chegou-se à ideia de aniquilação total dos habitantes da terra e esse empreendimento deveria ser executado pelo próprio Israel (cf. Dt 7). É esse desenvolvimento temático que foi aqui denominado de “radicalização”. Todas as vezes que o termo singular גוי ou o plural גוים é usado no livro do Deuteronômio em referência aos sete povos cananeus, reflete, portanto, essa radicalização bem explicitada em Dt 7.

Essa radicalização em relação aos גוים da terra contrasta de forma nítida com a maneira como o termo גוים é utilizado na “lei do rei”. Não há qualquer reprovação ou noção negativa associada a esse termo em Dt 17,14, apesar de que, neste versículo, se considera inclusive a “possibilidade” de que Israel desejaria ser como “todas” as nações [כְּכָל־הַגּוֹיִם] ao seu redor!

Essa falta de reprovação já deixa evidente que em Dt 17,14, o substantivo plural גוים não pode estar se referindo a quaisquer dos moradores da terra, mas sim, aos demais povos distantes ou fronteiriços com Israel. Assim, os גוים citados na “lei do rei” estão livres da radicalização deuteronômica e se harmonizam com a visão que o livro do Deuteronômio tem sobre outro grupo de “nações”, também indicadas pelo termo גוי / גוים .

Esse outro grupo de nações, vizinhos distantes de Israel, referido igualmente pelo termo גוים na “lei do rei”, exerce um papel relevante quando se fala da “futura” posse e habitação de Israel na terra e, principalmente, da obediência como condição da permanência na terra.

Caso Israel obedeça aos mandamentos, juízos e leis de YHWH, então ele exaltará Israel sobre todas as nações da terra [כָּל־גּוֹיֵי הָאָרֶץ] (cf. Dt 28,1). Dentre as bênçãos decorrentes da obediência, está a promessa de que Israel emprestará a muitas nações, mas não tomará emprestado delas; dominará essas muitas nações, mas não será dominado por nenhuma delas (cf. Dt 15,6; 28,12). De acordo com a “lei da guerra” (cf. Dt 20), quando Israel fosse fazer guerra com alguma das cidades dessas

<sup>460</sup> Cf. F. CRÜSEMANN, *A Torá*, p. 185.

nações<sup>461</sup>, deveria primeiro propor pacificamente que se redessem e se sujeitassem a trabalhos forçados (cf. Dt 20,10-11). Somente no caso de essa proposta ser rejeitada é que se faria guerra contra tal cidade (cf. Dt 15,12).

Mesmo no caso de ser necessária a guerra, somente seriam mortos “todos os do sexo masculino” (cf. Dt 20,13), mas as mulheres, crianças e todo o despojo deveriam ser tomados e desfrutados por Israel (cf. Dt 20,14).

Essas cidades claramente estão livres do “חָרֵם”. Essa forma de lidar com os vizinhos distantes contrasta com a maneira que Israel deveria agir com os cananeus originários da terra, igualmente citados na mesma “lei da guerra” (cf. Dt 20,15-17).

Caso Israel fosse infiel a YHWH após entrar na terra, então essas nações vizinhas distantes seriam o instrumento divino para punir seu próprio povo. Ao passo que a idolatria provocaria a ira divina, a resposta de YHWH é: “Eu lhes darei por rival quem não é povo, com uma nação idiota [בְּגוֹי נָבָל] eu os irritarei” (cf. Dt 32,21)<sup>462</sup>.

Por um lado, fala-se de “גוֹי” no singular como sendo uma nação apenas. A nação vem de longe, é feroz e não respeitará nem jovens e nem os idosos (cf. Dt 28,49-50). Os agentes da punição, por outro lado, também são descritos de forma mais ampla, envolvendo diversas nações: “YHWH vos dispersará entre os povos [בְּעַמִּים], e não restará de vós nada além de um pequeno número no meio das nações [בְּגוֹיִם] para onde YHWH vos tiver levado” (cf. Dt 4,27)<sup>463</sup>.

Essa punição, através do desterro pelas nações, incluirá o monarca (cf. Dt 28,36) e, como agravante para Israel, é dito que: “em meio a estas nações [וּבְגוֹיִם], não terás sossego, nem mesmo lugar para apoiar a planta de teu pé; e lá YHWH te dará um coração angustiado, um olhar que se extingue, uma existência que se esvai” (cf. Dt 28,65)<sup>464</sup>. A punição seria tão grande que causaria admiração em todas essas nações: “E todas as nações [כָּל-הַגּוֹיִם] exclamarão: Por que YHWH tratou deste modo esta terra? Por que se inflamou esta imensa cólera?” (cf. Dt 29,23)<sup>465</sup>. Mas caso houvesse arrependimento, mesmo após Israel ser desterrado para essas outras nações, YHWH poderia ainda reverter a situação de Israel (cf. Dt 30,1).

<sup>461</sup> O termo גוֹי não é usado nesse contexto com referência a essas cidades, mas a indicação de que se trata das cidades que estão “mui longe de ti” (cf. Dt 20,15) deixa claro que não se trata dos cananeus sob o חָרֵם, que são citados no mesmo contexto (cf. Dt 20,16-27).

<sup>462</sup> Citado conforme *TEB*.

<sup>463</sup> Citado conforme *TEB*.

<sup>464</sup> Citado conforme *TEB*.

<sup>465</sup> Citado conforme *TEB*.

Em todo o livro do Deuteronômio, a “lei do rei” parece expressar a visão mais positiva e peculiar sobre esse segundo grupo de גוֹיִם não cananeus. Ela não faz alusão à dominação Israelita ou à idílica superioridade de Israel em relação aos גוֹיִם, nem menciona a questão do desterro de Israel ou qualquer outra advertência. Pelo contrário, o expreso desejo Israelita de ser como os גוֹיִם vizinhos dá origem aos critérios que somente regula e coloca limites a essa imitação. Na “lei do rei” está, portanto, a única “permissão” para que Israel se assemelhe aos גוֹיִם não originários da terra!

Na História Deuteronomista, esse mesmo desejo de possuir um rei para ser “como” todas as demais nações “כְּכָל־הַגּוֹיִם”, expreso em 1Sm 8,5, foi recebido com pesar pelo profeta Samuel, e foi interpretado como se o povo estivesse rejeitando o próprio YHWH (cf. 1Sm 8,5-7).

Em síntese, pode-se concluir que a perspectiva com a qual o termo גוֹיִם é citado em Dt 17,14, e também a forma como é tratado o desejo de Israel ser como as nações ao seu redor [כְּכָל־הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתָי], mostra que na “lei do rei”, esse termo foi usado com nuances muito peculiares.

Além disso, a “aprovação” do desejo de Israel assemelhar-se aos גוֹיִם está em marcante contraste com a perspectiva deuteronomista em 1Sm 8. Há, porém, certa semelhança entre a ocorrência do termo גוֹיִם na “lei do rei” e sua ocorrência em outros textos no livro do Deuteronômio. Essa semelhança está no fato de que em Dt 17,14 fala-se dos גוֹיִם vizinhos, mas não dos moradores originários da terra. Estes últimos aparecem em uma perspectiva “radicalizada” e estão sob o הָרֶם.

#### 9) O verbo שִׁים e o estabelecimento dos “cabeças” em paralelo com o estabelecimento do rei

O verbo שִׁים pode ser traduzido como “pôr”. Ele ocorre cerca de vinte e quatro vezes no livro do Deuteronômio<sup>466</sup>. A primeira ocorrência desse termo (cf. Dt 1,13) tem certa relação temática com suas duas ocorrências na “lei do rei”.

Tanto em Dt 1,13, como em Dt 17,14.15, o “povo” é o sujeito do verbo. No primeiro caso, o sujeito é indicado pelo “vós” e, no segundo, pelo “tu”. Em ambos os casos trata-se de “estabelecer” ou “apontar” uma liderança sobre o povo. Em Dt 1,13 trata-se de apontar quem serão os “cabeças” do povo [וְאֲשִׁימֶם בְּרֹאשֵׁיכֶם]. Na “lei do rei”, obviamente, a liderança apontada é o próprio rei.

<sup>466</sup> Cf. Dt 1,13; 4,44; 7,15; 10,2.5.22; 11,18; 12,5.21; 14,1.24; 17,14.15[3x]; 22,8.14.17; 26,2; 27,15; 31,19.26; 32,46; 33,10; cf. ainda A. EVEN-SHOSHAN [ed.], “שִׁים”. In: NCB, pp. 1135-1138.

Nos dois textos são mencionadas características que as personagens indicadas devem possuir. No caso da indicação do rei, destacam-se as características “étnicas”. O rei deve ser um dentre os irmãos [אַחֵיךָ] e, portanto, não pode ser estrangeiro [גֵּרִי]. Em se tratando dos “cabeças”, há uma preocupação com características pessoais ou “técnicas”. Os cabeças devem ser sábios [חֲכָמִים], inteligentes [וְנִבְנִים] e “conhedores/experimentados” [וְיָדָעִים]<sup>467</sup>.

Há, também, nítidas diferenças. Destacam-se duas: (a) na “lei do rei” pensa-se em um único indivíduo “colocado” sobre o povo; em Dt 1,13, no entanto, o plural dos termos deixa claro que se trata de um grupo; (b) Dt 1,13 está relembrando o passado, e a “lei do rei” está se projetando para o futuro.

#### 10) O verbo רָבָה: promessa e risco para o povo versus a total proibição para o rei

O verbo רָבָה, que pode ser traduzido como “multiplicar”, ocorre quatro vezes na “lei do rei”, todas no hifil (cf. Dt 17,16[2x].17[2x]). Fora desse texto, o verbo ocorre outras quinze vezes em todo o livro do Deuteronômio<sup>468</sup>. Quando se compara a distribuição desse verbo pelo livro do Deuteronômio, parece evidente que a “lei do rei” é uma das perícopes que mais se utilizou do verbo רָבָה<sup>469</sup>.

