

Pensamentos exegeticos sôbre Js 24, 1 - 28

por *H. Eberhard von Waldow*

Conferência realizada em Lima em 6 de julho de 1965

As reflexões seguintes sôbre a perícôpe Js 24, 1 — 28 partem da hipótese que o livro de Josué é uma parte da grande assim chamada obra histórica do deuteronomista que inicia com Dt 1 e que compreende os livros subseqüentes de Js, Jz I e II Sm, bem como I e II Rs. Esta obra, mui provávelmente, surgiu pela metade do século 6 a. C.; portanto após a destruição de Jerusalém e do reino judaico. Não conhecemos mais o autor, o assim chamado deuteronomista. No entanto ainda podemos ver o seu trabalho em sua obra. Em primeiro lugar êle foi escritor, isto é, êle criou uma obra coerente, harmoniosa e planejada, à qual realmente deu o seu próprio cunho de escritor, e que formou conforme as suas próprias idéias teológicas fundamentais. Por outro lado, porém, não executou o seu trabalho livremente, mas aceitou grande parte de material literariamente já fixado — tradições e fontes — que revisou conforme as suas idéias, compondo assim a sua própria narrativa¹⁾.

Tendo em vista essas hipóteses devemos inicialmente tratar da posição de Js 24 dentro da obra histórica do deuteronomista. A seguir verificaremos a indagação da história morfológica, a fim de dirigirmo-nos finalmente, assim preparados, ao conteúdo teológico.

§.1: Js 24, 1 — 28 dentro da obra histórica do deuteronomista.

Ao lermos o livro de Js como o temos hoje diante de nós, estaríamos inclinados, aliás, a considerar o capítulo 23 como seu fim. Segundo Js 19, 49 e seg. Josué se entrega ao descanso após a bem sucedida tomada da terra e sua distribuição e dá no capítulo 23 o seu solene discurso de despedida. Do ponto de vista estilístico podemos reconhecer claramente nesta oração as características do modo de falar deuteronomista. Segundo o gênero 1a)

1) Cf. quanto a isto a apresentação extensa em Martin Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*. Halle 1943, p. 1-110; vde também Hans Walter Wolff, *Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerkes*, ZAW 73, 1961, p. 171 e segs.

1a) Uso aqui o termo "gênero" para *Gattung* em alemão dentro da assim chamada "Gattungs- oder Formgeschichte".

é semelhante ao discurso de despedida de Samuel em I Sm 12 que igualmente deve provir do deuteronomista.

Como continuação a uma despedida tão acentuada esperamos somente o relato sobre a morte de Josué. Este realmente segue em Jz 2, 6-9, sendo que esta perícopes poderia ser encarada como a continuação imediata a Js 23. Como devemos entender então toda esta intercalação entre Js 24, 29 e Jz 2, 5?

A perícopes Jz 1 não mostra nenhuma revisão deuteronomista. Só este fato já nos leva à conclusão de que provavelmente temos diante de nós uma interposição secundária. Esta suposição é endossada por observações quanto ao conteúdo. Neste capítulo encontramos tradições especiais sobre a tomada da terra por parte de tribos isoladas, bem como uma lista de regiões e cidades que Israel não pôde tomar. Tudo isto não se deixa harmonizar com o relato da tomada da terra no livro de Js. Provavelmente também a pequena lenda etiológica sobre o nome Boquim em Jz 2, 1-5 é uma intercalação posterior. A permanência dos cananeus na terra prometida é explicada por esta frase obscura que os seus deuses devem levar Israel à queda conforme a vontade de Javé. A motivação original deuteronomista, no entanto, fala que Javé quer provar Israel em sua obediência por intermédio dos cananeus (Jz 3, 4).

Assim só resta ainda Js 24, 29-33 que, com o relato da morte e túmulo de Josué, em parte é uma narração dupla a Jz 2, 6-9. Também isso deverá ser uma intercalação posterior. Ela pode ter sido introduzida ali após a divisão da obra histórica do deuteronomista nos livros bíblicos atuais. O interpolador sentiu a falta da comunicação sobre a morte da figura principal no fim do livro de Js, e por isso a copiou de Jz 2, 6-9, preenchida com notícias de Gn 50, 25; Ex 13, 19 e Gn 33, 19, e a colocou no lugar atual. Por isso temos hoje o relato da morte de Josué duas vezes²⁾.

Que resulta destas considerações para a nossa perícopes? Ela se encontra completamente isolada no livro de Js, sendo que ela também deve ser considerada um complemento secundário dentro da composição geral³⁾. Foi anexada ao conteúdo base do livro de Js por conter uma tradição importante de Josué, sobre a qual o verdadeiro livro de Js nada tinha a relatar.

Partindo desta tese também se explica o fato estranho que, segundo a forma atual do livro, Josué só teria concluído a sua obra principal, ou seja, a união das doze tribos de Israel, como uma comunidade que venera o Deus Javé, somente após a sua despedida solene e oficial do povo.

Desta forma igualmente ficam claras certas tensões quanto ao conteúdo entre Js 24 e a narração da tomada da terra em Js

2) Quanto a este parágrafo vide M. Noth, op. cit. p. 50 e seg.; M. Noth, Das Buch Josua, 2.ª edição 1953, p. 9 e seg. e p. 140 e seg.; e Wilhelm Rudolf, Der "Elohist" von Exodus bis Josua, BZAW 68, 1938, p. 241.

3) Até surgir o comentário, acima citado, sobre o livro de Josué de M. Noth cria-se em geral que a maior parte de Js 24 pertencia à fonte E do Pentateuco.

1-12. Por exemplo: Em Js 24, 15 e 18 tôda a população de Canaã antes dos israelitas se chama "amorreus". Em outras ocasiões no livro de Js o nome "amorreus" só designa uma parte desta (Js 3, 10; 9, 1; 12, 8 e outras); e em outras ainda os dois reis do leste do Jordão, (Js 2, 10; 9, 10 e outras). — De acôrdo com Js 24, 11 Israel teria lutado em Jericó contra uma grande coalizão das mais diversas partes da população primitiva. Em Js 6, no entanto, não ouvimos nada sôbre a coalizão nem que tenha havido um combate.

Se por outro lado o capítulo 24 se afasta do conteúdo fundamental do livro de Js, do outro lado não pode passar despercebida uma revisão pelo deuteronomista. Constatamos que êste capítulo não foi anexado à tradição de Josué pelo autor de tôda a obra. Mas quem efetuou esta complementação deve ter pertencido às fileiras da teologia deuteronomista, onde estava viva a terminologia tipicamente deuteronomista, proveniente do Dt.

A esta redação deuteronomista presumivelmente se poderia atribuir: Vers. 4: "a fim de possuí-los"; — vers. 8b "e os destruiu de vós" (estas palavras não foram muito bem intercaladas aqui); — vers. 9 e 10: "mandou chamar a Balaão, o filho de Beor, para que vos amaldiçoasse. Porém eu não quis ouvir a Balaão; e êle teve de vos abençoar" (cf. quanto a isso Dt 23, 5 e seg.). Omitindo-se isto, o fim do vers. 10 adere facilmente ao vers. 9a. Aqui evidentemente a referência à tradição habitual do Balaão (Nm 22-24) serve para acrescentar a versão, no demais desconhecida no Antigo Testamento, de um combate entre Balaão e Israel. — Vers. 12a: "Enviei o temor⁴) adiante de vós que os expulsou da vossa presença" (cf. quanto a isso Ex 23, 28; Dt 7, 20); — vers. 13: "... e cidades que não edificastes, e habitais nelas; comeis das vinhas e dos olivais que não plantastes" (cf. Dt 6, 10 e seg.). O início do vers. 13a deve ser original, visto que o contexto o exige. — Vers. 17: "da casa da servidão" é tipicamente deuteronomista (cf. Dt 5, 6); — vers. 19-24: todo êste trecho está fortemente impregnado de têrmos deuteronomistas (cf. Dt 9, 23; 13, 5; 21, 20 e outras; Dt 28, 20; 29, 24 e seg.; Jz 2, 12 e seg. e outras). Nos pormenores, no entanto, é bastante difícil separar a redação deuteronomista⁵).

O teor fundamental de Js 24, 1-28 que resta após esta eliminação da revisão deuteronomista também ainda não será bem uniforme, pois há certas interrupções no estilo e alguns erros quanto ao conteúdo que não podem ser esclarecidos exegeticamente. Nas explicações de Js 24 que surgiram no decorrer dos tempos, foram levantadas diversas teses para resolver estas divergências. Assim, por exemplo, tentou-se separar o teor fundamental dêste capítulo

4) Quanto a esta tradução em lugar da comum "vespões" cf. Koehler/Baumgarten, *Lexicon em Veteris Testamenti libros*, Leiden 1958, p. 817.

5) Quanto a êstes pormenores cf. M. Noth, *Das Buch Josua*, p. 135 e segs. Cf. também Goetz Schmidt, *Der Landtag von Sichem, Arbeiten zur Theologie*, 1/15, Stuttgart 1964, p. 16 e seg.

em dois textos entrelaçados, ou seja, em uma oração, na qual Javé fala na 3.^a pessoa, e em uma outra na 1.^a pessoa, semelhante ao estilo dos oráculos na oração divina ⁶⁾). No entanto o texto é violado demais com tais operações. Deve-se, ao contrário, tentar explicar as discordâncias por meio da história da tradição (cf., por exemplo, a mudança da 3.^a para a 1.^a pessoa na oração de Javé). Algumas destas discordâncias devemos tratar rapidamente mais abaixo. Neste contexto um tratamento pormenorizado destas questões difíceis não será necessário. Limitamo-nos à constatação de que devemos encarar o capítulo Js 24 como um apêndice posterior à tradição de Josué dentro da obra histórica do deuteronomista. Com a sua introdução no livro de Js, ou talvez também já antes desta, êste complexo sofreu uma revisão deuteronomista. Esta forma primária, no entanto, que talvez pudéssemos reconstruir, também já não seria coerente, mas já aqui devemos contar com revisão e acréscimos ⁷⁾).

§ 2: *O problema histórico-formal de Js 24.*

Tentou-se compreender êste trecho Js 24, 1-28 como uma lenda etiológica. A notícia sôbre a pedra que Josué colocara debaixo da terebintina junto ao santuário de Siquém (vers. 26) poderia favorecer esta interpretação. Em todo o caso não podemos deixar desapercebido êste motivo etiológico ⁸⁾).

No entanto deveríamos observar que o centro de gravidade do relato não está na narração de acontecimentos. Dos 28 versículos desta perícopé sômente 5 são narrativos. O restante é oração divina, ou melhor, diálogo entre Josué e o povo. Tomando adiante em consideração que tôda a oração divina é um citado de Josué — por causa da fórmula introdutória do mensageiro: "assim diz o Senhor, Deus de Israel" (vers. 2) que lembra as palavras dos profetas — então fica claro que o centro de gravidade de tôda a perícopé está nas palavras de Josué. Os versículos narativos, ao contrário disso, são sômente a moldura. Seria, pois, fazer da moldura o assunto principal, se considerássemos Js 24, 1-28 uma lenda etiológica ⁹⁾). Por isso devemos solucionar o problema histórico-formal de Js 24 de outra maneira.

Perguntemos inicialmente pelo conteúdo central de nossa perícopé. Êste pode ser precisado em dois sentidos: 1) A enumeração das principais estações na passada história salvífica (vers. 2-13). 2) A confissão solene a êste Deus da história salvífica (vers. 15b-21), estabelecimento do pacto e promulgação do direito divino (vers. 22-28).

O primeiro tema, a passada história salvífica, é tratado de uma forma tal que mostra basear-se êle em uma velha tradição.

6) Cf. Kurt Moehlenbrinck, *Die Landnahmesagen des Buches Josua*, ZAW 1938, p. 250 e segs.

7) Pormenores cf. M. Noth, *op. cit.*, p. 136 e seg.

8) Cf. Albrecht Alt, *Josua*, em *Kleine Schriften* vol. I, Munique 1953, p. 191.

9) Cf. Goetz Schmidt, *op. cit.*, p. 15.

Neste ponto devemos referir-nos à conhecida tese de Gerhard von Rad com bons resultados, quanto à função do assim chamado pequeno credo histórico (Dt 26, 5-11) na formação da tradição vetotestamentária¹⁰). Este trecho é uma confissão de fé que o israelita tinha que professar ao entregar as primícias no santuário, ato este, para o qual estava comprometido na festa das semanas (Ex 23, 16; 34, 22). Nesta festa da sega a comunidade cultural israelita se lembrava de que a terra, cujo rendimento há pouco pôde ser colhido, é uma dádiva de Javé. E com a recitação do credo recapitulava como havia chegado a esta dádiva de Deus. Assim em cada festa das semanas tôdas as estações da história salvífica estavam novamente diante dos olhos: os patriarcas errantes, a servidão no Egito, saída do Egito, entrada na terra cultivada^{10a}) e por isso a frase final: "Eis que trago as primícias dos frutos da terra que tu, ó Senhor, me deste".

Um trecho bastante semelhante encontramos em Dt 6, 20-24. Aqui, no entanto, este credo se acha num contexto parenético. Outra paralela é o retrospecto da história salvífica em Js 24, 2-13. Também neste caso novamente há a interpretação em estilo parenético. Em Js 24 não temos mais este credo textualmente diante de nós, antes porém, êle serve como esqueleto e estrutura de uma oração maior, sendo que foi ampliado e completado pelo autor. Assim esse retrospecto novamente inicia com o tema "patriarcas". Agora, porém, já são citados nomes: Isaque, Jacó e como complemento também Esaú. A próxima estação é o Egito, tendo como tema a saída de lá acrescentada pelo relato da "condução no deserto", onde são mencionados dois reis amorreus Seom e Ogue, bem como a tradição de Balaão. Finalmente temos "a entrada na terra cultivada" o que igualmente é relatado mais detalhadamente. Destarte a velha enumeração em Js 24 está fortemente ampliada, mas ainda podemos reconhecer claramente o esquema da forma fundamental de Dt 26.