Há uma notável singularidade na forma como foram construídas as sentenças contendo o verbo רָבָה na “lei do rei”. Cada ocorrência do verbo está em um segmento diferente. Em Dt 17,16a.17ac., o verbo רָבָה é imediatamente precedido do advérbio de negação “לֹא”. No v. 16b, o advérbio de negação não está imediatamente anteposto ao verbo (infinito construto), mas está no início da sentença onde ele ocorre: “וְלֹא-יָשִׁיב אֶת-הָעַם מִצְרַיִם לְמַעַן הַרְבּוֹת סוֹסִים”. Essa construção, particularmente quando o advérbio de negação precede imediatamente o verbo רָבָה, não ocorre em nenhum outro lugar no livro do Deuteronômio. A comparação com as demais ocorrências desse verbo no restante do livro do Deuteronômio evidencia que essa diferença formal tem implicações temáticas também.

Fora da “lei do rei”, o uso do verbo com o sentido de “multiplicar” está intimamente ligado às bênçãos decorrentes da obediência e a habitação na terra. Ao mesmo tempo, porém, que “multiplicar” é uma bênção, pode igualmente ser prejudicial. Pode-se tomar Dt 8,1-20 (particularmente vv. 1 e 13) como ponto de

<sup>467</sup> Cf. J. TIGAY, *Deuteronomy*, p. 11.

<sup>468</sup> Cf. Dt 1,10; 6,3; 7,13.22; 8,1.13[3x]; 11,21; 13,18; 14,24; 19,6; 28,63; 30,5.16.

<sup>469</sup> Somente a perícope de Dt 8,1-20 também se utiliza quatro vezes do verbo רָבָה. Sobre a delimitação do texto, cf. J. G. MCCONVILLE (*Deuteronomy*, pp. 166-168).

partida, pois, com exceção da “lei do rei”, é a única perícopes no livro do Deuteronômio que também se utiliza quatro vezes do verbo רָבָה, mas sem qualquer advérbio de negação<sup>470</sup>.

Em Dt 8,1 o “objeto multiplicado” do verbo רָבָה é o próprio Israel. A multiplicação está associada ao apelo para que Israel se lembre de obedecer aos mandamentos: “hoje te ordeno ame YHWH, teu Deus, andes nos seus caminhos, guardes os seus mandamentos, suas leis e seus costumes. Então, viverás e te tornarás numeroso [רַבִּיתָ], e YHWH, teu Deus, te abençoará na terra onde entras...” (cf. ainda Dt 30,16)<sup>471</sup>.

Nessa mesma perspectiva, se Israel “ouvir” [וְשָׁמְעָה יִשְׂרָאֵל] “guardar” [וְשָׁמְרָתָ] cada estatuto [חֻקֵּי] e mandamento [מִצְוֹת] de YHWH, como recompensa, Israel se multiplicará “muito” [תִּרְבֹּן מְאֹד] (cf. Dt 6,2-3). É YHWH, como sujeito do verbo no hifil, que “fará” Israel se multiplicar [וְהִרְבִּיךָ] (cf. Dt 7,13). Essa multiplicação faz parte do juramento aos pais (cf. Dt 13,18). Mesmo se ocorresse a punição com desterro, quando YHWH tornasse a trazer e reintroduzir os desterrados sobreviventes na terra prometida, ele os multiplicaria mais do que a seus pais (cf. Dt 30,4-5). Além do próprio Israel, o objeto da multiplicação também é “os vossos dias e os dias de vossos filhos na terra...” (cf. Dt 11,21).

O ato de multiplicar também é descrito como se constituísse uma ameaça, principalmente quando o objeto dessa multiplicação são as riquezas da terra. Essa associação de רָבָה com a noção de risco é bem nítida em Dt 8,13, onde, no mesmo versículo, o verbo é citado três vezes. Depois de haver comido e se fartado, Israel deveria se guardar para que depois de “se multiplicarem [וְרִבִּיתָ] os teus gados e os teus rebanhos, e se multiplicar [וְרִבָּה] a tua prata e o teu ouro, e se multiplicar [וְרִבָּה] tudo quanto tens, se eleve o teu coração, e te esqueças de YHWH, teu Deus...” (cf. Deu 8,13-14)<sup>472</sup>.

Este texto, bem como seu contexto, indica que a prosperidade poderia levar Israel a esquecer de sua dependência de YHWH. Esse perigo também é mencionado em Dt 6,10-15<sup>473</sup>.

Em Dt 17,16-17, transparece essa mesma perspectiva que associa a prosperidade e “multiplicação” com o “risco” da independência de YHWH. Diante da

<sup>470</sup> Cf. J. G. MCCONVILLE, *Deuteronomy*, pp. 166-168.

<sup>471</sup> Citado conforme *TEB*.

<sup>472</sup> A tradução das três ocorrências do verbo “רָבָה” invariavelmente por “multiplicar”, neste texto, segue D. L. Christensen (*Deuteronomy*, p. 169).

<sup>473</sup> Cf. J. TIGAY, *Deuteronomy*, p. 91.

“multiplicação” de ouro e prata e outras coisas, o “coração” do rei está sujeito aos mesmos riscos que o “coração” de todo israelita.

A comparação de Dt 8,13 com Dt 17,16-17 revela que também há significativas diferenças. Enquanto que para o povo como um todo existem advertências, para o rei, em Dt 17,16-17, existem proibições explícitas. Os textos referidos mostram que para o povo, de um modo geral, a multiplicação é prometida e prevista, ou seja, o próprio YHWH fará com que Israel se multiplique. As riquezas, apesar de oferecerem riscos, também serão multiplicadas como ação e bênção de YHWH<sup>474</sup>.

Para o monarca, porém, além de tal “multiplicação” não ser prometida, lhe é expressamente proibida. A diferença formal peculiar que é notada no fato de que, na “lei no rei”, o verbo הִרְבָּה somente ocorre em sentenças negativas ou imediatamente precedido de “לֹא”, significa, portanto, uma evidente peculiaridade temática também. A comparação permite dizer que, à luz do livro do Deuteronômio, o rei deve ser o único israelita que, mesmo estando de posse da terra, deveria ser privado da “multiplicação”. E isso está no próprio cerne da camada básica da “lei do rei”<sup>475</sup>. Essa constatação, por si só, permite concluir que a “lei do rei” tem elementos idealistas e utópicos desde a sua origem.

### 11) Os termos régios: מֶלֶךְ, מַמְלָכָה, אֶרֶץ e שָׁבַע

O termo מֶלֶךְ ocorre cerca de 120 vezes em todo o Pentateuco, mas poucas vezes ele é usado para referir-se a um rei Israelita ou a YHWH. Ou seja, a grande maioria das ocorrências do termo מֶלֶךְ no Pentateuco refere-se a reis não israelitas<sup>476</sup>.

Essa realidade é facilmente percebida no livro do Deuteronômio. Uma única vez o termo מֶלֶךְ faz referência a YHWH (cf. Dt 33,5). Em quatro ocorrências מֶלֶךְ faz referência ao rei israelita e três dessas ocorrências estão precisamente na “lei do rei” (cf. Dt 17,14.15; 28,36).

O substantivo מַמְלָכָה, que tem o sentido de “reinado”, ocorre apenas sete vezes em todo o livro do Deuteronômio<sup>477</sup>, sendo que duas dessas estão na “lei do

<sup>474</sup> Cf. J. TIGAY, *Deuteronomy*, p. 95.

<sup>475</sup> É digno de nota que F. García López (“Le Roi”, pp. 282-287), e P. Dutcher-Walsh (“The Circumscriptions”, pp. 601-603), quando fazem a análise da constituição do texto (o que eles denominam de “crítica literária”), estão entre os que mais fragmentam a “lei do rei”. Para eles, contudo, as três sentenças contendo o verbo הִרְבָּה conjugado (Dt 17,16a.17a.17c) são praticamente as únicas que formavam a camada básica da “lei do rei”.

<sup>476</sup> Cf. H.-J. FABRY, “מֶלֶךְ”. In: *TDOT*, pp. 346-375, aqui, p. 354. No Tetrateuco o termo מֶלֶךְ refere-se a YHWH apenas em Ex 15,18 e Nm 23,21; o rei israelita é indicado em Gn 17,6.16; 35,11; Nm 24,7.

rei” (cf. Dt 17,18.20), mas somente nessas duas ocorrências o substantivo “מַמְלָכָה” faz referência ao reino do rei de Israel. Já o termo כִּסֵּא [trono] ocorre somente uma vez no livro do Deuteronômio, precisamente na “lei do rei”.

A forma como o verbo כָּשַׁף é usado em Dt 17,18, coloca-o entre os termos régios da “lei do rei”. Mas, além disso, a observação de como esse verbo ocorre em Dt 17,18, em contraste com seu uso no restante do livro do Deuteronômio, torna evidente que o verbo כָּשַׁף foi utilizado de uma forma peculiar na “lei do rei”.

O verbo כָּשַׁף ocorre cerca de quarenta e seis vezes no livro do Deuteronômio<sup>478</sup>. Os principais (mas não únicos) significados desse verbo é “sentar”, “habitar” e “ser entronizado”<sup>479</sup>. A expressão “sentar sobre o trono”, que ocorre em Dt 17,18, significa “tornar-se rei”<sup>480</sup>. É nesse sentido, por exemplo, que Davi disse que Salomão se *assentaria* no seu trono (cf. 1Rs 1,13.17). Expressão semelhante se usa para falar dos reis que dariam continuidade à dinastia davídica; eles *assentariam* no trono de Davi (cf. Jr 17,25; 22,2.30). Também o filho de Faraó, morto na décima praga do Egito, era aquele que se *assentaria* no trono de Faraó (cf. Ex 11,5; 12,29).