Com isso v. Rad constatou que Js 24, 2-15 se baseia em um credo que tem sua sede vivencial no culto. Segundo o gênero devemos encarar esta unidade subordinada como uma prédica sobre a história salvífica com uma interpretação paranética. O esquema, no qual ela se baseia, bem como o seu conteúdo principal, porém, indicam uma celebração concreta do culto, em cujo centro estavam a rememoração da promessa da terra e a sua verdadeira concessão por Javé e Israel. Esta relação ao culto devemos guardar na memória para as considerações subseqüentes.

Mas devemos mencionar ainda uma outra particularidade. Com isso tocamos num ponto que até agora, ao que parece, não foi observado suficientemente na exegese. Um credo deve ser confes-

10) Gerhard v. Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, BWANT caderno 26, 1938; agora em *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Munique 1958.

10a) Este termo designa a terra, na qual vive uma população sedentária, ao contrário desta terra, em que vagueiam os nômades.

sado pela comunidade reunida. Assim também o credo em Dt 26 é preferido por homens. A oração em Js 24, 2 e segs., no entanto, é uma oração divina. Desta forma a velha recapitulação daquilo que Israel pôde experimentar da parte de Deus se tornou uma recapitulação daquilo que Deus fez por Israel. Isto contém uma diferença notável, e ainda havemos de perguntar o que significa teologicamente esta mudança.

Passemos agora ao *segundo tema principal* da perícope Js 24, 1-28: confissão solene ao Deus da história salvífica, estabelecimento do pacto e promulgação do direito divino. A êste respeito surgiram algumas obras importantes nos últimos tempos que colocam tôda a perícope sob um nôvo ponto de vista e que permitem compreender melhor a sua particularidade formal¹¹⁾ Evidenciou-se, pois, que muitos textos do Antigo Testamento que descrevem o pacto Javé-Israel seguem um certo formulário; e êste pode ser demonstrado nos tratados estatais do Oriente Antigo que ficaram conservados até hoje. Isto se torna bastante claro numa comparação com tratados heteus entre soberanos e seus vassallos que foram achados nos arquivos de Boghazkoi. Isto nos leva à conclusão de que mui provavelmente êsses tratados com vassallos no Oriente Antigo influenciaram na maneira de como Israel compreendeu e descreveu o seu pacto com Deus. Assim também podemos demonstrar na estrutura de Js 24 êste formulário do pacto que encontramos nos documentos de tratados heteus¹²⁾.

- 1: O preâmbulo — Js 24, 2a: Aqui aparecem nomes e títulos do soberano que escreveu o documento: “Assim fala A, o soberano . . . , o herói”.
- 2: A pré-história — Js 24, 2b-13: Nesta são relatadas as relações tidas até o momento entre o rei dos Hatti e o nôvo parceiro no pacto, acentuando-se especialmente os benefícios do soberano para com o nôvo parceiro. Se êstes culminavam numa concessão de terra, isto formava o fim e auge da pré-história. Com isso também o credo em Dt 26, cuja disposição forneceu a estrutura para a oração de Josué em Js 24 aparece sob uma nova luz. Neste con-

11) George E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and Ancient Near East*, Pittsburgh, Pensilvânia 1955; Klaus Baltzer, *Das Bundesformular*, Neukirchen 1960; Walter Beyerlin, *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaïtraditionen*, Tübinga 1961, principalmente p. 60 e segs.; D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament*, Roma 1963, Pontificium Institutum Biblicum, *Analecta Biblica* 21.

11a) Estas paralelas do direito internacional no Oriente Antigo são sempre tratados unilaterais, aos quais não antecedem conversações bilaterais. Por isto a tradução “pacto” ou “aliança” para o pacto entre Javé e Israel não é bem certa, visto que surge o engano tratar-se aqui de parceiros com os mesmos direitos. A única forma, onde encontramos ainda hoje um pacto unilateral é em um testamento. Assim deveríamos preferir a tradução “testamento” para o pacto de Deus na Bíblia. No entanto êste termo infelizmente não é usado neste sentido na língua usual. Por isso deixamos a tradução comum “pacto”, não obstante as dúvidas apresentadas.

12) Cf. Baltzer op. cit., p. 18-37.

texto não podemos entrar em pormenores quanto às perguntas histórico-traditivas. Em lugar disso somente queremos acentuar ainda que com estas relações histórico-formais podemos esclarecer a razão pela qual em Js 24 o credo da comunidade podia tornar-se uma oração divina.

3: A declaração principal sobre a futura relação entre os parceiros no pacto — Js 24, 14: Aqui é fixada, de uma forma fundamental, a relação que deverá existir a partir de agora entre os dois parceiros, o que podemos deduzir da pré-história¹³).

4: Determinações diversas: Estas faltam em Js 24. Mas que se pensou nelas mostra a menção de “lei e direito” no vers. 25. Estas determinações diversas aplicam a declaração principal, entendida como lei básica, em acontecimentos isolados.

5: Invocação dos deuses como testemunhas: É impossível aceitar essa parte em relação ao pacto com Javé, pois não há outros deuses.¹⁴). No entanto este motivo surge no vers. 22 com uma modificação singular, sendo que Israel “é testemunha contra si mesmo”. A explicação da pedra, contendo o texto da lei como testemunha do pacto — vers. 26 — deve provir provavelmente do costume existente na época ao se firmar um pacto (cf. Gn 31, 51).

6: Maldição e bênção: Os deuses que há pouco haviam sido invocados como testemunhas também são os guardas e garantes do pacto. No caso de lealdade dentro do pacto eles anunciam bênção; no caso de rompimento deste, maldição. Em Js 24 este motivo de maldição e bênção aparece no vers. 19 e seg., no entanto mudado em uma parênese.

Não poderemos deixar de concluir que o esquema de um pacto heteu teve suas influências visíveis em Js 24. Somente após a declaração principal houve uma pequena modificação, pois em Js 24 ainda é relatado o processo do estabelecimento do pacto propriamente dito, o que naturalmente deve faltar num documento sobre a instituição do mesmo.

No Oriente Antigo um tal estabelecimento de pacto sempre é um ato cultural que tem lugar num santuário. Nos documentos heteus só a invocação dos deuses como garantes e testemunhas já demonstra isto. Em Js 24 isto também fica claro, visto que todo o acontecimento se desenrola no santuário de Siquém. Além disso encontramos na frase decisiva a velha terminologia cultural: “Assim, naquele dia, fez Josué aliança com o povo”¹⁵), (vers. 25). Neste

13) Na época dos reis posteriores expressava-se o que esta declaração principal continha na assim chamada fórmula do pacto de duas partes: “Eu serei o vosso Deus e vós sereis o meu povo”. Cf. quanto a isso Rudolf Smend, *Die Bundesformel*, *Theol. Studien* n.º 68, Zuerich 1963.

14) Cf. quanto a isto H. Eberhard v. Waldow, *Der traditionsgeschichtliche Hintergrund der prophetischen Gerichtsrede*, *BZAW* 85, 1963, p. 12 e segs.

15) Cf. quanto a isto M. Noth, *Das alttestamentliche Bundesschliessen im Lichte eines Mari-Textes*, em *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Munique 1956.

estabelecimento do pacto Josué figura como o intermediário que provavelmente deve ter exercido uma função importante no culto do Israel antigo 16). No entanto não fica bem claro, se Josué surge aqui como encarregado de Javé, portanto como representante daquela parte que concede o pacto, ou se age, por assim dizer, como um terceiro em posição neutra para com as partes interessadas 17). Mas não podemos entrar mais em pormenores aqui quanto a esta pergunta.

Reparando mais uma vez as analogias apontadas, constatamos que a maior parte do assunto tratado em nossa perícopes, no que tange a história da tradição, é oriundo da esfera do culto. Isto valia para o retrospecto histórico nos vers. 2-13 e também vale para tôda a perícopes, visto que se trata aqui do formulário e cerimonial do estabelecimento de um pacto cultural.

Apontemos ainda brevemente um traço isolado que não deixa de ter a sua importância. Nos vers. 14 e 23 o povo é instado a abandonar os deuses estranhos. Isto é um traço que não cabe no formulário do pacto há pouco descrito. Mas se nós queremos compreender nossa perícopes, partindo dêste formulário, sôbre o qual ela se baseia, então teríamos aqui diante de nós um corpo estranho de difícil explicação. No entanto esta dificuldade só é aparente; trata-se aqui de um ato cultural que está radicado desde os tempos antigos no santuário de Siquém. Êste santuário possui uma velha tradição que podemos seguir até a fase pré-javista 18). Uma dificuldade sômente se acha neste ponto: conforme as notícias do Antigo Testamento deve ter havido originalmente dois santuários cananeus em Siquém. Segundo Jz 9, 46 se encontrava na redondeza do fortim o templo do assim chamado Baal-Berite 18a) (cf. também Jz 8, 33). Porém deve ter havido fora, diante da cidade, um santuário de uma árvore (Jz 9, 6; Js 24, 26) que, conforme nos mostra Js 24, logo foi utilizado pelos israelitas recém chegados como santuário de Javé.

Em Gn 35, 1-4 deparamos com uma tradição especial do santuário de Siquém. Albrecht Alt mostrou que atrás da comunicação, segundo a qual o patriarca Jacó fizera com que sua casa deixasse os deuses estranhos e os enterrasse sob a teribintina em Siquém, deve haver uma velha celebração do culto. De acôrdo com isso deve ter havido, em intervalos regulares, uma abrenúnciação cultural

16) Quanto ao intermediário no pacto cf. Hanz Joachim Kraus, Die prophetische Verkündigung des Rechts in Israel, Theologische Studien caderno 51, 1957; e o mesmo, Gottesdienst in Israel, 2.ª edição 1962, p. 129 e segs.

17) Cf. quanto a isto M. Noth, Das alttestamentliche Bundesschliessen op. cit. e Hans Walter Wolff, Jahwe als Bundesmittler, Vetus Testamentum 1956, p. 361 e segs.

18) Cf. H. J. Kraus, Gottesdienst in Israel, p. 160 e segs.

18a) Baal-Berite significa Baal de pacto, um pacto entre a comunidade cultural de Siquém e o deus Baal.

no santuário da árvore em Siquém. Gn 35, 1-4 seria então a etiologia para esta prática¹⁹). Esta abrenúnciação, tão acentuada em Js 24 e que propriamente estorva no formulário original do pacto, deve ser considerada um elemento antigo do culto em Siquém e que se conservou por muito tempo. Porém uma abrenúnciação é um ato puramente negativo, ao qual, logicamente, deveria seguir uma ação positiva, ou seja, a confissão ao Deus legítimo. Disso não há mais nada em Gn 35. Mas a partir daí se explicam as confissões e declarações de compromisso em Js 24, 15b. 21. 24.

Uma última pergunta surge ainda quanto ao antigo deus cananeu Baal-Berite que, como ouvimos, tinha seu santuário em Siquém. O elemento de um pacto entre o deus local e a comunidade cultural certamente pertence às mais antigas tradições do santuário de Siquém acessíveis a nós. Do outro lado, porém, o pacto em Js 24, entre Javé e Israel, também foi firmado em Siquém. O estabelecimento do pacto entre divindade e comunidade cultural aparentemente pertence a este lugar consagrado, e na tradição do culto israelita em Siquém permanecia algo que, de qualquer forma, já havia sido moldado anteriormente na religião cananéia. Aqui, portanto, devem haver relações, mas em que sentido não mais podemos dizer.

Finalizando podemos constatar: a perícopé Js 24 não está somente localizada no santuário de Siquém, mas nela também há velhas tradições do culto em Siquém que em parte ainda pertencem à época pré-israelita. Isto nos leva à conclusão de que provavelmente toda a perícopé, assim como a podemos distinguir ainda em sua forma pré-deuteronomista, pertence à mais antiga tradição deste santuário israelita.

Esta perícopé trata de um pacto que Josué firmou como chefe da casa de Josué com as demais tribos. Mas neste contexto não podemos abordar os difíceis problemas históricos que automaticamente são levantados. A tese mais viável ainda parece ser a de Noth que descreve este acontecimento provável da seguinte forma: Quando a casa de José chegou à Palestina, as tribos de Lia e a tribo de Benjamim já se achavam nos territórios habitáveis na parte sul do oeste do Jordão. A casa de José trouxe consigo o culto de Javé e a tradição do pacto no monte Sinai. Na dieta de Siquém que devemos pressupor em Js, Josué estendeu, em um ato solene, este pacto do Sinai sobre as tribos de Lia que naquela época, muito provavelmente, ainda adoravam o El de Siquém (cf. Gn 33, 20). Isto seria então o fundo histórico de nossa perícopé. Com isso chegamos a um acontecimento importante na história de Israel, pois em última análise trata-se aqui do nascimento de Israel como povo de Deus, isto é, de uma comunidade de doze tribos que se acha

19) Cf. Albrecht Alt, *Die Wallfahrt von Sichem nach Bethel*, *Kleine Schriften* vol. I, p. 79 e segs.; cf. também Alberto Soggin, *Zwei umstrittene Stellen aus dem Überlieferungskreis von Schechem*, *ZAW* 1961, p. 78 e segs.

numa relação peculiar ao Deus Javé que, por isso, também tem o título de "Javé Deus de Israel" 20).

Mas também aqui ainda há dificuldades, pois êste fato está encoberto pela forma atual da descrição. Ela pressupõe que Israel tenha tomado a terra em uma ação comum de tôdas as doze tribos como um todo, e que nesta época já adorava Javé. Conforme esta versão a alternativa de Josué tem de ser: abandonar Javé e servir a outros deuses ou então continuar a adorar Javé (cp. vers. 16 e seg. e 20). Mas a versão original, na qual se trata da decisão entre o velho El dos antepassados e o nôvo Javé ainda transparece nos vers. 14 e seg. e na aclamação "Javé é o nosso Deus"; vers. 17 21).