No livro do Deuteronômio, entretanto, somente a “lei do rei” emprega o verbo כָּשַׁף com o sentido de “tornar-se rei” e, apenas aí o verbo tem seu significado régio aplicado ao rei de Israel<sup>481</sup>. Nesse sentido, pode-se dizer que a forma como Dt 17,18 emprega o verbo כָּשַׁף demonstra uma evidente descontinuidade temática em relação ao emprego desse mesmo verbo no restante do livro do Deuteronômio.

## 12) Principais conclusões sobre o rei com base na inter-relação terminológica e temática

Além da relação terminológica, nota-se que há evidente inter-relação conceitual e teológica entre os termos destacados aqui da “lei do rei” e a ocorrência desses mesmos termos em outros lugares no livro do Deuteronômio. A conclusão mais importante, porém, que convém destacar é que, com base na inter-relação, pode-

<sup>477</sup> Dt 3,4.10.13.21; 17,18.20; 28,25.

<sup>478</sup> Cf. Dt 1,4[2x].6.44.46[2x]; 2,4.8.10.12[2x].20.21.22[2x].23[2x].29[2x]; 3,2.19.29; 4,46; 6,7; 8,12; 9,9; 11,19.30.31; 12,10[2x].29; 13,13.14.16; 17,14.18; 19,1; 21,13; 23,14.17; 25,5; 26,1; 28,30; 29,15; 30,20.

<sup>479</sup> Cf. M. GÖRG, “כָּשַׁף”, p. 424.

<sup>480</sup> Cf. M. GÖRG, “כָּשַׁף”, p. 430.

<sup>481</sup> M. Görg (“כָּשַׁף”, p. 430) assume que em Dt 1,4, ao ser afirmado que Seon “habitava em Hesebon”, é possível traduzir כָּשַׁף com um sentido régio também. Nesse caso, estaria sendo dito que Seon “reinava em Hesbon”. Seja como for, entretanto, permanece o fato de que fora da “lei do rei”, o livro do Deuteronômio jamais aplica tal verbo com qualquer sentido régio ao rei de Israel. E além de Dt 17,18, em nenhum outro lugar no livro do Deuteronômio o verbo כָּשַׁף tem o sentido de “tornar-se rei”.

se perceber que o rei está colocado no mesmo nível do restante povo, tanto no que diz respeito ao dever de obediência, quanto às ameaças de punição.

Além disso, a terra é tanto o lugar quanto o pré-requisito para o exercício da monarquia. Também, a posse da terra é, a um tempo, a geografia e o pressuposto básico para que Israel obedeça as leis. A perda da terra, no entanto, é a punição máxima, tanto para o rei, como para todo o povo. A permanência e a durabilidade da monarquia dependem da obediência do rei aos deveres régios e a Torá; também a permanência de todo o povo de Israel na terra depende da obediência à mesma Torá de YHWH. O rei está sujeito às mesmas tentações e perigos que qualquer outro israelita. Entretanto, o rei tem sobre si restrições maiores do que o povo. Ao povo é prometido a ‘multiplicação’, apesar das advertências; em contrapartida, o rei é o único israelita que está enfaticamente proibido de ‘multiplicar’.

## 5.2.

### **Os elementos essenciais ao exercício monárquico no AOP e no AT omitidos na “lei do rei” e no livro do Deuteronômio**

#### *a) Os elementos essenciais ao exercício monárquico no AOP e no AT*

Tem sido constatado que, a visão que o antigo Israel tinha sobre a figura do rei, evidenciada no AT, não é diferente da visão que era mantida por outros Estados no AOP<sup>482</sup>. Surpreendentemente, porém, os elementos essenciais que caracterizam o exercício monárquico, presentes no AT (principalmente na História Deuteronomista e em salmos reais) e identificados nos relatos a respeito de reis do AOP, estão totalmente ausentes na visão deuteronômica do rei. Ou seja, tanto a “lei do rei”, como o livro do Deuteronômio como um todo, não atribuem ao rei nenhuma das características essenciais aos reis do AOP.

Essas características essenciais são pelo menos seis: (1) o rei é adotado pela divindade que encabeça o panteão, (2) há uma dotação de habilidade para o rei discernir princípios de justiça e retidão, (3) o rei tem o dever de ministrar a justiça, (4) o rei promove à remissão de débitos e libertação de escravos por ocasião da

---

<sup>482</sup> Cf. B. M. LEVINSON, “The Reconceptualization”, pp. 511-534; B. M. LEVINSON, “The First Constitution”, pp. 1853-1888.

ascensão, (5) o rei promove a construção e manutenção de templos, e (6) o rei exerce a liderança militar na guerra<sup>483</sup>.

(1) A noção de que o rei era o filho adotivo do deus que encabeçava o panteão era lugar comum em Ugarit. Isso é explicitamente afirmado sobre o rei chamado “Kirta”<sup>484</sup>. De forma semelhante, no AT, YHWH é retratado como o líder do concílio divino. YHWH mesmo afirma que o rei é apontado e adotado por ele (cf. Sl 89, 7.27.28; 2,7).

(2) Essa adoção proporcionava ao rei a habilidade de possuir um especial discernimento judicial. Assim acontece com Hamurabi por dádiva do deus sol<sup>485</sup>. No Sl 72,1, atribuído a Salomão, é feito o pedido: “Ó Deus, confia os teus julgamentos [תִּשְׁפֹּטֵנִי] ao rei, a tua justiça [תִּשְׁפֹּטֵנִי] a este filho de rei”<sup>486</sup>. Quando Salomão foi a Gabaon, teve um sonho em que YHWH lhe deu o direito de fazer um pedido. Salomão pediu um coração compreensivo para julgar o povo e discernimento para distinguir entre o bem e o mal (cf. 1Rs 3,9). O recebimento de tal pedido ficou evidente na forma como Salomão resolveu o impasse de duas prostitutas que reclamavam para si a legítima maternidade de uma criança (cf. 1Rs 3,16-28).

(3) O dever de o rei ministrar a justiça foi amplamente disseminado no AOP e é expresso em diversos gêneros literários. Em geral, o rei era responsável por assegurar aos socialmente marginalizados igual acesso aos direitos legais. Esse grupo marginalizado era composto principalmente pelos pobres, os órfãos e as viúvas. Esperava-se também do rei a extirpação da injustiça e dos injustos. Os reis Hamurabi e Kirta são exemplos de personagens que deveriam cumprir esses deveres<sup>487</sup>. No AT, em uma doxologia sobre a ascensão do rei davídico, o salmista integra os dois elementos: defender o direito dos marginalizados e extirpar os injustos. Nas palavras do Sl 72,4: “Que ele faça justiça aos humildes do povo, seja a salvação dos pobres, esmague ao explorador”<sup>488</sup>.

(4) Por ocasião da ascensão ao trono, o rei de Babilônia poderia proclamar uma especial remissão de débitos, libertar escravos, devolver terras aos seus

<sup>483</sup> Cf. B. M. LEVINSON, “The Reconceptualization”, pp. 512-517; algumas dessas características também são ressaltadas por H.-J. Fabry (“תִּשְׁפֹּטֵנִי”, pp. 346-375).

<sup>484</sup> B. M. LEVINSON, “The Reconceptualization”, pp. 512-513, n. 3.

<sup>485</sup> B. M. LEVINSON, “The Reconceptualization”, pp. 514-515.

<sup>486</sup> Citado conforme *TEB*.

<sup>487</sup> B. M. LEVINSON, “The Reconceptualization”, pp. 515-516.

<sup>488</sup> Citado conforme *TEB*.

proprietários, ajustar preços e assegurar pesos e medidas justos<sup>489</sup>. Semelhantemente, quando Davi consolidou seu reino, também passou a julgar e a estabelecer a justiça para todo o povo (cf. 2Sm 8,15)<sup>490</sup>. Enquanto nas regiões acadianas a ideia de libertação e justiça estava associada à ocasião da ascensão, no contexto israelita essa era a expectativa para todo o reinado do rei, e isso era critério para se julgar a adequação de alguém como rei<sup>491</sup>. Esse ideal e expectativas foram explicitamente associados à dinastia davídica (cf. 1Rs 10,9; Sl 72,1).

(5) Nas inscrições e no prólogo das leis de Hamurabi é afirmado a sua diligência em reparar e reconstruir templos<sup>492</sup>. Similarmente, os reis mais devotos na História Deuteronomista são identificados por seu comprometimento com o complexo do templo. Logo após o oráculo sobre a dinastia davídica segue a proposta, feita por Davi, de construir o templo (cf. 2Sm 7); Salomão planeja, empreende, conclui a construção e dedica o templo (cf. 1Rs 1-8); Ezequias toma os passos iniciais para a purificar o culto (cf. 2Rs 18,1-8); Josias repara o complexo do templo, purifica e centraliza o culto (cf. 2Rs 22-23).

(6) No AOP o rei devia servir como comandante militar. Havia a expectativa de que ele dirigisse pessoalmente sua cidade ou nação às guerras. Hamurabi, por exemplo, jacta-se do êxito desse tipo de empreendimento no prólogo de suas leis<sup>493</sup>. A mesma expectativa havia em relação ao rei israelita. Assim, o pedido dos anciãos para que Samuel apontasse um rei era para que Israel fosse como as demais nações, mas era também para que o rei pudesse “sair adiante de nós e fazer as nossas guerras” (cf. 1Sm 8,20).

*b) Os elementos essenciais ao exercício monárquico omitidos na “lei do rei” e no livro do Deuterônomo*

Nenhum dos seis elementos com os quais o AOP e o AT caracterizaram o exercício monárquico é atribuído ao rei, nem na “lei do rei” e nem no livro do Deuterônomo como um todo. Isso faz parte de um projeto mais amplo dos autores deuteronomícos que propõem uma redefinição de todos os segmentos de autoridade,

<sup>489</sup> B. M. LEVINSON, “The Reconceptualization”, pp. 516-517; cf. ainda: F. R. OROFINO, *A Anistia de Neemias: uma leitura de Ne. 5 à luz dos decretos de anistia dos reis mesopotâmicos*. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica, 2000.

<sup>490</sup> A ideia de que Davi “passou” ou “começou” a estabelecer a justiça corresponde melhor à sintaxe do versículo, segundo B. M. Levinson (“The Reconceptualization”, p. 516, n.7).

<sup>491</sup> Cf. B. M. LEVINSON, “The Reconceptualization”, p. 516.

<sup>492</sup> Cf. B. M. LEVINSON, “The Reconceptualization”, pp. 517, n.18.

<sup>493</sup> Cf. B. M. LEVINSON, “The Reconceptualization”, p. 517, n. 21.

incluindo rei, profeta e sacerdotes (cf. Dt 16,18-18,22). Todas as autoridades são subordinadas e regulamentadas por outras duas autoridades maiores. A primeira é composta pelos requerimentos da centralização cültica. A segunda é a autoridade textual da Torá deuteronomica. Isso evidencia uma perspectiva tão utópica que, provavelmente, nunca houve alguma implementação histórica<sup>494</sup>.

Enquanto no AOP e outros textos do AT o rei é adotado como filho pela divindade, no livro do Deuteronomio essa ideia está totalmente ausente. A relação “pai e filho” se aplica ao povo de Israel como um todo (cf. Dt 1,31; 8,5). As leis relacionadas com a ministração da justiça (cf. Dt 16,18-20; 17,2-7.8-13) se silenciam completamente a respeito do rei. O *locus* para se exercer a suprema autoridade judicial é o templo e seus oficiais. Os marginalizados são igualmente citados diversas vezes<sup>495</sup>, mas nada é dito sobre o rei agir a favor dessa classe. A mesma omissão ocorre ao se tratar da remissão de débitos, bem como da libertação de escravos. Isto é programado para cada sete anos e é dever obrigatório para todo credor e cidadão livre (cf. Dt 15,1-18). O templo é o lugar do exercício das funções apenas dos sacerdotes e juízes (cf. Dt 17,8-13). Por ocasião da guerra, como líderes, o livro do Deuteronomio menciona tão somente o sacerdote (cf. Dt 20,2) e os oficiais (cf. Dt 20,5).

O rei tem uma função mais ociosa do que ativa. Ele deve ler a mesma Torá que lhe impõe limitações e lhe “usurpa” a autoridade régia tradicional. Pode-se dizer que, no livro do Deuteronomio, o rei não ocupa nem o *rank* de primeiro entre os iguais<sup>496</sup>. Isso é explícito ao se afirmar que o rei não deve se elevar acima dos seus irmãos (cf. Dt 17,20). O contraste com o AOP e outras partes do AT é tão grande que é pouco provável que se possa falar de algo não intencional e não proposital. Parece mais correto afirmar que tanto a “lei do rei” como todo o livro do Deuteronomio negam ao rei aquilo que tradicionalmente lhe era atribuído<sup>497</sup>. Isso caracteriza a “lei do rei” como essencialmente utópica e idealista, apesar de estar embasada na experiência e conhecimento da realidade<sup>498</sup>.

Em síntese, o presente capítulo começou indicando a inter-relação terminológica e temática entre a “lei do rei” e o restante do livro do Deuteronomio,

<sup>494</sup> Cf. B. M. LEVINSON, “The Reconceptualization”, p. 512.

<sup>495</sup> Cf. p. ex. Dt 10,18; 14,29; 15,11; 16,11.14; 24,17.19.20.21; 26,12.13; 27,19.

<sup>496</sup> Cf. G. N. NOPPERS, “The Deuteronomist and the Deuteronomic Law”, p. 330.

<sup>497</sup> Cf. B. M. LEVINSON, “The First Constitution”, p. 1880.

<sup>498</sup> Apesar da omissão constatada na “lei do rei” e no livro do Deuteronomio, D. Mathews (*Major Motifs in the Pentateuchal Portrayal of Moses as a Proto-Monarch*. Richmond: Union Theological Seminary and Presbyterian School of Christian Education, 2008, particularmente pp. 59-113) demonstra de modo convincente que os autores do Pentateuco utilizaram e adaptaram os elementos essenciais ao monarca, atestadas em fontes do AOP, para retratar Moisés.

bem como alguns *links* com outros textos do AT. Praticamente todos os termos que ocorrem na “lei do rei” ocorrem também no restante do livro do Deuteronômio. A conclusão mais importante que resultou dessa inter-relação foi que, de forma notável, o rei está colocado no mesmo nível do restante do povo, tanto no que diz respeito ao dever de obediência, quanto às ameaças de punição. Além disso, a terra é tanto o lugar quanto o pré-requisito para o exercício da monarquia. Também, a posse da terra é, a um tempo, a geografia e o pressuposto básico para que Israel obedeça as leis. A perda da terra é a punição máxima, tanto para o rei, como para todo o povo. A permanência e durabilidade da monarquia dependem da obediência do rei aos deveres régios e a Torá; também a permanência de todo o povo de Israel na terra depende da obediência à mesma Torá de YHWH.

Essa visão mais global entre a relação da “lei do rei” e o livro do Deuteronômio possibilitou compreender melhor o contraste que há entre aquilo que o Deuteronômio omite ao rei e como isso contrasta com a figura do rei no AOP. Há seis elementos essenciais que caracterizam o rei no AOP: (1) o rei é adotado pela divindade que encabeça o panteão; (2) há uma dotação de habilidade para o rei discernir princípios de justiça e retidão; (3) o rei tem o dever de ministrar a justiça; (4) o rei promove a remissão de débitos e a libertação de escravos por ocasião da ascensão; (5) o rei promove a construção e manutenção de templos; e (6) o rei exerce a liderança militar na guerra. Foi mostrado que, em geral, esses elementos são atribuídos ao rei também pelo AT. O livro do Deuteronômio, porém, omite todos esses elementos ao descrever a função do rei. Duas conclusões resultam disso: (a) essa omissão parece ser proposital e não acidental; (b) a visão deuteronômica do rei é utópica em relação ao seu ambiente.

## **6. Conclusão**

### **6.1. Síntese da pesquisa**

A presente pesquisa buscou estudar os deveres e a recompensa do rei em Dt 17,14-20. Foram abordadas diversas questões buscando compreender elementos específicos e elementos mais amplos da “lei do rei”. A abordagem do texto buscou se apoiar, primeiramente, em perspectivas diacrônicas, mas também, em perspectivas canônicas. O primeiro capítulo foi apenas introdutório e versou sobre o roteiro e os métodos utilizados nesta dissertação. Diante disso, serão apresentadas com maior detalhes as principais sínteses e conclusões do segundo, terceiro, quarto e quinto capítulos.

#### **6.1.1. Síntese e principais conclusões do segundo capítulo**

No segundo capítulo foram expostas as questões que atualmente ainda se debatem sobre a “lei do rei”, bem como questões introdutórias ao livro do Deuteronômio.

Dentre os elementos principais da “lei do rei” que ainda são motivos de debate estão a questão da autoria, da data, da composição, do contexto histórico, do contexto vital e da definição dos textos que se relacionam com a “lei do rei”.

Atualmente há pelo menos cinco propostas para a autoria do livro do Deuteronômio: (1) os círculos proféticos; (2) os círculos levítico-sacerdotais; (3) os escribas e sábios; (4) os anciãos; e (5) o “povo da terra”.

Admitiu-se aqui que os anciãos podem ter tido algum papel na composição do livro do Deuteronômio. Isto parece razoável pelo fato de o livro retratá-los como “co-proclamadores” da lei juntamente com Moisés (cf. Dt 27,1)! Também é notável o fato de que o tribunal central tinha autoridade para proclamar leis com a mesma consequência e autoridade “mosaico-divina” (cf. Dt 17,11). Para a presente pesquisa, porém, a questão da autoria do livro do Deuteronômio como um todo foi deixada em aberto.

Quanto à datação do livro do Deuteronômio, desde o início do século XIX, na exegese histórico-crítica, prevaleceu a associação do livro do Deuteronômio

com a reforma josiânica ocorrida em 622 a.C., relatada em 2Rs 22-23. Há consenso entre os eruditos de que o livro do Deuteronômio passou por expansões redacionais antes de chegar a sua forma final. Todas as demais questões, porém, são objetos de discussão.

As teorias sobre a datação são: (1) o livro do Deuteronômio teve uma origem pré-exílica no reino do Norte entre a parte final do século VIII a.C., e início do VII a.C. Com a queda do Norte sob o império Assírio, ele teria sido trazido para o reino de Judá; (2) o livro do Deuteronômio originou-se no período pré-exílico no reino do Sul, no século VII a.C., e coincide com a reforma josiânica; (3) o livro do Deuteronômio surgiu no exílio, e, conseqüentemente, o relato de 2Rs 22-23 sobre a reforma josiânica é fictício.

As etapas redacionais do livro do Deuteronômio e sua conclusão também são motivo de debate. Em síntese, há três hipóteses sobre isso: (1) a hipótese mais extremada situa tanto as camadas redacionais como a conclusão do livro do Deuteronômio totalmente dentro do período pré-exílico; (2) outra hipótese enquadra o livro do Deuteronômio em duas fases principais: uma fase pré-exílica e outra redação final no exílio; (3) uma terceira proposta considera o livro do Deuteronômio como uma composição empreendida e completada durante o exílio babilônico.

Adotou-se no presente trabalho a seguinte proposta para as etapas e conclusão do livro do Deuteronômio: (1) uma redação pré-exílica, tendo seu momento principal no contexto da reforma josiânica em 622 a.C.; (2) outra etapa importante acontecida no período do exílio; e (3) a última fase ocorrida por volta do século IV, quando o livro do Deuteronômio foi adaptado para formar a conclusão do Pentateuco.