No entanto a intenção desta narração não será sòmente a de informar gerações posteriores sôbre êste acontecimento fundamental. Para tal já o fato se apresenta sem muito conteúdo. Ao contrário, se queremos compreender o sentido e o caráter de Js 24, devemos partir da relação estreita desta unidade para com o culto. Sob êste ponto de vista ela pròpriamente só pode servir para explicar um evento repetido regularmente. E êste acontecimento deve ter sido o primero estabelecimento do pacto em Siquém sob a chefia de Josué que era repetido em certos espaços de tempo. Em Siquém provàvelmente se festejou uma festa do pacto, na qual era representado em um cerimonial cultual, o estabelecimento do pacto, sendo que Israel sempre de nôvo podia entrar no velho pacto firmado em Siquém 22). Esta festa é o fundo de Js 24. E o que deu a forma a esta narração não foi o acontecimento na época de Josué, e sim a liturgia, segundo a qual a festa se desenrolava. As diversas partes desta liturgia seriam então as seguintes:

Retrospecto histórico das ações salvíficas de Deus e exortação
assentimento do povo
abrenúnciação
estabelecimento do pacto
promulgação da lei.

Se considerarmos Js 8, 30-35 igualmente como uma velha tradição de Siquém, na qual a promulgação da lei está no centro, então poderemos acrescentar ainda como última parte desta liturgia a proclamação de bênção e maldição, conforme a encontramos bem detalhada em Dt. 27 e seg.. Segundo a história da tradição podemos seguir êste esboço — naturalmente exceto a abrenúnciação que

20) Cf. M. Noth, Das System der zwölf Stämme Israels, Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 4.ª sequência caderno 1, 1930; o mesmo, Geschichte Israels, 2.ª edição, Berlim 1953, p. 89 e segs.

21) Cf. Rudolf Smend, Die Bundesformel, Theologische Studien, caderno 68, 1963, p. 14 e segs.

22) Cf. quanto a isto Gerhard v. Rad, Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch, op. cit., p. 44 e segs.

provém de uma tradição especial de Siquém — até as imediações diretas dos tratados com vassallos no Oriente Antigo. E isto é possível, porque Israel entendeu o especial em sua relação a Deus em categorias jurídicas e o descreveu basando-se, de certo modo, nesta forma de tratados.

Com isso podemos encerrar êstes parágrafos, resumindo novamente:

A perícope Js 24, 1-28 é o assim chamado hieros logos da festa do pacto em Siquém. Trata-se aqui de uma velha tradição do velho santuário de Siquém. Esta tradição uma pessoa relacionada com a esfera deuteronomista aceitou e a introduziu, após uma revisão conforme seus pontos de vista, em um ponto do seu agrado na assim chamada obra histórica do deuteronomista.

§ 3: *Pensamentos teológicos fundamentais de Js 24:*

As considerações até agora traçadas somente foram um trabalho preliminar, naturalmente indispensável. Procuramos enquadrar êste texto em seu ambiente literário e histórico, em suas relações histórico-formais, bem como esquematizar a "sede vivencial" que formou e caracterizou o conteúdo básico desta perícope. Com isso cremos ter adquirido os pontos de vista decisivos, a partir dos quais será possível compreender os pensamentos teológicos fundamentais.

Se, por exemplo, está certo supormos como grão histórico de Js 24 a fundação da anfictionia israelita por Josué, o que depois sempre de novo era festejado em uma festa do pacto no santuário de Siquém, então é evidente procurarmos achar bem nesta perícope declarações básicas, ou no mínimo, reflexos da autocompreensão de Israel como povo de Javé. A partir daí se justificará então, porque escolhemos o estudo dêsse trecho para a nossa conferência sobre problemas da eclesiologia.

a: Israel e a história salvífica:

O assim chamado retrospecto da história salvífica nos vers. 2-13 já conduz às bases da existência de Israel. Tôda a história é abordada desde o patriarca Abraão na Babilônia até o passado mais próximo da comunidade cultural reunida em Siquém. Se tomarmos um velho credo como moldura para isto, então ficará claro que o Israel empírico, como está reunido no santuário de Siquém, mesmo ainda o Israel que o revisor deuteronomista desta velha tradição tem diante dos olhos, êste Israel evoluiu desta história.

Mas esta afirmação somente terá seu valor real, se tomarmos em consideração que o credo, em sua forma mais antiga alcançável a nós, contém a declaração clara de que foi o Deus Javé quem moldou esta história. Se levarmos ao fim êste pensamento, então também deve ser êste o Deus que dirige a História no pre-

sente e no futuro. Assim, na fé de Israel tôda a História é encarada como "realização de Deus" 22a).

O setor, no qual Israel pode exprimir algo fundamental de seu Deus, é portanto o setor da História. Tudo o que Israel sabe dizer sôbre o seu Deus, isto experimentou na História, isto é, nos acontecimentos efetuados por êste mesmo Deus, os quais podemos localizar — na teoria ao menos — no espaço e tempo; isto quer dizer: geográfica — e cronolôgicamente 23). Tais acontecimentos são relatados em tópicos no credo, e de forma detalhada, na rica tradição de lendas no Antigo Testamento.

O que isto representa em tôda a sua dimensão talvez só ficará claro, se observarmos que isto são concepções realmente raras no Oriente Antigo. Os povos vizinhos de Israel também conheciam contos sôbre os feitos de seus deuses. Lembramos a religião cananéia que se nos tornou mais conhecida por intermédio dos achados de Ras Schambra — Ugarit. Dêste âmbito conhecemos hoje, por exemplo, o grande ciclo de mitos dos deuses Baal, Anat e Mot, o mito de casamento entre o deus da lua com a deusa Nikal ou ainda o do nascimento dos deuses Schachar e Schalim 24). Mas o que é relatado lá não aconteceu no mundo das experiências humanas, e sim no mundo dos deuses. Além disso pode tratar-se de acontecimentos que não são únicos, mas que se repetem regularmente, por exemplo, se estão relacionados com o sempre nôvo desenrolar do ano natural, como é o caso nas religiões da fertilidade 25). Maior semelhança com o Antigo Testamento já apresentam as lendas ou epopéias, tais como a de Dani-il e Aqhat (cananéia) ou a de Gilgamesch (babilônica), mas ali as pessoas principais não são simples homens, sim heróis que ultrapassam longe a proporção e capacidade normais dos homens 26).

Talvez recém sob êste ponto de vista compreendemos a particularidade do Antigo Testamento. Deus, por exemplo, age com Israel no Egito, isto é, na época, em que o Faraó, provavelmente Ramessés II, mandou construir as cidades de Pitom e Ramessés (Ex 1, 11). Mesmo que êstes acontecimentos são feitos de Javé, conforme o testemunho de Israel, êles estão ligados de maneira

22a) Cf. Ludwig Koehler, *Theologie des Alten Testaments*, 2ª edição, Tübinga 1947, p. 77.

23) Sob êste ponto de vista, por exemplo, as informações cronológicas de P (cf. principalmente na pré-história) ou a notícia singular do repouso da arca sôbre o monte Ararate (Gn 8, 4) ganham um significado teológico importante.