Um dos elementos que mais evidenciam a unidade do livro do Deuteronômio é o sistema de quatro títulos que especificam a categoria dos textos abrangidos por eles. Há, porém, elementos multifacetários que fazem com que não haja dois exegetas que organizem e estruturam o livro de forma idêntica. Adotou-se uma estrutura que prioriza a forma final do livro do Deuteronômio.

### **6.1.2.**

#### **Síntese e principais conclusões do terceiro capítulo**

No terceiro capítulo, depois de propor a tradução para Dt 17,14-20 a partir do texto hebraico, foi constatado, através da crítica textual, que o TM da “lei do rei”, tal como consta na BHQ, pode ser tomado inteiramente como preferível.

Há três elementos “externos” que permitem considerar Dt 17,14-20 como uma unidade literária: (1) o uso da *Setumá* no início e no fim do da “lei do rei”, (2) a fórmula de início: “quando entrares na terra, que YHWH, teu Deus, está dando a ti”; (3) a fórmula de conclusão: “Para que assim ele prolongue os dias sobre seu reinado.”. Além disso, há ainda outros elementos terminológicos e temáticos que nitidamente distinguem a “lei do rei” das unidades literárias antecedentes e subsequentes: (1) os termos centrais da “lei do rei” diferem dos termos centrais das perícopes precedentes e subsequente; (2) há uma progressão temática perpassando a “lei do rei” e as perícopes próximas (judiciário local [i.e. Dt 17,2-7], tribunal central [i.e. Dt 17,8-13], e por fim, o monarca [i.e. Dt 17,14-20]), que, por um lado, cria um elo temático, mas por outro, evidencia que cada uma dessas perícopes tem um foco temático distinto.

A “lei do rei” é um texto compósito. Os versículos 18-19 não faziam parte da primeira redação. Isso pode ser notado: (1) pela ordem para fazer a “cópia desta Torá” indicando uma reflexão posterior; (2) nota-se que o v. 20 é a continuação natural do v. 17; (3) os vv. 18 e 19 são os únicos com sentenças ou deveres positivos para o rei; e (4) a forma como o *yiqtol* é usado nos vv.18-19 difere do seu uso no restante da “lei do rei”.

O v.18b também sofreu a adição de: “diante dos sacerdotes levitas”. Isso se conclui porque: (1) a exata expressão só ocorre em Dt 17,18b em todo o TM; (2) Dt 17,18b é uma das proposições de maior número de palavras na perícope; (3) o sentido básico do restante do versículo não sofreria dano algum com a retirada dessa expressão. Em contrapartida, a expressão depende do restante do versículo para fazer sentido; e (4) a aproximação da escola sacerdotal e a deuteronomista pode servir de justificativa para tal acréscimo.

Quanto aos elementos formais, em síntese, a “lei do rei” está *sintaticamente* caracterizada como discurso de perspectiva futura, marcada por uma construção própria para exprimir deveres. A estrutura buscou organizar os tópicos em torno do termo principal: rei.

Para definir a datação absoluta, foram consideradas as hipóteses sobre: (a) a datação pré-exílica da “lei do rei”; (b) a datação pré-exílica especificamente para Dt 17,18-19[exceto 18b]; (c) a datação exílica de toda a “lei do rei”; (d) uma conciliação entre a datação pré-exílica e exílica; por fim (c) o v.18b foi datado no pós-exílio.

Como resultado, a proposta que foi admitida é que houve três momentos mais ou menos bem definidos para a redação de cada uma das três camadas da “lei do rei”. Primeiro, a camada básica (Dt 17,14-17.20) pode ser datada no período josiânico,

tendo como referência o ano de 622 a.C. Segundo, os vv. 18a.19 podem ser datados no período do exílio, entre 586 a.C., e 539 a.C. Finalmente, a adição no v.18b deve ter sido inserida na “lei do rei” quando se iniciou uma edição da Torá com o fim de torná-la base ideológica para o judaísmo nascente. Neste caso, toma-se como referência o ano de 400 a.C.

O Gênero literário da “lei do rei” foi definido apenas como sendo lei casuística: aquela lei que tem por objeto os casos particulares e são em geral formuladas na condicional. Concluiu-se que a “lei do rei” funciona como uma estipulação específica do tratado entre YHWH e o futuro rei de Israel, e tem atrás de si uma situação de crise política e religiosa, bem como o ideal de superação.

Além disso, os temas e tradições identificados na “lei do rei” foram: (1) o tema da terra; (2) o pedido do povo por um rei e a eleição que se inicia com Saul; (3) a política de Salomão; (4) a atitude e reforma de Josias; e (5) a promessa da dinastia davídica. Todos estes são *motifs* que formam o pano de fundo da “lei do rei”.

### 6.1.3.

#### **Síntese e principais conclusões do quarto capítulo**

O quarto capítulo dedicou-se ao comentário de alguns tópicos da “lei do rei”. O comentário iniciou-se pelos critérios para o estabelecimento do rei. O rei deveria ser desejado pelo povo e escolhido por YHWH. A entrada, a posse e a habitação na terra deveriam preceder o desejo de se estabelecer um monarca. Mas o ofício do rei é opcional e não obrigatório. O rei é eleito, mas não elege ninguém para nenhum ofício. O verbo usado para expressar a escolha do rei por YHWH é *בָּחַר*, mas a ideia pretendida no uso desse verbo é que somente aquele que for escolhido por YHWH, e nenhum outro, poderia ser empossado como rei sobre o povo. A “lei do rei”, em sua forma final, deixa transparecer a ideia da sucessão dinástica a partir do estabelecimento do primeiro rei.

O segundo critério para estabelecer o rei é que ele não deve ser estrangeiro. Em geral se propõe vários nomes bíblicos de reis que, de alguma forma, poderiam ser considerados estrangeiros, como alguém entre os conspiradores Siro-Efraimitas e o filho de Tabeel (cf. Is 7,5-6), Omri, Jezabel esposa de Acab (1Rs 16,31-34), Abimeleque ( cf. Js 8,29-9,57), Ciro ou alguém desconhecido por ocasião do golpe contra Amon (2Rs 21,23).

Foi analisada a forma enfática da proibição e foi proposto entender essa proibição como uma reação ao ambiente histórico e político que deu origem ao texto

de Dt 17,15d. Como resultado, a proibição de não colocar um estrangeiro como rei foi entendida aqui como um modo enfático de proibir a submissão a qualquer suserano e ao sistema de vassalagem.

O primeiro dever negativo, devido ao seu ambiente histórico, parece refletir uma suspeita quanto ao uso de cavalos por parte de Israel-Judá, não por causa do animal em si, mas porque tal aparato militar poderia induzir à falta de confiança em YHWH, soberba, perda do senso de necessidade e conseqüente apostasia. A ampliação da proibição para não fazer o povo retornar ao Egito, provavelmente nasceu do entendimento de que essa “volta” implicaria alguma relação de aliança com o Egito, o que, metaforicamente, seria uma reversão do êxodo e um retorno à antiga dependência. A proibição de multiplicar cavalos pode ser vista como uma crítica à política iniciada por Salomão, mas o relato de Salomão tem uma visão positiva sobre seu comércio de cavalos e de carros. Há, nesse caso, contraste e não semelhança temática.

O segundo dever negativo proíbe a multiplicação de mulheres. Quanto ao ambiente histórico, o harém real tinha grande importância política no AOP. Esse dever, do ponto de vista religioso, parece prevenir o rei quanto à apostasia. Há, contudo, um grande contraste entre esse dever e o relato de Salomão na História deuteronomista. A “lei do rei” proíbe apenas a poligamia excessiva, mas não proíbe a exogamia. Em contrapartida, na História deuteronomista, Salomão é criticado pela exogamia, *nunca* pela excessiva poligamia.

A proibição de multiplicar prata e ouro é o terceiro e último dos três deveres negativos. Ela restringe a atuação do monarca na esfera econômica e o impede de impor pesadas taxas sobre o povo. A obtenção de riqueza, caso fosse feita através de impostos, imporia ao Estado uma administração centralizada. O motivo primário (religioso) é provavelmente o perigo de a riqueza induzir à ilusão de autossuficiência. Neste ponto, a “lei do rei” também contrasta com o relato de Salomão. Na História Deuteronomista, a riqueza de Salomão é uma dádiva de YHWH ao rei, sem qualquer reprovação pelo acúmulo de prata e ouro.

Os deveres negativos têm o propósito de proteger o “povo” e beneficiar os “irmãos” (cf. Dt 17,16b.20a). Contudo, o personagem muito mais citado na “lei do rei” é o “tu” deuteronomico. Esse “tu” deve tratar-se de homens livres, proprietários de terras, compondo uma elite no meio do povo, e não um “irmão” ou “povo” anônimo. Esse parece ser o real beneficiário dos deveres negativos da “lei do rei”.

Dessa perspectiva, os deveres negativos estão propondo uma estratégia corporativa de governo e combatendo uma estratégia exclusivista. Para atingir esse

propósito, ao rei não era permitido buscar controle exclusivista através do desenvolvimento de uma extensa força militar por meio de cavalos, da exploração de conexões políticas por meio de casamentos, nem pelo acúmulo de riquezas.

O dever positivo prescreve que o rei faça uma cópia da Torá e que a leia todos os dias de sua vida. Esse dever conclui a série de obrigações prescritas para o monarca. A expressão “quando ele assentar sobre o trono do seu reinado,” provavelmente se refira à entronização. O sentido de Torá em Dt 17,18b alude a um corpo de leis, mas, de forma particular, se refere a uma forma física e tangível da Torá, uma entidade literária definida. Essa Torá provavelmente era todo o livro do Deuteronômio de então.

Parece semanticamente mais adequado tomar como correta a expressão “ele deverá **escrever** para si...”. Esta leitura está absolutamente exata. Portanto, rejeitou-se aqui a sugestão de que se deva ler a expressão como “ele deverá **ter** uma cópia escrita para si...”. Rejeitou-se essa proposta demonstrando que o verbo כָּתַב, no livro do Deuteronômio, tem realmente o sentido de “escrever” e não o de “ter”.

A presença da expressão: “sacerdotes levitas”, indicando que esses sacerdotes dariam assistência à cópia da lei feita pelo rei, implica que essas personagens têm autoridade somente sobre o livro da Torá, mas não sobre o rei propriamente dito. Por fim, a prescrição de ler, bem como escrever, não deveria jamais ser entendida como uma atividade de status inferior para o rei, mas deve ser vista como uma ação revestida com a dignidade mosaica e até divina.

Sobre o rei são postas as mesmas incumbências exigidas de todo o povo: aprender e temer a YHWH através da constante exposição à Torá escrita. Isso está em harmonia com o restante do livro do Deuteronômio por indicar que a Torá tem autoridade suprema sobre o rei, da mesma forma que sobre o restante do povo e os demais oficiais. No dever positivo, a Torá usurpa o lugar que, no AOP, pertence exclusivamente ao rei.

A obediência aos mandamentos é um pré-requisito e uma condição necessária para que o rei tenha alguma recompensa, conforme se nota em Dt 17,20b. Se o rei obedecer aos mandamentos/deveres negativos e também o dever positivo, ele estará em harmonia com toda a Torá. Ou seja, para harmonizar-se com todas as palavras da Torá, é necessário obedecer aos mandamentos específicos que foram prescritos na “lei do rei”.

A recompensa, de fato o único elemento que realmente visa o interesse do monarca em toda a “lei do rei”, o único direito do rei, está em Dt 17,20c, pois aí se idealiza a durabilidade do seu reinado e a perenidade desse reinado através dos filhos.

Este versículo é uma implícita afirmação do princípio dinástico. A continuação no trono através de uma dinastia foi o ideal sempre aspirado por todos os reis de Israel-Judá. Assim, a “lei do rei” termina propondo uma troca de benefícios.

#### 6.1.4.

#### Síntese e principais conclusões do quinto capítulo

O quinto capítulo começou tratando sobre a inter-relação terminológica e temática entre a “lei do rei” e o restante do livro do Deuteronômio, bem como alguns *links* com outros textos do AT. As questões exploradas nessa inter-relação foram:

(1) Alguns dos termos que aparecem em Dt 17,14, tais como “בּוֹא”, “אֶרֶץ”, “נָתַן”, “יָרַשׁ”, “יָשַׁב”, bem como a expressão “אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ”, evocam e exprimem a temática da posse da terra prometida, temática esta que perpassa todo o livro do Deuteronômio, mas que também o ultrapassa.

(2) A terra, caracterizada como sendo boa e contendo toda espécie de provisões, é dada de YHWH e foi prometida aos pais (Abraão Isaque e Jacó), sob juramento, como herança permanente. O juramento aos pais envolve a aliança e outras promessas. A aliança é eterna, foi feita de forma unilateral com Abraão e toda a sua descendência, no entanto, deve ser atualizada a cada nova geração. O fato de que é YHWH que dá a terra pode refletir a ideia de que ele é pai de Israel, seu primogênito. A entrada na terra está associada à noção de “herança”, “descanso” e “repouso”. Esse repouso implica também a paz e segurança em relação a todos os inimigos, e a cessação de sofrimentos e árduos labores no futuro.

(3) Diversas vezes o verbo “בּוֹא” trata explicitamente da entrada do povo na terra. O verbo indica que (a) YHWH é quem “fez” seu povo “vir”, e quem “trouxe” seu povo para a terra; (b) Israel não é desde o começo, ou por natureza, um povo da terra para qual ele vai; e (c) por causa disso, não deve agir como age o povo da terra. A ideia de entrada na terra é completada pela declaração equivalente a “tomar posse dela” por meio do uso de “יָרַשׁ”. No uso deuteronômico, o sujeito de יָרַשׁ no qal é sempre “todo o Israel” ou um grupo de tribos. O emprego do hifil, em geral, indica que é YHWH quem destrói os povos quando Israel ataca, mas é Israel, e não YHWH, quem toma posse (qal) do seu direito de sucessão.

(4) Também há uma associação teologicamente importante de יָרַשׁ com o verbo נָתַן. A forma mais simples dessa associação é através da justaposição: (a) YHWH dá a terra e (b) Israel toma posse dela. O amplo uso deuteronômico de נָתַן

demonstra que a afirmação mais importante e central acerca da terra é que ela (e tudo o que contém) é dádiva de YHWH a Israel.

(5) Apesar de o livro do Deuteronômio fazer pouco uso do verbo יָשַׁב para expressar a “teologia da terra”, esse termo tem relevância na “lei do rei”. O “habitar” na terra contrasta com todas as referências à escravidão e à habitação no Egito e com a peregrinação no deserto. A razão pela qual a terra finalmente é dada para a habitação de Israel, não tem que ver com a sua justiça, mas é antes por causa: (1) do juramento de YHWH aos pais; (2) pela maldade das nações que habitam na terra; e (3) pelo amor de YHWH por Israel. O único fator “humano” envolvendo essa dádiva a Israel é a injustiça das nações.

(6) Na perspectiva deuteronômica, a terra não é somente o lugar onde se desfruta de bênçãos, vida e prosperidade, mas é também a esfera onde Israel deverá fazer o que YHWH requer. Não é possível falar de dádiva da terra à parte da obediência às leis de YHWH. Tanto a “lei do rei”, como outras leis específicas do Código Deuteronômico, estão explícita e diretamente associadas com a existência de Israel na terra. A obediência é tanto o *modus vivendi* como a condição para que Israel, assim como o rei, permaneçam na terra. A recompensa de Israel e seus filhos é a mesma do rei e seu filho: o prolongamento dos dias sobre a terra/reinado; mas é pré-requisito que o rei obedeça a seus deveres como também Israel deve obedecer às leis de YHWH. Além disso, a ameaça de perda da terra e desterro, em caso de desobediência, envolve tanto a Israel como o futuro rei.

(7) O verbo סָוָה também é usado em conexão com a ideia de obediência como condição da permanência na terra. Na grande maioria das ocorrências, porém, o verbo adverte para que o indivíduo, ou o povo todo, não se desvie de algum ou todos os mandamentos de YHWH. Essa advertência também é feita ao rei. O “desvio”, seja do homem comum ou do rei israelita, também está associado às mulheres. O rei está sujeito ao mesmo “perigo” e tentações que o cidadão comum. O ato de “desviar-se” equivale à apostasia. Isso é verdade tanto para o rei como para todo o povo. Também fora do livro do Deuteronômio há ocorrências do verbo סָוָה expressando a ideia de apostasia, em contraste com a noção de fidelidade, explicitamente ligada à figura do monarca.

(8) Em diversas ocorrências, no livro do Deuteronômio, o termo גֹּיִם refere-se aos cananeus moradores da terra que será possuída por Israel. Esses moradores serão destruídos e desapossados dela, e estão sob o anátema. O termo, referindo-se a esses moradores, passou por um desenvolvimento temático “pentateucal” que se iniciou no Decálogo Cultural, recebeu nuances adicionais

significativas no Código da Aliança, e alcançou seu último desenvolvimento temático no livro do Deuteronômio. Esse desenvolvimento pode ser denominado de “radicalização”. Em contraste com essa radicalização, o mesmo termo é utilizado na “lei do rei” sem qualquer reprovação ou noção negativa, indicando um segundo grupo de גוֹיִם. Esse segundo grupo são os povos distantes ou fronteiriços com Israel. Caso Israel seja desobediente na terra, esse grupo de גוֹיִם será utilizado por YHWH como um instrumento para punir Israel e o rei. Mas em todo o livro do Deuteronômio, a “lei do rei” parece expressar a visão mais positiva e peculiar sobre esse segundo grupo de גוֹיִם, pois admite até que Israel imite a esses povos não cananeus.

(9) A primeira ocorrência do verbo שׂוּ [pôr] (cf. Dt 1,13) tem certa relação temática com suas duas ocorrências na “lei do rei”. Em ambos os casos trata-se de “estabelecer” ou “apontar” uma liderança sobre o povo. Em Dt 1,13 trata-se de indicar quem serão os “cabeças” do povo. Na “lei do rei”, a liderança indicada é o próprio rei. Nos dois textos são mencionadas características que as personagens indicadas devem possuir. No caso da indicação do rei, destacam-se as características étnicas. O rei deve ser um dentre os irmãos e, portanto, não pode ser estrangeiro. Em se tratando dos “cabeças”, há uma preocupação com características pessoais ou “técnicas”.

(10) A “lei do rei” é uma das perícopes que, no livro do Deuteronômio, mais se utilizou do verbo רָבָה. Na “lei do rei” este verbo só aparece em sentenças negativas. Mas em outros lugares do livro do Deuteronômio, quando o verbo é usado com o sentido de “multiplicar”, ele está intimamente ligado às bênçãos decorrentes da obediência e à habitação na terra. Ao mesmo tempo, porém, que “multiplicar” é uma bênção, pode também ser prejudicial. Essas duas ideias estão presentes na forma como Dt 8,1-20 usa esse verbo. O objeto da multiplicação é (a) o próprio Israel; (b) “os vossos dias e os dias de vossos filhos na terra”; e (c) os bens da terra. O risco dessa multiplicação era levar o povo à independência de YHWH. Há um grande contraste com a “lei do rei”, pois, enquanto que para o povo como um todo o verbo רָבָה expressa promessas e advertências, para o rei, em Dt 17,16-17, existem proibições explícitas. À luz do livro do Deuteronômio, o rei deve ser o único israelita que, mesmo estando de posse da terra, deveria ser privado da “multiplicação”.