24) Cf. Anton Jirku, *Kanaanäische Mythen und Epen aus Ras Schamra — Ugarit*, Gütersloh 1962.

25) Também as residências dos deuses, geograficamente fixadas, não mudam nada nesta característica, pois estas significam os expoentes mais distantes e mais altos da terra, por meio dos quais o mundo dos homens alcança ao dos deuses. Cf. quanto a isto Otto Eissfeldt, *Die Wohnsitze der Goetter von Ras Schmra*, em *Kleine Schriften*, vol II, Tübinga 1963, p. 503 e segs.

26) Cf. Otto Eissfeldt, *Mythos und Sage in den Ras Schmra-Texten*, *Kleine Schriften*, vol. II, p. 489 e segs.

tal à História que também seria perfeitamente possível termos notícias sobre eles de fontes egípcias²⁷). Com isso já encontramos no início da história de Israel um componente que mais tarde ainda possui a mesma relevância teológica no Novo Testamento, onde nós é relatado que Jesus Cristo nasceu na época "quando Quirino era governador na Síria" (Lc 2, 2), ou então, se no Credo Apostólico é mencionada a pessoa de Pôncio Pilatos que certamente não se sobressaiu de uma forma tão relevante na História.

Mas esta sua história que Israel compreendeu como uma história dirigida por Deus, não é idêntica com a História propriamente dita. Assim a história de Israel não inicia com a História Universal em geral. Ao contrário, aqui há diferenças. Isto fica claro, se, por exemplo, a obra narrativa do Javista relata em sua pré-história primeiramente o início da História Universal geral, e se somente em Gn 12 fala da eleição de Abraão de dentro do grande mundo dos povos, sobre o qual ainda discorrera em Gn 11²⁸). Desta forma se evidencia que a escolha de Abraão, com a qual inicia Js 24, 3, fôra um ato de escolha divina. Com o povo que Deus deixava surgir na História Universal por ele dirigida, queria trilhar um caminho especial dentro desta História. Este início inesperado de Abraão em Gn 12 ou também em Js 24, 3 mostra que esta eleição foi um livre ato de misericórdia divina que não conhece uma pré-história, realização anterior ou qualificação especial do escolhido. A pregação posterior do deuteronomista expressou isto da seguinte forma: "O Senhor teu Deus te escolheu... de todos os povos que há sobre a terra... não vos escolheu, porque fôsseis mais numerosos do que qualquer povo..., mas porque o Senhor vos amava" (Dt 7, 6 e segs.). Nós hoje expressaríamos isto com termos da Reforma: a eleição se efetuou sola gratia.

Também aqui será interessante uma verificação das concepções dos povos vizinhos a Israel. Ali também havia a idéia de uma relação especial entre uma divindade e uma certa comunidade de homens²⁹). Mas esta relação especial com Deus era fundamentada mitologicamente, sendo que se seguia a linha da dinastia real que estava no poder até os tempos primordiais, onde o primeiro rei,

27) Cf., por exemplo, a notícia sobre "nômades de Edom" em sua carta de um funcionário egípcio na fronteira a seu superior; Kurt Galling, *Textbuch zur Geschichte Israels*, Tübinga 1950, p. 34 e seg. Este texto, porém, deve ser alguns decênios muito novo para possibilitar uma identidade desses invasores com os israelitas. Sensivelmente mais perto à época que a nós interessa levamos uma carta do tempo de Ramessés II que trata de trabalhadores estrangeiros (hebreus) empregados em construções para o Faraó; Galling, *op. cit.*, p. 30. Naturalmente não podemos provar que aqui realmente se trata dos israelitas posteriores. Mas também não podemos excluir esta possibilidade.

28) Cf. Gerhard v. Rad, *Das 1. Buch Mose*, em *Das Alte Testament Deutsch*, vol. 2, Gotinga 1950, p. 132 e seg.

29) Cf. Gerhard v. Rad, *op. cit.*, p. 120 e seg.

então, descendia diretamente de uma divindade. Com este pensamento mitológico está confrontando o Israel que em sua história se vê "vom Handeln Jahwes betroffen und auf seinen geschichtlichen Weg gebracht" 31).

Este retrospecto da eleição e da história salvífica em Js 24 baseia-se formalmente, como vimos, num credo que Israel confessava em seu culto. Também isto é importante. O povo de Deus no Antigo Testamento explica a sua existência como sendo uma escolha divina no início de sua história. Isto, no entanto, não se entendia assim, como se pela eleição do patriarca Abraão ou pelo estabelecimento do pacto em Siquém, de certa forma, automaticamente todas as gerações seguintes compartilhassem das bênçãos oriundas desta eleição e pacto. Antes porém, o Israel existente no momento deve sempre de novo declarar-se em uma confissão a esta escolha. Israel não pode ser povo de Deus, não considerando a sua relação com Deus. Ao contrário, Israel só existe, se sempre de novo aceita na fé a realidade do estabelecimento do pacto e da eleição, confessando-se com isso à sua história salvífica 32).

E finalmente ainda algumas considerações que o retrospecto histórico em Js 24 nos impõe. Em nossa perícope, como vimos, o credo da comunidade veio a ser uma oração divina, na qual este anuncia as ações salvíficas que fez a seu povo. Esta oração divina inicia com a típica fórmula introdutória do mensageiro: "assim diz Javé Deus de Israel" (vers. 2) 33). No entanto é possível que aqui a fórmula do mensageiro provém do velho formulário do pacto cujo esquema vimos transparecer tão nitidamente em Js 24 34). Contudo deve estar certa a afirmação que no tempo da atividade profética em Israel este "assim diz Javé" era compreendido como introdução a uma oração divina. Percebia-se esta fórmula da boca autorizada, então certamente se via a pessoa do orador, mas quem se ouvia falar era Deus, isto é, Deus estava presente em sua oração. Exatamente isso também devemos pressupor em Js 24. O orador autorizado é Josué na qualidade de intermediário no pacto. Com isso a oração divina introduzida pela fórmula do mensageiro possui "caráter revelador" 35), isto é, nela Deus se testemunha à comunidade ouvinte como o Senhor da história salvífica. Trata-se, portanto, aqui de muito mais do que somente uma referência a acontecimentos passados. Antes se trata da presença de Deus em sua palavra, e diante deste Deus praesens Israel

30) Cf., por exemplo, a lista dos soberanos da Babilônia em Hugo Gressmann, AOT, p. 147 e seg.

31) Hans Walter Wolff, *Das Alte Testament und das Problem der existentiellen Interpretation*, Evang. Theol. 1963, p. 9.

32) Cf. quanto a isto Friedrich Mildener, *Gottes Tat im Wort*, Gütersloh 1964, p. 26 e segs.

33) Com relação à fórmula introdutória do mensageiro cf. Claus Westermann, *Grundform prophetischer Rede*, Munique 1960, p. 70 e segs.; e Rolf Rendtorff, *Botenformel und Botenspruch*, ZAW 1962, p. 165 e segs.

34) Assim Klaus Baltzer, *Das Bundesformular*, p. 29 anot. 3.