(11) A grande maioria das ocorrências do termo מֶלֶךְ no Pentateuco refere-se a reis não israelitas. Essa realidade pode ser percebida no livro do Deuteronômio. Uma única vez o termo מֶלֶךְ refere-se a YHWH (cf. Dt 33,5). Em quatro ocorrências מֶלֶךְ faz referência ao rei israelita e, três dessas ocorrências estão precisamente na “lei do rei” (cf. Dt 17,14.15; 28,36). O substantivo מַמְלָכָה, [reinado], ocorre apenas sete

vezes em todo o livro do Deuteronômio, sendo que duas dessas estão na “lei do rei” (cf. Dt 17,18.20), mas somente nessas duas ocorrências o substantivo “מִמְלָכָה” faz referência ao reino do rei de Israel. O termo אָסֵס [trono] ocorre somente uma vez no livro do Deuteronômio, precisamente na “lei do rei”. A forma como o verbo יָשַׁב é usado em Dt 17,18 contrasta com seu uso no restante do livro do Deuteronômio, pois somente a “lei do rei” emprega o verbo יָשַׁב com o sentido de “tornar-se rei” e, apenas aí o verbo tem esse significado régio aplicado ao rei de Israel.

(12) As conclusões mais importantes que puderam ser extraídas foram: o rei está colocado no mesmo nível do restante povo, tanto no que diz respeito ao dever de obediência, quanto às ameaças de punição. A terra é tanto o lugar quanto o pré-requisito para o exercício da monarquia. Também, a posse da terra é, a um tempo, a geografia e o pressuposto básico para que Israel obedeça as leis. A perda da terra é a punição máxima para o rei e para o povo. A permanência e a durabilidade da monarquia dependem da obediência do rei aos deveres régios e a Torá; também a permanência de todo o povo de Israel na terra depende da obediência à mesma Torá de YHWH. O rei está sujeito às mesmas tentações e perigos que qualquer outro israelita. Entretanto, o rei tem sobre si restrições maiores do que o povo. Ao povo é prometida a ‘multiplicação’, apesar das advertências; em contrapartida, o rei é o único israelita que está enfaticamente proibido de ‘multiplicar’.

Essa visão mais global entre a relação da “lei do rei” e o livro do Deuteronômio possibilitou compreender melhor o contraste que há entre aquilo que o Deuteronômio omite ao rei e como isso contrasta com a figura do rei no AOP.

O AOP e o AT concordam quanto às características essenciais que um monarca deveria possuir. Essas características essenciais são: (1) o rei é adotado pela divindade que encabeça o panteão, (2) há uma dotação de habilidade para o rei discernir princípios de justiça e retidão, (3) o rei tem o dever de ministrar a justiça, (4) o rei promove a remissão de débitos e libertação de escravos por ocasião da ascensão, (5) o rei promove a construção e manutenção de templos, e (6) o rei exerce a liderança militar na guerra.

Essas semelhanças e identificação das características podem ser representadas na seguinte tabela:

CARACTERÍSTICA	AOP	AT
Rei adotado pela divindade	Rei Kirta	Sl 89,7.27.28; 2,7

Discernimento judicial	Rei Hamurabi	Salomão; SI 72,1; 1Rs 3,9.16-18
Ministração da justiça	Reis Hamurabi e Kirta	SI 72,4
Remissão de débitos e libertação de escravos	Reis da Babilônia	Davi; 2Sm 8,15; 1Rs 10,9; SI 72,1
Construção e reparação de templos	Hamurabi	Salomão (1Rs 1-8), Ezequias (2Rs 18,1-8) e Josias (2Rs 22-23);
Comando na guerra	Hamurabi	1Sm 8,20

Nenhum dos seis elementos com os quais o AOP e o AT caracterizaram o exercício monárquico é atribuído ao rei, nem na “lei do rei” e nem no livro do Deuteronômio como um todo. A relação pai-filho abrange todo o povo. A justiça é ministrada no templo por seus oficiais. Eles são quem têm o dever de discernir a justiça. A remissão de dívida e libertação de escravos ocorrem a cada sete anos como dever de cada credor e cidadão livre. Apenas sacerdotes e juízes atuam no templo. Por fim, são os sacerdotes e oficiais que dirigem a guerra.

Tanto a relação do rei com o restante do povo, como o fato de até se exigir do rei um ideal mais elevado, evidencia que a “lei do rei” é parte de um programa utópico e idealista, independente de qualquer crítica ao seu presente ou passado. O fato de a “lei do rei” e o livro do Deuteronômio negar ao monarca tudo aquilo que o AOP e outras partes do AT em geral espera dele, permite concluir que os autores deuteronômicos fizeram isso propositalmente. Isso também corrobora a conclusão de que o livro do Deuteronômio tem um projeto idealista para monarquia, provavelmente nunca posto em prática em momento algum.

## 6.2. Perspectivas e questões em aberto

As conclusões sobre a “lei do rei”, as quais foram possíveis de se chegar nesta dissertação, não esgotam todas as questões e perspectivas que envolvem Dt 17,14-20. Apenas como exemplo, muito se poderia fazer explorando a relação terminológica e temática entre a “lei do rei” e o *corpus* do Pentateuco. Também há elementos diacrônicos, como a análise da forma e análise redacional, que poderiam ser mais bem detalhados e aprofundados e com isso, talvez, descobrir outras conclusões que ainda não foram exploradas. Outra possibilidade é analisar os elementos que

caracterizam o gênero literário da “lei do rei” e compará-los com literaturas clássicas para, quem sabe, descobrir ou melhor definir seu gênero literário. Indo além dos limites do AT, poderia se estudar como a visão deuteronomica do monarca se relaciona ou, ao menos, se assemelha à visão neotestamentária proposta em algumas epístolas para os líderes da Igreja. Enfim, as questões em aberto e as possibilidades para se prosseguir pesquisando a “lei do rei”, seja da perspectiva diacrônica ou sincrônica, são muitas.

## 7. Referências Bibliográficas

### 7.1

#### Bíblias, Gramáticas e Manuais

A *BÍBLIA DE JERUSALÉM*. G. S. GORGULHO (ed.). São Paulo: Edições Paulinas, 1973.

*BIBLIA HEBRAICA QUINTA EDITIONE*. A. SCHENKER (ed.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

COMLEY, A. E., *Gesenius's Hebrew Grammar as Edited and Enlarged by the Leate E. Kautzch*. Oxford, 1990.

FRANCISCO, E., *Manual da Bíblia Hebraica*. São Paulo: Vida Nova, 2005.

JOÛON, P. MURAOKA, T., *A Grammar of Biblical Hebrew*. SubBi, 14, n. 1-2, Roma: Editrice Pontificio Instituto Biblico, 2003.

SIMIAN-YOFRE, H., *Metodologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2000.

TRADUÇÃO ECUMÊNICA DA BÍBLIA. G. C. GALACHE (ed.). São Paulo: Loyola, 1995.

ZENGER, E., *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2003.

### 7.2

#### Dicionários

ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. São Paulo: Paulus, 1977.

BOTTERWECK, G. J., RIGGREN, H. (ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament*. William B. Eerdmans Publishing Co., 1975-2004.

-CLEMENTS, R., “גוי”, In: *TDOT* vol. 1 p. 426-433.

-FABRY, H.-J., “מְלֵדָה”. In: *TDOT*, vol. 4 pp. 346-375.

-GÖRG, M., “יִשָּׁב”. In: *TDOT*, vol. 3 pp. 420-438

-LIPINSKI, E., “נָחַל”, “נָחַלָה”. In: *TDOT*, vol. 5, p. 319-335.

-LOHFINK, N., “יָרַשׁ”. In: *TDOT*, vol. 3, p. 368-396.

-OTTOSSON, M., “אָרַץ”. In: *TDOT*, vol. 1, p. 388-405;

- PLÖGER, J. G., “אֶדְמָה”. In: *TDOT*, vol.1, p. 88-98.
- PREUSS H. D., “נוֹחַ”, “מְנוּחָה”. In: *TDOT* vol. 5, p. 297-307.
- PREUSS, H. D., “בּוֹא”. In: *TDOT*, vol. 1, p. 28-43
- RINGGREN, H., “נָטָה”. In: *TDOT*, vol. 5 p. 381-387
- \_\_\_\_\_, “אָב”. In: *TDOT*, vol. 1, p. 1-19.
- SNIJDERS, L. A., “סוּר”. In: *TDOT*, vol. 5, p. 199-207.
- GARCIA LÓPEZ, F., FABRY, H.-J., “תּוֹרָה”. In: *TDOT*, vol.15, p. 609-646.

FREEDMAN, D.N. (ed.), *The Anchor Yale Bible Dictionary*. Yale Press, 2009.

- DEVER, W. G., “Israel, History of (Archeology and the Conquest)”. In: *AYBD*, vol. 3, p. 545-558.
- EDELMAN, D. V., “Saul”. In: *AYBD*, vol. 5, p. 989-999.
- FIRMAGEM, E., “Zoology (Animal Profiles)”. In: *AYBD*, vol. 6, p. 1109-1167
- GREENGUS, S., “Law”. In: *AYBD*, vol. 4, p. 242-252
- HOPE, L. J., “Israel, History of (Monarchic Period)”. In: *AYBD*, vol. III, p. 558-567.
- REDFORD, D. B., “HYKSOS”. In: *AYBD*, vol. 3, pp. 341-348.
- THIEL, W., (“Athaliah”. In: *AYBD*, vol. 1, pp. 511-512
- WHITHELAM, K. W., “King and Kingship”. In: *AYBD*, vol. 4, p. 40-48.

HARIS, R. L., ARCHER, Jr., WALTKE, B. K. (ed.), *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998.