35) Cf. Hans Joachim Kraus, *Gottesdienst in Israel*, 2.ª edição Munique 1962, p. 165.

tem que se decidir. Se compreendemos esta oração divina desta forma, então é lógico que a liturgia do pacto em Js 24 incluía, como vimos, a velha abrenúnciação com a aclamação: "Javé é nosso Deus" (vers. 17 e 24). Porque diante da presença divina para Israel só pode haver a aclamação, se quer ser povo de Deus.

Neste ponto talvez poderíamos encerrar nossas considerações sobre o problema "Israel e sua história", se aqui não houvesse o perigo de uma certa redução da mensagem do Antigo Testamento. Por isso meditemos ainda rapidamente sobre um outro ponto que nos últimos tempos se tornou objeto de especial interesse de forma agradável em certos círculos da teologia sistemática na Alemanha. Até agora tratamos o assunto a ser examinado dirigidos quase que exclusivamente para o passado do povo de Deus. Contudo, em vista da ocupação intensa de Israel com o seu passado — o que encontramos por toda a parte no Antigo Testamento — não podemos concluir como se houvesse predominado exclusivamente a intenção de somente se certificar de suas origens. Ao contrário, este conservar do passado está subordinado à interrogação do futuro. O homem só compreende a sua situação histórica, se também está acessível para o seu futuro. Para Israel o porvir não é eterna repetição do mesmo nem produto do acaso, antes porém é a realização da palavra divina já proferida na História. Por isso o grande interesse pelo passado. É o sinal de que Israel está acessível para o futuro. Porque é preciso certificar-se da palavra divina que no passado se tornou História, a fim de que se possa estar certo do futuro que será nova História por intermédio da mesma palavra divina. Por isso Israel sempre de novo se ocupa com o seu passado para saber o que deve esperar para o futuro, pois pelos acontecimentos efetuados por Deus no passado são qualificados o Israel do presente e também o futuro a ser realizado pelo mesmo Deus 36).

Com este complemento necessário podemos encerrar este parágrafo sobre o povo de Deus e sua história salvífica. Resumamos mais uma vez os pontos básicos para a autocompreensão de Israel como povo de Deus:

1. O povo de Israel deduziu a sua existência e a sua relação especial a Deus de um acontecimento fundamental efetuado por Deus História.
2. Como tal acontecimento fundamental Israel considerava a eleição e o estabelecimento do pacto, ambos eventos sem qualquer pré-história; portanto: *sola gratia*.
3. O Deus de Israel se revela na História. Israel não pode testemunhar mais sobre o seu Deus do que aquilo que experimentou dele na História.

36) Cf. quanto a isto o já citado livro de Friedrich Mildenerger, *Gottes Tat im Wort*; e de forma mais detalhada Juergen Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, Munique 1964, principalmente p. 85 e segs.

4. O Deus de Israel está presente entre o seu povo na palavra que anuncia as ações salvíficas dentro da História.
5. Israel só é povo de Deus, se crê nesta palavra e se sempre de novo se confessa à História que anuncia e ao Deus que profere esta palavra. Somente desta forma Israel pode conservar a sua eleição.
6. Israel também se torna acessível para o futuro que o seu Deus lhe destinou, guardando a história de Deus como o seu povo na fé e na confissão. Porque pelo passado, qualificado como história salvífica, também o futuro está qualificado, perdendo assim o caráter da incerteza.

b: Israel e o pacto.

A eleição se torna visível no pacto. Assim segue ao retrospecto histórico na liturgia de Js 24 o estabelecimento do pacto. Este pacto, como já foi mostrado, Israel compreendeu como um tratado com vassalos no Oriente Antigo. Javé se responsabiliza espontaneamente a continuar agindo com Israel conforme se evidenciou no retrospecto histórico.

A esta responsabilização espontânea de Deus deve seguir a auto-responsabilização de Israel. Isto é expresso na declaração principal (vers. 14): "Agora, pois, temeí ao Senhor, e servi-o com integridade e com fidelidade...". Que aspecto isto deve ter em detalhes se acha fixado na "regulamentação" que, em nosso texto está compreendida nos termos "estatuto e direito" (vers. 25). Porisso o pacto com Javé implica essencialmente o compromisso com a lei divina³⁷). Mas o pacto foi firmado por Javé com Israel, isto é, com a confederação das doze tribos que no Antigo Testamento levam este nome. Assim esta confederação das doze tribos também é a unidade, à qual se referem as leis e em meio da qual elas devem vigiar³⁸). Visto que elas pressupõem o pacto e as ações salvíficas antecedentes, então seria quase impossível não considerar a lei vetotestamentária um meio, pelo qual Israel alcançaria a salvação: Elas não são o caminho da salvação, e sim o meio, pelo qual Israel pode seguir o caminho em que Deus o colocou por meio da sua ação salvífica na História. A ação salvífica de Deus em Israel deve seguir a ação obediente de Israel perante Deus. Assim a lei no Antigo Testamento é o meio que Deus deu a seu povo para guardar a salvação³⁹), a fim de que êle possa ir ao encontro do futuro a êle destinado.

O principal mandamento desta lei divina é indiscutivelmente o assim chamado primeiro mandamento: "Não terás outros deuses

37) Ainda diferente Joachim Begrich, *Berit. Ein Beitrag zur Erfassung einer alttestamentlichen Denkform*, ZAW 1944, p. 1-11.

38) Cf. M. Noth, *Die Gesetze im Pentateuch*, em *Gesammelte Studien zum Alten Testamet*, p. 9 e segs.

39) Cf. Friedrich Mildenberger, *Gottes Tat im Wort*, p. 52 e segs.

além de mim". A adoração exclusiva de Javé é a principal exigência. Esta proibição que diferencia Israel de forma característica das religiões dos povos vizinhos, está casualmente relacionada com aquilo que foi dito há pouco sobre o povo de Deus e sua história salvífica. Se toda a História é uma realização do Deus de Israel, então tal fato exclui automaticamente a existência de outros deuses. Por isso cada aproximação de Israel ao politeísmo tem de escavar e finalmente fazer ruir a História dirigida por Deus. Com isto talvez também está relacionado o fato de que a velha abrenúnciação sob a terebentina possui lugar relevante na celebração do pacto em Siquém.

Agora ainda poderíamos perguntar pela razão por que e para que Deus escolheu Israel como o seu povo, firmando um pacto com êle. Esta pergunta não pode ser respondida a partir de Js 24. Por isso podemos ser breves neste ponto. Segundo o javista os descendente de Abraão devem ser uma bênção para todos os povos (Gn 12, 1-4a) ⁴⁰). Sobre este tema também o profeta do exílio Deutero Isaías discorre detalhadamente, por exemplo em Is 43, 8-13. Israel é a testemunha de Javé diante dos povos que pode e deve testemunhar ser Javé o único Deus verdadeiro ¹¹). Javé conduziu Israel no caminho da história salvífica, dando-lhe os meios para permanecer neste caminho a fim de levar a todos os povos o conhecimento certo de Deus e com isto, a salvação.