- AUSTEN, H. J., “שָׁמַר”. In: *DITAT*, p. 1587-1589.
- GILCHRIST, P. R., “מוֹסָר”, “סוּר”. In: *DITAT*, pp. 632-633.
- HARTLEY, J. E., “יָרָה”. In: *DITAT*, pp. 660-664.
- KAISER, W. C., “לָמַד”. In: *DITAT*, pp. 790-791.
- THOMPSON, J. A., MARTENS, E. A., “אָרָד”. In: *DITAT*, p. 120-121.

MACKENZIE, J. L., *Dicionário Bíblico*. São Paulo: Paulinas, 1984.

- “Carro”, p. 15.

## 7.4

## Concordâncias

EVEN-SHOSHAN., *A New Concordance of the Bible*. Jerusalem: Kiryat Sefer Publishing House Ltda, 1997.

## 7.5

### Artigos e Revistas

- ABBA, R., “Priests and Levites in Deuteronomy”. In: *VT*, 27 (1977), p. 257-267.
- B. M. LEVINSON, “The First Constitution: Rethinking the Origins of Rule of Law and Separation of Powers in Light of Deuteronomy”. In: *CLR*, 27/4 (2006) p. 1853-1888.
- B. M. LEVINSON, “The Reconceptualization of King in Deuteronomistic History’s Transformation of Torah”. In: *VT*, 4 (2001) p. 511-534.
- BLOCK, D. I., “Recovering the voice of Moses: the Genesis of Deuteronomy”. In: *JETS*, 2001, p. 385-408.
- CHINITZ, J., “The Word ‘Torah’ in the Torah”. In: *JBQ*, 4 (2005), p. 1-5.
- DUTCHER-WALSS, P., “The Circumscriptions of King: Deuteronomy 17,16-17 in its Ancient Social Context”. In: *JBL*, 121 (2002), pp. 601-616.
- FINKELSTEIN I., “The Emergence of the Monarchy in Israel The Environmental and Socio-Economic Aspects”. In: *JSOT*, 44 (1989), p. 43-74.
- FRAADE, S. D., “The Torah of King (Deu 17,14-20) in the Temple Scroll and Early Rabbinic Law”. In: J. R. Davila [ed.], *The Dead Sea Scrolls as Background to Postbiblical Judaism and Early Christianity: Papers from an International Conference at St. Andrews in 2001*. Leiden: Brill, 2003, p. 25-60.
- GARCIA LÓPEZ, F., “Le Roi d’Israël: Dt 17,14-20”. In N. Lohfink [ed.], *Das Deuteronomium: Entstehung, Gestalt und Botschaft*. Leuven: Leuven University Press, 1985, pp. 277-297.
- HOLIDAY, W. L., “Elusive Deuteronomists, Jeremiah, and Proto-Deuteronomy”. In: *CBQ*, 66 (2004), p. 55-77.
- HOPE, L. J., “The Meaning of Deuteronomy”. In: *BTB*, 10 (1980), p. 111-117.
- KAISER, W. C., Jr “The Promised Land: A Biblical-Historical View”. In: *BS*, 138 (1981) p. 302-312.
- KAISER, W. C., Jr, “The promise Theme and the Theology of Rest”. In: *BS*, 130 (1973) pp. 3-13.
- KNOPPERS, G., “Rethinking the Relationship between Deuteronomy and the Deuteronomistic History: the case of kings”. In: *CBQ* 63 (2001), 393-415.

- KNOPPERS, G., “The Deuteronomist and the Deuteronomic Law of the king: a reexamination”. In: *ZAW*, 108 (1996), pp. 329-346.
- LUNDBOM, J. R., “The Lawbook of the josianic reform”. In: *CBQ*, 38 (1976), p. 293-302.
- MAYES, A. D. H., “The Rise of the Israelite Monarchy” In: *ZAW*, 90 (1978), p. 1-19.
- MERRIL, E. H., “Deuteronomy and History: Anticipation or Reflection?”. In: *FM*, 18 (2000), p. 57-76.
- MOORE, S., “Divine Rights: the distribution of power in Deuteronomy”. In: *HPS*, 3 (2008), p. 325-352.
- NICHOLSON, E., “‘Do not Dare to set a Foreigner Over You’ The King in Deuteronomy and ‘The Great King.’” In: *ZAW*, 118 (2006), p. 46-61.
- PAKKALA, J., “The Date of the Oldest Edition”. In: *ZAW*, 121 (2009), pp. 388-401.
- ROBSON, A., “Process Analysis Applied to the Book of Deuteronomy”. In: *ZAW*, 96 (1984), p. 185-194.
- SONSINO, R., “Characteristics of Biblical Law”. In: *Judaism*, 33 (1984), p. 202-209.
- WEINFELD, M., “On ‘Demythologization and Secularization’ in Deuteronomy”. In: *IEJ*, 23 (1973), p. 230-233.
- WEINFELD, M., “Traces of Treaty Formulae in Deuteronomics”. In: *Bíblica*, 46 (1965), p. 417-427.
- WIFALL, Jr, W. R., “The Chronology of the Divided Monarchy of Israel”. In: *ZAW*, 80 (1968), p. 320-337.
- WILLIAMSON, H. G. M., “The Death of Josiah and the continuing development of Deuteronomics History”. In: *VT*, XXXII/ 2 (1982), p. 242-248.
- WILLMINGTON, H. L., “Deuteronomy: A Book of Instruction”. In: *FJ*, 1984, p. 58-61.

## 7.5

### Obras

ALT, A., *Die Heimat des Deuteronomiums*. München: C. H. Beck, 1959.

- BRAULIK, G., “O livro do Deuteronômio”. In: E. ZENGER (ed.), *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2003.
- CAIRNS, I., *Word and Presence* (ITC). Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1992.
- CHRISTENSEN, D. L., *Deuteronomy* (WBC). Nashville: Thomas Nelson, 2001.
- CRAIGIE, P. C., *The Book of Deuteronomy*. Grand Rapids: B. Eerdmans, 1976.
- CRÜSEMANN, F., *A Torá: Teologia e história social da lei do Antigo Testamento*, Petrópolis: Vozes, 2001.
- DELITZCH, F., *The Proverbs of Solomon*. Edinburgh: Clark, 1874.
- DRIVER, S. R., *Deuteronomy* (ICC). Edinburgh: T. & T. Clark, 1902.
- GARCIA LÓPEZ, F., *O Deuteronômio: Uma Lei Pregada*. São Paulo: Paulinas, 1992.
- HOPE, L. J., *The Origins of Deuteronomy* (Tese Doutoral). Evanston: Northwestern University, 1978.
- JUNG, S., *The Judicial System in Ancient Israel: A synchronic and diachronic reading of Exodus 18:1-27, Deuteronomy 16:18-17:20, and 2 Chronicles 19:1-11*(Tese Doutoral). Claremont: Faculty of Claremont Graduate University, 2001.
- KESSLER, R., *História Social do Antigo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2009.
- KRAMER, P., *Origem e Legislação do Deuteronômio: programa de uma sociedade sem empobrecidos*. São Paulo: Paulinas, 2006.
- MATHEWS, D., *Major Motifs in the Pentateuchal Portrayal of Moses as a Proto-Monarch* (Tese Doutoral). Richmond: Union Theological Seminary and Presbyterian School of Christian Education, 2008.
- MAYES, A. D. H., *Deuteronomy* (NCBC). London: Marshall, Morgan & Scott Ltd, 1979.
- MCCONVILLE, J. G., *Deuteronomy* (AOTC). Dowers Grove: InterVarsity, 2002.
- MCINTOSH, D., *Deuteronomy* (HOTC). Nashville: Holman Reference, 2002.
- MERRIL, E. H., *Deuteronomy* (NAC). Nashville: Broadman & Holman, 1994.
- MILLER, P. D., *Deuteronomy*. Louisville: John Knox Press, 2012.
- NELSON, R. D., *Deuteronomy* (OTL). Louisville: John Knox Press, 2002.
- NICCACCI, A., *Sintaxis del Hebreo Bíblico*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2002.
- NICHOLSON, E. W., *Deuteronomy and Tradition*. Philadelphia: Fortress, 1967.
- OROFINO, F. R., *A Anistia de Neemias: uma leitura de Ne. 5 à luz dos decretos de anistia dos reis mesopotâmicos* (Tese Doutoral). Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica, 2000.
- PURY, A. [org.], *O Pentateuco em Questão: as origens e a composição dos cinco primeiros livros da Bíblia à luz das pesquisas recentes*. Petrópolis: Vozes, 1996.

- RÖMER, T., “The book of Deuteronomy”. In: S. L. Mckenzie, M. P. Gram [eds.], *The history of Israel’s tradition: the heritage of Martin Noth*. (JSOTSup) 182. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994, p. 178-212.
- RÖMER, T., *A Chamada História Deuteronomista*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- SANCHEZ, S. H., *Royal Limitation as the Distinctive of Israel Monarchy* (Tese Doutoral). Dallas: Dallas Theological Seminary, 2010.
- SIMIAN-YOFRE, H., “Diacronia: Os Métodos Histórico-Críticos”. In: *Metodologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2011.
- TIGAY, J. H., *Deuteronomy* (JPS). Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1996.
- VAUX R. DE., *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Editora Teológica, 2003.
- VON RAD, G., *Deuteronomy* (OTL). Philadelphia: Westminster Press, 1966.
- VON RAD, G., *Studies in Deuteronomy* (SBT). Lodon: SCM Press LTD, 1953.
- WEINFELD, M., *Deuteronomy and the Deuteronomic School*. Winona: Eisenbrauns, 1992.
- WETTE, W. M. L. De., *Dissertatio critico-exegetica qua Deuteronomium a prioribus Pentateuchi libris diversum, alius cuiusdam recentioris auctoris opus esse monstratur*. Jena, 1805.
- WHITE, E. G., *O Grande Conflito*. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1988.
- ZENGER, E., *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2003.