Após termos tentado apresentar alguns pensamentos básicos sobre a relação Javé-Israel no pacto acrescentemos ainda, finalmente, uma comparação com uma paralela fora de Israel. Já nos referimos ao velho Baal-Berite, deus cananeu de Siquém. Também este deus deve ter tido uma relação de pacto com a comunidade cultual que o adorava. No entanto trata-se aqui de uma religião da fertilidade ⁴²). O Baal cananeu é representante, e com isto também doador da fertilidade. Em seu culto a comunidade entra em uma relação mística com êle a fim de participar desta fertilidade. Evidentemente em Siquém esta relação era descrita como sendo um "pacto" (Jz 9, 4.46) que era firmado em uma refeição cultual como Jz 9, 27 parece indicar. Esta constatação basta para mostrar a grande diferença na compreensão do pacto em Israel e entre os cananeus. Nestes últimos o elemento da natureza se encontra no centro; a eles interessa a fertilidade, a qual se partilha por meio da mística no culto. Em Israel, no entanto, os atos poderosos de Deus na história salvífica ocupam o lugar principal, e Israel permanece na realidade por eles criada, guardando o "estatuto e direito" ⁴³).

40) Cf. Hans Walter Wolff, *Das Kerygma des Jahwisten*, *Evang. Theol.* 1964, p. 73 e segs.

41) Cf. H. Eberhard v. Waldow, "...denn ich erlöse dich", *Biblische Studien* n.º 29, Neukirchen 1960, p. 60 e segs.

42) Cf. Otto Eissfeldt, *Jahwe und Baal*, em *Kleine Schriften* vol. I Tubinga 1962, p. 1 e segs.

43) Cf. Hans Joachim Kraus, *Gottesdienst in Israel*, p. 166.

c: *Israel e seu culto*

Em grandes círculos da pesquisa e perícopo Js 24, 1-28 vem sendo considerada, há muito, a liturgia da festa do pacto em Siquém. Por tratar-se nesta festa da fundação da velha anfictionina israelita e com isso, do pacto de Deus com Israel — portanto a base da existência do povo de Deus — também poderemos encontrar nesta perícopo pensamentos fundamentais sôbre a teologia israelita do culto. Para podermos realçar melhor a particularidade especificamente israelita iniciemos estudando o culto do ambiente pagão que circunda Israel 44).

Ali o culto está em relação íntima com o mito. Na liturgia do culto o conteúdo do mito é representado num drama cultural que trata de acontecimentos e situações, sôbre as quais a comunidade cultural baseia a sua existência e das quais depende. Esta representação está ligada à crença de que êste drama cultural cria a realidade que representa. Trata-se, portanto, aqui de uma realidade santa que o drama pode criar.

Um dos problemas principais do culto cristão, por exemplo, não encontramos aqui: o problema da reatualização. Um mito, como já foi acentuado, é independente do tempo. Seu conteúdo está sempre presente, tornando-se realidade santa, no culto. Com isso a dádiva da salvação sempre está presente e também disponível ao homem no culto.

Na comunidade cultural de Israel, no entanto, a coisa é bem diferente. Em lugar do mito pagão encontra-se aqui como hieros logos o relato sôbre a ação salvífica de Deus na História, como por exemplo: Javé tirou Israel do Egito; Êle lhe deu a terra cultivada; Êle firmou um pacto com Israel. Devido a esta nova dimensão da História há conseqüentemente o problema da reatualização. Como pode uma geração posterior que não participou do acontecimento original compartilhar a salvação por êle estabelecida? Os principais dogmas de Israel são legitimados pela ação divina na história salvífica e as gerações posteriores do povo de Deus devem entrar em relações com esta legitimação. Repetir esta ação divina em forma de um drama cultural seria impossível, pois um acontecimento histórico é único, e se êle fôsse repetido no culto, a História se teria dissolvido num mito independente de espaço e tempo.

44) Cf. quanto a isto Sigmund Mowinckel, *Psalmenstudien II*, 1921, p. 19 e segs. O autor pensa descrever ali o culto israelita, mas êle descreve o culto pagão do ambiente. Êste êrro foi possível, visto que Mowinckel parte de categorias culturais que, na sua opinião, devem ter vigorado em todo o Oriente Médio antigo. Cf. a crítica a isso de Rolf Rendtorff em, *Kult, Mythos und Geschichte im alten Israel*, em *Sammlung und Sendung, Festgabe für Heinrich Rendtorff*, Berlim 1958, p. 121 e segs.

45) Quanto à problemática dêste têrmo dentro da teologia veto-testamentária cf. Gerhard v. Rad, *Theologie des Alten Testaments*, vol. II, Munique 1960, p. 125 e segs.

O povo de Deus no Antigo Testamento pôde tomar outro caminho. Em outro contexto chamamos a atenção quanto ao caráter revelatório da palavra de Deus proferida no culto. Como pudemos ver em Js 24, 2, Deus está presente na palavra que a pessoa autorizada anuncia no culto, quer seja recapitulação da história salvífica, quer seja anúncio da lei. Nestas palavras Israel ouve a respeito da realidade que se efetuou outrora na História, e com isso pode ingressar nela agora. Assim sendo, cada geração posterior que festeja no santuário ingressa na mesma situação inicial como as gerações dos antepassados que participam do acontecimento original. A fim de evidenciar isto também exteriormente, comia-se a páscoa, punha-se roupa de viagem e morava-se em tendas de ramos ao relembrar a saída do Egito (Lv 23, 42 e seg.). Desta maneira a singularidade do acontecimento salvífico na História fica conservada, e, não obstante, a realidade por êle criada está presente na palavra de Deus, sendo que o Israel posterior sempre de novo pode ingressar nela.

Com isso queremos encerrar as nossas reflexões sobre o conteúdo teológico de Js 24, 1-28. Este trabalho é apresentado num conclave que tem como tema geral a Eclesiologia. No entanto o termo "ekklesia" não aparece na tradução de nosso texto na LXX, nem mesmo no texto original se acham os termos hebraicos equivalentes. Mas aqui não nos interessa tanto assim as palavras, e sim o assunto; e êste está representado, como vimos, bem concretamente em Js 24. Trata-se aqui dos fatos fundamentais, pelos quais o Deus do Antigo Testamento criou o seu povo e em última análise, de como o Israel empírico sempre de novo se pode evidenciar em seu culto como o povo de Deus. Sobre êste assunto pudemos expressar alguns pensamentos básicos, e se há de perguntar, onde a compreensão néo-testamentária do povo de Deus aceita estas realidades veto-testamentárias; onde, se fôr conveniente, muda o seu conteúdo, exagerando-o assim, ou onde ultrapassa os limites fixados no Antigo Testamento.

Nesta prossecução teológica, no entanto, não se deveria esquecer que poderia ser dito mais ainda sobre o povo de Deus no Antigo Testamento do que foi feito nesta conferência baseada em Js 24. Já nos referimos ao fato de que nesse contexto, por exemplo, não houve possibilidade de falar sobre a esperança "escatológica" de Israel. Sobre êste assunto ainda deveria ser acrescentado algo de outras fontes.

Responsável pela tradução Martin Volkmann